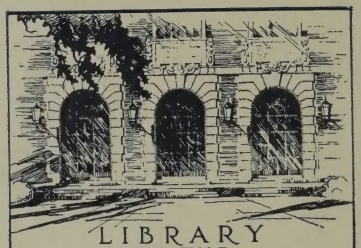


LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF ILLINOIS

109
H191
v. 4

The person charging this material is responsible for its return to the library from which it was withdrawn on or before the **Latest Date** stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.

To renew call Telephone Center, 333-8400

UNIVERSITY OF ILLINOIS LIBRARY AT URBANA-CHAMPAIGN

SEP 20 1983

NOV 14 1983

L161—O-1096

HANDBUCH DER PHILOSOPHIE

BEARBEITET VON

ALFRED BAEUMLER / ARTHUR BAUMGARTEN / EMIL BRUNNER / FRIEDRICH BRUNSTÄD / ALOIS DEMPF HANS DRIESCH / ALFRED FORKE / BERNHARD GROETHUYSEN / HEINZ HEIMSOETH / GÜNTHER HOLSTEIN † / ERNST HOWALD / ERNST KRIECK / FRIEDRICH KUNTZE † / KARL LARENZ / THEODOR LITT ERICH PRZYWARA / ERICH ROTHACKER / HANS HEINRICH SCHAEDER / MANFRED SCHRÖTER / FRIEDRICH SEIFERT / OTHMAR SPANN / JULIUS STENZEL / HERMANN WEYL / EMIL WOLFF / HEINRICH ZIMMER

HERAUSGEGEBEN VON

A. BAEUMLER UND M. SCHRÖTER

ABTEILUNG IV

STAAT UND GESCHICHTE

MÜNCHEN UND BERLIN 1934
DRUCK UND VERLAG VON R. OLDENBOURG

LIBRARY
UNIVERSITY OF ILLINOIS
URBANA

STAAT UND GESCHICHTE

PHILOSOPHIE DER SPRACHE / GESELLSCHAFTS- WIRTSCHAFTS- RECHTS- STAATS- KULTUR- GESCHICHTS-PHILOSOPHIE / PHILOSOPHIE DER TECHNIK

DARGESTELLT VON

JULIUS STENZEL / OTHMAR SPANN / ARTHUR BAUMGARTEN / GÜNTHER HOLSTEIN † KARL LARENZ / ALOIS DEMPF / ERICH ROTHACKER MANFRED SCHRÖTER

MÜNCHEN UND BERLIN 1934
DRUCK UND VERLAG VON R. OLDENBOURG

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechtes, vorbehalten.
Copyright 1934 by R. Oldenbourg, München und Berlin.

169
H191
v.4

LIBRARY
UNIVERSITY OF ILLINOIS
URBANA

INHALTSÜBERSICHT

Die Reihenfolge der Beiträge dieses Bandes ist durch die Ordnungsbuchstaben A—G gekennzeichnet. Jeder Beitrag ist in sich paginiert, die Seitenzahlen stehen oben am äußeren Buchrand, die Ordnungsbuchstaben gegenüber am inneren Buchrand.

A. PHILOSOPHIE DER SPRACHE

VON PROF. DR. JULIUS STENZEL-HALLE

Seite

I. Einleitung.
1. Späte Entstehung der Sprachphilosophie als besonderer Disziplin . . . 3
2. Anteil der verschiedenen Einzelwissenschaften an der Sprachphilosophie
a) Vergleichende Sprachwissenschaft. W. v. Humboldt 4
b) Philologie 5
c) Psychologie und Psychopathologie 7
3. Gegenwärtige Philosophie und Sprachphilosophie 9
4. Begrenzung der Aufgabe 12

II. Grenzen der Sprache.
1. Sprache als Zusammenhang 14
2. Hauptzüge des Gestaltsbegriffs 18
3. Außersprachliche hörbare Ausdrucksmittel und die Sprache als Ausdruck
a) Allgemeines 20
b) Musik und Sprache 23
c) Lautgeste und Sprachmelodie 26
d) Rhythmus, Gliederung und Objektivierung 29
4. Die Sprache als Bezeichnung 33
5. Die Sprache als Gliederung der gegenständlichen Welt und des sie reflektierend auffassenden Geistes 35
6. Sprache und Gemeinschaft 39

III. Satz und Wort.
1. Vorgängige Einheit des Sinnes und Sprachmelodie 42
2. Wortwahl und gemeinter Sinn 45
3. Echtheit der Sprache 46
4. Unbestimmtheit d. einzelnen Wortbedeutungen. Allg. Definition des Satzes 48
5. Subjekt, Prädikat, Satzfügung 50
6. Sinndruck 52

IV. Grammatikalisation und Formalisierung.
1. Personifikation des Subjektes im verbalen Satze 55
2. Begriff des Satzes in flektierenden Sprachen 59

V. Bedeutungsentleerung und Bedeutungserfüllung.
1. Bestimmung dieser beiden Begriffe 61
2. Bedeutungsentleerung 64
3. Anschauung 67
4. Teilweise Anschaulichkeit als sprachliche Erfüllung 69
5. Sprache und Logik 73
6. Spezifikation und Verallgemeinerung sprachlicher Bedeutungen. . . . 76
7. Bedeutungserfüllung und -entleerung bei der Prädikation. Platos Diairesis 78
8. Das Urteil 80
9. Bedeutungsgehalt der Bezeichnung 82

1099691

Seite

VI. Grundbedeutung, Bedeutungswandel, übertragene Bedeutung, Metapher.
1. Grundbedeutung 84
2. Die Geste als Sinn von Grundbedeutung 86
3. Das Haben einer Bedeutung und die begriffliche Definition 89
4. Klang und Bedeutung 92
5. Die Einheit der verschiedenen Komponenten einer Wortbedeutung. Zusammengesetzte Bedeutung 94
6. Die Bildkomponente in der übertragenen Bedeutung (Metapher) . . . 96

VII. Stil. Muttersprache und Weltauffassung.
1. Dichterischer Stil 100
2. Alltagssprache 105
3. Sprache und Erkenntnis 107
4. Sprache als Übergang und Grenze 109

B. GESELLSCHAFTSPHILOSOPHIE

VON PROF. DR. OTHMAR SPANN-WIEN

Einleitung 5

Erster Teil: Die vorbereitenden Grundbegriffe 7

Zweiter Teil: Aus der Lehrgeschichte der Gesellschaftsphilosophie 16
I. Platon 16
II. Die Sozialphilosophie des Empirismus 23
III. Kant 28
IV. Der Übergang zu Hegel 34
V. Hegel 37
VI. Die Nachhegelische Gesellschaftsphilosophie 50

Dritter Teil: Das Begriffsgebäude der Gesellschaftsphilosophie 55

Erstes Hauptstück: Allgemeine Grundlegung 55
I. Der sozialphilosophische Standpunkt des Individualismus 55
II. Der sozialphilosophische Standpunkt des Universalismus 56
III. Die Grundfragen der Gesellschaftsphilosophie 58
IV. Pneumatologie 60
V. Übergang von der Geisteslehre zur Ideenlehre 67
VI. Wie wird die Idee zum objektiven Geiste? 69

Zweites Hauptstück: Die Ausgliederungsordnung der Gesellschaft und ihre inneren Vorrangverhältnisse 74
I. Die geistigen Teilganzen der Gesellschaft und ihre Vorrangverhältnisse 75
II. Die Teilganzen des Handelns 91
III. Die Zeitfolge oder der genetische Vorrang 104
IV. Der Stufenbau der Gesellschaft 106
V. Rückblick auf den Vorrang 110

Drittes Hauptstück: Sittenlehre 115
I. Lehrbegriff der Vollkommenheit 117
II. Die Grundbegriffe der Sittenlehre 121
III. Die Wiedervervollkommnungsordnung 139
IV. Die Güter- und Tugendlehre auf dem Grunde der Gesellschaftslehre . . 143
V. Heiligkeit und Heldentum, die allgemeinsten Tugenden des Menschen . 148

Seite

VI. Die Vorrangverhältnisse 150
VII. Die Sittenlehre ist nicht allein eine Lehre vom Wollen und Handeln. Die sittliche Freiheit. Das Leiden 152
Viertes Hauptstück: Bemerkungen über die übrigen Gebiete der Gesellschaftsphilosophie 156
Anhang: Die philosophischen Voraussetzungen der Volkswirtschaftslehre . . . 167

C. RECHTSPHILOSOPHIE

VON PROF. DR. ARTHUR BAUMGARTEN-FRANKFURT

Einleitung 3
A. Historischer Teil 5
I. Das moderne Naturrecht 5
II. Die romantische Bewegung als Reaktion auf den Rationalismus der Aufklärung 6
1. Allgemeine Charakterisierung der Bewegung 9
2. Die Kantsche Kritik als Grundlage der romantischen Philosophie. Die Rechtsphilosophie der Romantik 8
III. Kants Morallehre und ihr Einfluß auf Ethik und Rechtsphilosophie 10
IV. Die historische Rechtsschule 12
V. Übergang von der historischen zur systematischen Rechtsschule . . 14
VI. Moderne Zweckjurisprudenz und Freirechtsschule. Die moderne Strafrechtswissenschaft 16
VII. Die Bemühungen um eine tiefere wissenschaftliche Fundierung der Jurisprudenz 19
1. Der juristische Neukantianismus und die Rechtsphänomenologie 19
2. Die Soziologie 22
3. Die Aussicht auf eine metaphysische Ära in der Nachkriegszeit . 25
VIII. Die Entwicklung der französischen Rechtswissenschaften im 19. Jahrh. 27
IX. Die Entwicklung der sozialen Ideen im 19. Jahrhundert 30
B. Kritisch-dogmatischer Teil 33
I. Erkenntnistheoretische Vorbemerkungen 33
II. Das Sollen als Gegenstand der Wissenschaft 37
III. Die metaphysischen Grundlagen der Ethik 40
1. Das Prinzip des Eudämonismus 40
2. Eudämonismus und Egoismus 43
3. Die Verwirklichung des transzendenten Glücks als Ziel des Daseins 44
4. Der Entwicklungsgedanke in seiner Bedeutung für eine metaphysische Ethik 47
5. Die Entelechien und die Weltgeschichte 49
6. Der Fortschritt innerhalb der Weltgeschichte vom eudämonistischen Standpunkt 54
7. Die obersten Handlungsprinzipien. Ethik und Kunst. 59
IV. Die metaphysischen Prinzipien der Ethik und das Recht 60
1. Moral und Recht 60
2. Einige Grundbegriffe des Rechts (Gesetzgeber, Staat, Souveränität) 69
3. Das Programm der Rechtspolitik 74
a) Das Verfassungsrecht 74
b) Das Familien- und Schulrecht 79
c) Das Vermögensrecht 81
d) Das Strafrecht 83
e) das Völkerrecht 86

D. STAATSPHILOSOPHIE

VON PROF. DR. GÜNTHER HOLSTEIN † UND PROF. KARL LARENZ-KIEL

Seite

A. Holstein † Geschichte der Staatsphilosophie.

Einleitung . . . 3

I. Staatsphilosophie der Antike . . . 6
1. Plato . . . 6
2. Aristoteles . . . 18
3. Hellenistische und Römische Staatsphilosophie . . . 23

II. Die Staatsphilosophie des Mittelalters . . . 30
1. Augustin . . . 34
2. Thomas von Aquino und Dante . . . 43

III. Die Staatsphilosophie des europäischen Westens seit der Renaissance 51
1. Macchiavell . . . 54
2. Bodin und Grotius . . . 59
3. Hobbes . . . 66
4. Spinoza . . . 72
5. Milton, Locke und Montesquieu . . . 75
6. Rousseau . . . 80

B. Larenz, Die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus und ihre Gegenwartsbedeutung.

Einleitung . . . 93

I. Das Vernunftrecht auf der Grundlage des transzendentalen Idealismus
A. Kant . . . 95
B. Fichte . . . 108

II. Der organische Staatsgedanke in der Philosophie der Romantik
A. Schelling . . . 130
B. Fr. Schlegel, Ad. Müller, Schleiermacher — Die Historische Rechtsschule . . . 137

III. Die Rechts- und Staatsidee des objektiven Idealismus
A. Der junge Hegel . . . 146
B. Hegels System der Rechts- und Staatsphilosophie . . . 160
C. Hegels Rechtsphilosophie in ihrem Verhältnis zur Denkweise des transzendentalen Idealismus und der Romantik . . . 171

IV. Die Stellungnahme der Folgezeit . . . 174

E. KULTURPHILOSOPHIE

VON PROF. DR. ALOIS DEMPF-BONN

Einleitung . . . 3

I. Die Entstehung des Kulturbegriffs . . . 9

II. Die Methoden der Kulturphilosophie . . . 31
1. Kultursoziologie . . . 36
2. Kulturkritik . . . 42
3. Die Ideologieforschung . . . 49
4. Die vergleichende Kulturkunde . . . 58

III. Die Typologie der Kulturanschauungen . . . 68
1. Die geschichtsphilosophischen Kulturanschauungen der Aufklärung . . 79
2. Die staatsphilosophischen Kulturanschauungen des 19. Jahrhunderts . 82
3. Die soziologischen Kulturanschauungen des späteren 19. Jahrhunderts 90

Seite

4. Die staatsphilosophischen Kulturanschauungen der Gegenwart 101
5. Die geschichtstheologischen Kulturanschauungen 109
6. Die staatstheoretischen Kulturanschauungen 113

IV. Die Dialektik des Kulturganzen 121
1. Die Einheit der Berufe 134
2. Die Kulturtradition 137
3. Die Kulturrichtung 139
4. Das Kulturideal 142

V. Die Kulturphilosophie im universalen System 146

F. GESCHICHTSPHILOSOPHIE
VON PROF. DR. ERICH ROTHACKER-BONN

Einleitung 3

I. Die klassischen Systeme der Geschichtsontologie 8
1. Die metaphysischen Systeme 11
2. Die Ontologien der Einzelwissenschaften 22

II. Kulturen als Lebensstile 37
1. Neue Grundbegriffe. Das Verhalten 39
2. Handlung, Lage, Haltung 43
3. Stil, Tendenz, Medium 55
4. Weltanschauung, Substanz, Prägung 68
Rückblick 82

III. Lebensstile und Welten 84
1. Gelebte Welten. Bauplan. Interesse. Bedeutsamkeit 84
2. Erkämpfte Welten. Menschsein und Verantwortung 99

IV. Das Gefüge des Volksgeistes 112
1. Geschichtliche Faktoren. Substanzen und Lagen 112
2. Reduktion in Seelen, Stile, Symbole, Schichten 120
3. Die existentielle Reduktion. Rasse und Volksgeist 132

Im Dritten Reich 145

G. PHILOSOPHIE DER TECHNIK
VON DR. MANFRED SCHRÖTER-MÜNCHEN

Vorbemerkung 3

I. Zur Geschichte und Methodik der Technik

Einleitung: Wesen der Technik und Bedeutung ihrer Geschichte 6
1. Entstehung und Bedeutung der Erfindung Watts 9
2. Die theoretische Ergründung durch S. Carnot 13
3. Die stufenweise Entwicklung der Energetik 16
4. Der Ideen- und wissenschaftsgeschichtliche Zusammenhang 18
5. Rückanwendung auf die maschinentechnische Entwicklung 20
6. Die methodisch grundsätzliche Eigenart technischen Schaffens 23

II. Zur Strukturlehre und Kultursystematik
7. Kulturphilosophische Grundlegung der Strukturlehre 27
8. Rückblick auf frühere Formulierungen 30
9. Strukturschema und Kulturaufgabe 32

Seite

10. Technik als Kulturfunktion 34
11. Systematische Voraussetzungen und Typologie 38
12. Vergleich mit anderen Auffassungen 41

III. Zur Ethik (Psychologie) und Geschichtsphilosophie

13. Das ethische Problem der Technik 46
14. Der kulturkritische Maßstab der (sachlichen) Reinheit 49
15. Die ethische Forderung in bezug auf den technisch werktätigen Menschen und seine Arbeit 51
16. Die ethische Forderung in bezug auf das technische Werk und seine Kultureingliederung 55
17. Die kulturethische Bilanz in der Beurteilung der Technik 58
18. Das geschichtsphilosophische Problem der Technik 62
19. Voraussetzung des geschichtsphilosophischen Weltsinns 65
20. Lösungsmöglichkeiten des Kulturproblems der Technik 67

IV. Zur Naturphilosophie und Metaphysik

21. Das naturphilosophische Problem der Technik 71
22. Kausalität, Finalität, Zweckmäßigkeit, Ganzheit 73
23. Das naturmetaphysische Problem und seine Lösungsmöglichkeit . . . 76
24. Die systematische Bedeutung der Stellung des Problems der Technik 78

NAMEN- UND SACHREGISTER

NAMENREGISTER

* bedeutet eine Stelle nur mit Literaturangabe.

Abraham a Santa Clara **B** 165,40.
Abramczyk **A** 77,43*.
Adler Max **D** 182,31 188,20*.
Aeschylus **A** 114,2.
Albertus Magnus **B** 53,13.
Albrecht **C** 70,42.
Alexander **B** 166,17. — **D** 23,19f. — **E** 34,25 37,25. — **F** 77,33 137,11.
Alkuin **E** 37,26.
Allesch **F** 39,47*.
Altdorfer **F** 103,22.
Althusius **B** 173,8. — **C** 6,26*. — **D** 75,26. — **F** 122,35.
Alverdes **F** 109,42*.
Ammann **A** 82,41*.
Amontons **G** 16,13 17,50.
Amos **D** 30,25. — **E** 110,24.
Andreae W. **B** 15,35* 17,1f. 21,35*f. 80,45* 117,40* 170,30*.
Archimedes **F** 95,15.
Aristophanes **A** 89,46* 92,45*.
Aristoteles **A** 79,2 109,4. — **B** 13,41 14,29f. 18,38 23,41 30,41* 49,6f. 51,27 53,3f. 60,28 70,41f. 77,16 80,19 116,29 120,25 131,41 147,41 152,38f. 158,30 172,21*. — **C** 5,31. — **D** 18 bis 22 23,18f. 27,27f. 33,34 38,20 55,16 59,36 61,20 65,31 67,26 75,40 78,23. — **E** 34,25 37,25 43,20 61,32f. 115,2 119,22 131,34. — **F** 133,40. — **G** 19,17 30,14 39,31.
Arndt **F** 4,15.
Arnold E. **G** 26,5f. 70,17*.
Aschaffenburg **B** 162,43*.
Augustin **C** 62,35 81,16. — **D** 34 bis 43 44,3 51,12 57,20. — **E** 39,4 62,29 65,8 112,23. — **F** 97,30. — **G** 30,15.
Augustus **D** 26,28. — **F** 112,16.
Avenarius **B** 23,25*.
Averroes **E** 43,20.

Baader **B** 14,33f. 21,17 34,35 35,32* 47,33f. 51,31 53,17 158,31 182,16. — **F** 125,41.
Bach **C** 60,15.
Bach von **G** 70,17*.
Bachofen **E** 82,8 107,27 120,31*. — **F** 4,15. — **G** 75,48*.
Bacon **B** 52,4. — **E** 14,16 18,1.
Baer K. E. von **F** 88,3ff.
Baeumler **B** 15,38* 35,36* 38,41* 44,34* 53,42*. — **F** 4,41* 14,44*. — **G** 27,43* 66,23* 75,47*.
Barnes **E** 120,42*.
Barrès **E** 104,41.
Barth H. **C** 12,37*.
Barth Paul **B** 51,38* 52,47*. — **D** 178,34* 188,21* 80,20. — **E** 93,16 119,42*.
Bauch **B** 28,36*. — **D** 108,21*.
Baumgarten **C** 12,39* 19,13* 22,20* 40,28* 60,35* 90,15*.
Baur F. Chr. **E** 113,2 120,32*.
Baxa **B** 15,32* 37,39* 47,43* 53,43* 181,36f.* — **C** 10,8*. — **D** 142,43 146,9*.
Beaudeau **B** 175,31*.
Becher E. **C** 48,41.
Bechtel **F** 56,12* 109,40*.
Beck M. **F** 86,42*.
Beethoven **A** 19,10. — **B** 81,14. — **C** 60,15. — **F** 27,14 137,11.
Behn **F** 124,43*.
Bellarmin **D** 50,11.
Below G. v. **B** 15,49* 51,40* 158,42*. — **F** 4,40*.
Benda **C** 75,39.
Benedikt XV. **D** 50,20.
Bent S. **G** 54,22*.
Bentham **B** 27,17. — **E** 45,30.
Benz **G** 70,42*.
Bergson **C** 27,14 40,23* 53,2 60,25*. — **F** 33,27f.
Berkeley **C** 8,29.
Bernhard von Clairvaux **D** 44,43.
Bernhart J. **E** 120,35*.
Berolzheimer **C** 6,32* 60,39*.
Beseler **C** 14,34*.
Beza **D** 54,17.

Bieber F 108,39*.
Bietak F 39,46*.
Binder J. B 158,37*. — C 20,15 22,18*. — D 119,48* 130,18* 171,8* 187,1f.
Binding C 18,15.
Bismarck F 48,9.
Black J. G 16,13.
Bodin Jean B 173,6. — D 59 bis 61 75,17. — E 13,23f. 47,20 58,10 61,37 119,22.
Böhler E. G 54,43*.
Boehm M. H. F 139,2.
Böhme Jakob B 47,7.
Bonaventura E 113,8. — G 30,28.
Bonifaz VIII. D 49,7.
Bonifazius F 107,25.
Bonnecase C 29,25f.
Borries K. D 108,23.
Boulainvilliers E 117,33.
Boulton G 13,9.
Bradley C 60,28*.
Brahe Tycho G 19,36f.
Braun B 142,47*.
Brecht F 39,46*.
Brentano L. E 97,49.
Breysig E 58,26 67,47f. — F 4,36*.
Brinkmann B 52,18. — G 55,20*.
Brunstäd B 39,42* 42,38* 45,38* 47,38*. — D 119,50 182,24 187,12f.
Buddha C 43,6. — F 97,8. — G 40,43.
Büchner B 163,4.
Bühler A 25,48*.
Bülow O. C 19,5*.
Bugge G. G 60,12.
Burckhardt Gg. G 45,19*.
Burckhardt J. E 107,25 120,30*. — F 4,16 58,40 73,34 120,23.
Burger F 39,47*.
Burke D 137,8. — E 84,6 117,27 120,6*.
Buschan F 40,27*.
Busse Gisela von D 132,42* 146,11*.
Busse M. D 158,50* f. 171,8*.
Buytendijk F 93,2.

Cäsar F 137,11.
Calvin D 54,1.
Carey B 14,34.
Carlyle B 160,19. — F 4,15 98,25 106,24.
Carnot L. M. G 21,25.
Carnot Sadi G 13 bis 18 19,6 20,6 23,9 27,1*.
Cartellieri B 173,33*.
Caspary G 70,38*.
Cassel B 180,28*.
Cassirer A 4,8 10,43* 13,5 70,50* 80,47*. — D 108,6*. — F 109,28* 126,41*.
Cathrein V. C 63,20.
Cato F 113,31 116,28.
Chamberlain E 99,43f. — F 123,37* 138,41 147,21.
Chantepie de la Saussaye F 129,48*.
Chase St. G 54,23* 59,44.
Christoffel F 143,6.
Cicero D 25,29 27,10f. 55,16 75,40. — E 9,41 115,2.
Clapeyron G 16,14 17,11f.
Clausius G 16,16 17,35f. 21,16 23,8 27,9*.
Clauss L. F. F 41,30 57,29 86,11 108,44* 109,30 120,26 137,35 143,35.
Cohen B 130,44*.
Comte B 23,22* 25,38 51,11f. 53,1f. 56,25. — C 24,2f. 51,2 81,16. — E 17,40f. 62,44 79,25f. 99,22 120,1*. — F 98,28. — G 62,36.
Condillac B 23,19 24,18 175,32*.
Condorcet B 52,6. — E 16,30 18,40 80,6 119,44*. — G 62,35.
Constant B. E 120,5*.
Coriolis G 21,30.
Coudenhove-Kalergi G 70,41*.
Croce A 105,36. — E 119,32. — F 4,30* 123,36*.
Cromwell G 63,33.
Culmann G 21,16.
Cunow H. D 177,45* 188,25*.
Curtius F 98,40* 103,45*.

Dacqué G 75,32*.
D'Alembert D 80,26. — E 14,6 16,28. — G 18,40.
Dante D 45,4 47,22ff. 50,21. — E 37,27 113,32 118,14. — F 49,18.
Danz C 19,11*.
Danzel F 5,4*.
Darré F 139,39 148,11.
Darwin B 48,22 163,3. — C 24,9 47,31.
Delacroix A 13,5.
Dempf B 16,17* 170,34* 68,37*. — E 120,36*. — F 3,4*. — G 32,7 62,10.
Denssen B 16,27*.
Descartes B 52,4. — C 6,37 35,6 57,6. — E 18,1 81,33. — F 96,6.
Dessauer G 44,15 47,22 50,39 53,45* 61,35*.
Dickinson G 26,40*.

Diehl-Mombert **G** 54,9*.
Diels **A** 3,11*. — **B** 158,44*.
Diesel Eugen **G** 60,48f. 69,43 70,45*.
Diesel Rudolf **G** 22,43f. 27,23*.
Dietzel **B** 15,42* 180,28*.
Dilthey **A** 11,25f. 77,42*. — **B** 38,30 44,38. — **E** 6,30 14,41 16,11f. 31,7* 39,46 43,46f. 52,1 68,20* 73,19 91,8 121,32f. 126,21. — **F** 4,13 74,45 98,42 109,6f. 120,42*f. — **G** 27,42*ff. 41,28.
Dionysios **E** 37,25.
Dionysius Areopagita **E** 67,5.
Dittrich O. **B** 16,16*.
Doerfel R. **G** 22,40.
Dorn V. **B** 23,23* 52,26* 175,44*.
Dornsciff **F** 79,44* 105,26* 109,33.
Dostojewski **B** 109,10. — **E** 100,15 118,12.
Driesch **C** 27,14 32,16f. 40,25* 48,2 50,4 52,26 60,26* 74,25.
Droysen **F** 4,15.
Du Bois Reymond **G** 55,20*.
Dubreuil **G** 54,11*.
Dühring **D** 175,33 177,38* 188,27*.
Dünnhaupt R. **D** 108,25.
Dürckheim **F** 106,49.
Dürer **F** 63,24 79,9 102,5f. 143,8.
Dugnits **C** 28,21 32,25f.
Dulckeit G. **D** 108,24.
Dunkmann **G** 4,2.
Dupont **B** 175,32*.
Durkheim **C** 25,14 51,2. — **E** 92,19 94,23 120,15*.
Dyck W. von **G** 70,17*.

Eberlein **F** 143,44*.
Eckehart **B** 21,26 66,37 119,1 122,8 138,17 156,25 158,30 160,39. — **E** 22,13. — **G** 30,28.
Eckermann **B** 39,39* 45,45*.
Ehrlich E. **C** 19,7*.
Eichelberg **G** 54,45*.
Eichendorff **B** 156,19.
Eichhoff **B** 52,34*.
Eickstedt **F** 39,36* 77,46*.
Eisler **E** 31,6*. — **F** 129,19*.
Elster **B** 162,42*.
Engelhardt **G** 70,23*.
Engels **B** 41,16 52,37. — **D** 173,23ff. 188,27*.
Epikur **D** 26,40.
Erdmann J. E. **B** 38,32*. — **D** 121,11.
Ernst A. **G** 26,42*.
Eschweiler **G** 54,32*.
Esterer **G** 70,43*.
Eucken **E** 31,6*.
Eusebius **E** 37,26 111,32.
Ewers G. **G** 25,49.
Ezechiel **E** 110,26.

Faigl **B** 15,47* 54,29* 126,44* 185,37*.
Faut **G** 54,36*.
Fechner **F** 96,23.
Feder G. **G** 59,22.
Ferguson **B** 52,6.
Ferguson A. **E** 14,4*.
Feuerbach **C** 17,40 83,22.
Feuerbach L. **B** 23,24*. — **D** 174,11f. 188,28*. — **F** 106,13.
Fichte **B** 15,38*f. 34,29 35 bis 37 47,30f. 50,31f. 53,16 58,8 60,20 63,23f. 71,24 130,34ff. 142,21 158,30 160,18 181,6f. — **C** 9,20ff. — **D** 59,3 94,11 96,13 99,7 108 bis 130 132,6ff. 137,22 139,32f. 142,10 144,12 146,37ff. 154,5 157,5ff. 167,35 171,27ff. 188,9. — **E** 52,30 83,20ff. 89,47 105,32 115,2 118,12 120,10*. — **F** 94,43 123,2 141,3 — **G** 62,36.
Fichte J. H. **B** 16,12* 28,36*f. 53,17 130,39* 142,13.
Finck F. N. **A** 4,41* 42,40* 51,48* 53,20.
Fischer Karl Ph. **B** 38,37*.
Fischer Kuno **B** 28,36* 35,37* 38,35*.
Flaccius Illyricus **E** 111,43.
Flaubert **F** 106,2.
Flint R. **E** 119,41*.
Flouruoy **C** 40, 23*.
Föttinger **G** 26,5f. 70,18*.
Ford **G** 54,14.
Foster M. B. **D** 171,9*.
Fourier **G** 21,27.
France **C** 51,22.
Frantz C. **E** 91,6 98,2f. 120,21*.
Franziskus **E** 67,5. — **G** 40,44.
Freud **C** 49,9.
Freund M. **F** 4,48*.
Frey D. **F** 56,11 103,47* 105,22 128,49*.
Freyer **D** 187,19. — **E** 6,30 68,24* 77,34 119,43* 122,22 130,33. — **F** 4,34* 74,45*. — **G** 43,1f. 45,21 54,29*.
Frick **F** 105,18*.
Friedmann **F** 102,39f. 105,43 124,19.
Friedrich der Große **C** 71,7. — **D** 59,2. — **E** 123,47. — **F** 61,49.

Friedrich II. D 44,30.
Frisch K. v. A 34,43*.
Frischeisen-Köhler B 23,17*. — C 6,24*.
Frobenius F 5,3* 38,38 109,30 126,5 140,31.
Fuchs E. C 19,12*.
Fueter E 13,36* 31,9* 86,34.

Galilei G 10,6 13,16 14,11 16,12 18,37 19,16 20,6 78,14.
Gall A. v. E 120,34*.
Gauß G 19,1.
Gelasius D 42,17.
Gentile D 171,24*. — E 146,43.
Gentz Fr. B 182,29*.
Gény C 28,9f. 67,22.
George Stefan F 102,37.
Gerber C 70,42.
Gerland G 26,39*
Germann C 78,41*.
Geulinx F 123,6.
Giddings B 52,17. — C 25,26*.
Gierke O. von B 173,37*. — C 6,26* 72,10. — D 145,39. — F 122,35.
Giese F. G 53,27 55,22*.
Giese Gerhard D 171,11*.
Gioberti E 100,15 118,12.
Giotto F 106,1.
Glockner D 188,29*. — F 4,45*.
Gobineau E 99,42f. 115,39f. 120,26*. — F 138,43 147,20.
Goedeckemeyer B 16,28*.
Görres B 14,33 48,36 50,31f. 182,32. — E 148,39*. — F 4,15.
Goethe A 10,34 48,43* 52,22f. 59,6 92,20 97,2 100,23 104,3 106,33f. 108,14 113,46. — B 39,39f. 45,39 62,29 80,12f. 109,11 119,3 159,32 165,18. — D 93,33 109,31. — F 31,21 33,27f. 49,18 67,16 91,38 97,40*f. 108,34 116,13 123,22 141,32. — G 40,44 72,17 75,44*.
Gomperz B 23,25.
Gothein C 80,37.
Gottl-Ottlilienfeld F 4,35*. — G 25,33 54,16 55,22*.
Gottschaldt F 109,43*.
Graebner F 24,22.
Grashof G 21,42 70,17*.
Gregor VII. D 43,33 66,48.
Grimm J. A 10,16. — F 30,36.
Groenbech F 129,26.
Groethuysen F 108,45* 109,31.
Gröttrup G 70,40*.
Groot de F 128,49*.
Grotius Hugo B 173,8. — C 5,32f. — D 61 bis 66 70,11. — E 115,26.
Grünbaum F 95,42*.
Grünewald F 78,40.
Güntert A 48,41* 91,52* 94,11 97,6f. 113,13. — F 109,38*.
Günther F 137,34f.
Günther H. G 54,25*.
Günzburger F 98,41.
Guericke G 10,7 13,14.
Guizot E 12,34.
Gumpel F 39,46*.
Gumplowicz C 73,36f. — E 99,43 119,26f. 125,45.
Gundolf F 4,44* 31,29 131,29.
Gurwitsch D 130,20*.
Gysin A. C 62,23.

Haberland F 40,26*.
Hadrian D 26,34.
Haeberlin C 60,29*.
Haensel W. D 108,26.
Häring Th. C 56,45*. — D 147,43* 150,2.
Haff K. C 72,22.
Haller C. L. von B 182,30*. — E 84,8.
Hamann F 125,41.
Hamlet G 80,3.
Hammacher D 180,1* 188,30*.
Hanffstengel G 55,20*.
Hardenberg D 158,32.
Hardensett G 4,1 25,4 44,12 54,6 55,35f. 57,37 58,38 60,14 70,27*.
Hartmann E. von C 57,39 60,28*. — F 20,34.
Hartmann Nik. B 28,34* 131,1. — C 12,38* 60,34*. — E 130,32. — F 74,47*.
Hasbach B 175,11.
Heck Ph. C 19,6*.
Hegel B 15,37*f. 18,38 21,17 29,44 34,29f. 37 bis 50 58,9 64,43 70,28f. 78,20f. 80,20 85,32 88,26 116,29 135,27 158,31 160,18 186,13. — C 8,32ff. 14,13 18,9 34,35 78,23. — D 49,43 93f. 96,11 104,31 110,24 121,21ff. 130,30ff. 134,38ff. 144,35f. 146 bis 173 174ff. 187f. — E 40,7 77,35 81,5 83,20f. 86,10ff. 95,12 99,13 119,6f. 125,39 130,29f. 146,43 148,37*. — F 14,17

20,22 22,18f. 30,4 35,37 106,10 122,48 146,6. — **G** 30,46 44,17 62,36 75,46* 80,1.
Hehn **F** 108,37*.
Heidebroek **G** 70,20*.
Heidegger **A** 12,30 106,1. — **E** 34,11. — **F** 85,45* 86,11f. 108,43* 111,23 123,22 126,43* 130,10.
Heim **F** 109,28*.
Heimann B. **F** 127,45*.
Heimsoeth **B** 28,35*. — **F** 98,43*.
Heinrich Th. Anton **B** 175,37.
Heinrich IV. **E** 66,48.
Heller Hermann **D** 171,12*.
Hellpach **G** 53,32 54,30*.
Helmholtz **F** 96,24. — **G** 16,15 17,25 27,6*.
Helvetius **B** 23,19. — **D** 80,22. — **E** 16,30 49,35.
Heraklit **A** 3, 16. — **B** 158,29. — **D** 28,21. **E** 43,15.
Herbart **B** 130,40*.
Herder **A** 33,24f. — **D** 78,30 93,32, — **E** 11,44 19,15 20 bis 30 31,15* 45,39 69,32 82,20 127,19 146,22. — **F** 95,38 123,4 146,18. — **G** 62,36.
Hermann **B** 179,8.
Hesiod **D** 6,19 30,25.
Hessing J. **A** 112,47*.
Heusler **F** 56,16f. 59,34f. 63,8.
Heussi **F** 5,10*.
Hildebrand **B** 183,1*.
Hildebrand A. von **F** 126,6.
Hildebrand Rud. **F** 30,44.
Hintze **F** 4,28*.
Hirn **G** 21,40.
Hirsch E. **D** 121,48*. — **F** 122,39 134,35*.
Hitler **F** 137,41 146,15f.
Hobbes **B** 11,23 16,13 23,15* 25,37 52,5 173,9. — **C** 5,32f. 62,27. — **D** 66 bis 73 76,32f. 80,32 84,16 87,17 172,5. — **E** 18,1 81,33 115,36f.
Höffding **B** 130,41*.
Hölderlin **D** 93,33 149,18. — **F** 49,25ff. 118,36 141,32.
Hönigswald **A** 9,42* 19,31 46,43*.
Hofmann P. **F** 114,43*.
Holbach **B** 23,19f. — **E** 16,30.
Holbein **F** 63,24.
Holstein **D** 91,2 144,21* 146,13*. — **E** 115,36 120,41*.
Holzer **G** 4,14 53,50 57,36f. 65,17.
Homer **A** 114,1. — **B** 81,18. — **F** 49,18.
Horn **A** 52,46*.
Horneffer **G** 53,32*.
Huber Eugen **C** 65,39 90,14*.
Hufeland G. **B** 179,1*.
Hugo **D** 140,47.
Hugo V. **F** 106,2.
Hugo v. St. Viktor **E** 113,8.
Huizinga **F** 5,6*.
Humboldt **A** 4,36ff. 13,47ff. 17,37 21,9 23,16 27,43 41,24f. 51,34f. 55,38ff. 58,24f. 61,13 89,34f. 93,16 101,8 109,29. — **D** 94,2 138,39 172,3.
Hume **B** 23,18* 24,14 32,2 52,5 56,24 163,3 173,10f. 176,37 181,6. — **C** 10,37.
Husserl **A** 12,30 60,46* 62,40 64,1 66,41f. 69,3 72,29 96,5 108,43*. — **C** 40,24*.
Hutcheson **B** 176,37.
Huygens **G** 10,8 18,39 26,39*.

Ibn Chaldun **E** 65,8.
Innocenz **G** 63,29.
Ipsen **A** 29,45*. — **F** 139,2.
Irenäus **E** 113,8.
Iselin **B** 175,35*.
Isokrates **D** 24,39.

Jaensch **F** 104,20f.
Jakob H. von **B** 178,34*f.
James W. **C** 27,14 40,24* 55,30 60,25* 83,13. — **F** 98,25.
Janssen **G** 55,20*.
Jaspers **A** 40,44*. — **F** 109,26* 114,43* 130,9.
Jellinek G. **C** 71,18.
Jenkins **G** 26,41*.
Jesaias **E** 110,24.
Jevons W. St. **B** 179,22.
Jeze **C** 73,19f.
Jhering **C** 15,38 19,5*. — **F** 30,17 81,48* 120,38*.
Joachim v. Floris **E** 113,32.
Jodl **B** 130,40*. — **C** 10,10*.
Joel K. **C** 60,30*. — **E** 64,43. — **F** 119,48*.
Jolles **F** 123,48*.
Jostock **G** 54,38*.
Joule **G** 16,15 17,23 23,13.
Jünger **F** 146,24. — **G** 68,2.
Jung E. **G** 70,36*.

Kahler E. von **F** 98,17.
Kalkmann **F** 108,37*.
Kammerer **G** 70,17*.

Kant A 20,25 44,48* 67,38 74,19f. 81,8 91,31f. 102,38 108,41*. — B 16,8 26,9 28 bis 34 34,16ff. 47,16 70,42f. 80,19 86,13f. 130,34ff. 141,34f. 152,31f. 181,6. — C 6,16 8 bis 12 19,32f. 22,11 33,22 35,39ff. 42,5 60,23 72,7 90,9*. — D 93,28f. 95 bis 108 109ff. 128,35 130,29ff. 138,37f. 144,30 146,38 148,25f. 154,10 157,5 161,21ff. 171,27 173,31 185,24f. 187,32f. — E 20,7 22,16f. 25 bis 30 31,17* 34,10 62,33 69,32 76,13 87,38 89,32 115,6 123,18f. 127,20 133,5 142,26 146,37. — F 8,29 14,17 31,22 61,49 92,20 97,43* 126,1 137,11. — G 30,45 62,36 73,11.
Kantorowicz U. C 19,9*f.
Kapp G 55,19*.
Karg A 29,46*.
Karl der Große B 166,17. — D 41,14. — E 37,26.
Karrer B 122,37*.
Katharina von Siena B 165,39.
Katz F 104,49* 124,44*.
Kaufmann F. E 6,30 68,25*. — F 4,18* 132,5*.
Kautsky B 52,34*.
Keller G. A 100,24.
Kelsen C 20,21 22,19* 62,24. — F 122,49.
Kepler G 18,39 19,3.
Kern F. F 24,24 47,43* 116,46*.
Kerschagl B 179,45*.
Ketteler E 97,49.
Keyser F 5,2*.
Keyserling G 70,39.
Kierkegaard F 4,15 97,35 106,13 115,2.
Klages A 10,43*. — F 86,12 88,6 100,44* 105,43 123,7f.
Klein F. G 70,17*.
Kleist H. v. A 37,11 65,44. — E 84,6.
Klemm O. G 54,1.
Klestadt A 29,39*.
Kluckhohn D 122,45 142,47* 146,14*.
Knies B 183,1*.
Knox D 54,17.
Koch F. F 39,45*.
Köhler W. C 48,15. — F 93,1.
Kohler C 60,38* 90,12*.
Konstantin d. Gr. E 37,26 66,48 111,32.
Korn V. B 178,38*.
Koppers B 41,40*. — F 24,43*.
Krabbe C 78,44*.
Kraemer E. G 70,32*.
Kraft G 55,19*.
Kralik E 43,46.
Krannhals G 32,17* 53,20.
Krasinski E 110,40.
Kraus Herbert D 108,27.
Kraus J. B. G 54,33*.
Krause B 51,31.
Krieck F 42,42*.
Kroner R. B 35,36*. — D 171,13* 177,48* 187,14f. — E 130,33. — G 44,17f. 46,28f. 48,13 72,26 74,43.
Kronfeld F 105,48*.
Kropp E. G 75,43*.
Krueger F. G 54,30* 65,3.
Krupp G 61,54.
Kühn H. F 128,19 130,5.
Kuhn H. A 104,49.
Kungfutse B 14,28.
Kuntze F 103,44*.

Laas B 130,41*.
Lagrange G 13,16 18,40 21,26.
Lallemant B 162,41*.
Lamettrie B 23,20f.
Lamprecht E 58,26 68,34*. — F 28,18f 32,39 35,42f. 39,18 56,7 66,46 120,24 122,3. — G 59,12.
Landsberg C 14,38*.
Lang G 53,32*.
Laotse B 14,28.
Laplace B 24,25. — G 13,16 19,1 21,26.
Larenz D 171,8* 188,32*. — E 120,45*.
Lask D 186,12f. 188,33*.
Lassalle D 188,45*. — E 120,18*.
Lasson B 38,43* 46,43*. — D 160,1* 171,18*.
Lazarus F 22,30.
Legendre G 21,26.
Lehmen B 152,39*.
Leibholz D 130,21*.
Leibniz A 10,11 61 bis 66 72,17 80,3 81,26 100,9 102,26 104,11 108,25 112,2. — B 28,33f. — C 58,2. — E 14,36 16,2 22,5 75,35 99,5 113,9. — F 123,6. — G 10,18 26,39*.
Leisegang E 68,29* 129,43. — F 122,26*.
Le Mercier de la Rivière B 175,26*.
Lenard G 26,44*.
Lenin E 120,27*. — F 129,24.
Lenz B 15,35*.
Leo F 4,16.
Leo XIII. D 50,18.
Lessing D 93,32. — E 10,23 16,7 113,9. — F 18,5 123,4.

Lévy-Brühl C 25,14. — F 105,43*.
Lewy E. A 8,43.
Lichtenberg von F 126,49*.
Liebmann F 88,4.
Lieser H. B 181,38*.
Lilienfeld B 52,15. — E 94,23.
Lilje G 54,37* 61,40.
Linde G 22,7f. 27,17*.
Lionardo G 13,14 40,44.
Lipps H. A 70,50*.
Lisser Kurt D 108,28.
List B 14,34f. 181,1f. — E 99,42.
Litt B 16,17*. — C 52,27 60,35*. — D 187,20. — F 4,31* 68,24.
Locke B 23,17* 52,5 56,24 163,3 173,10 175,13 181,6. — C 6,25*. — D 76,28f. 79,11. — E 18,1 115,17. — F 96,4.
Löwith F 123,41*.
Loos V. G 70,36*.
Lorenz A. E 43,48.
Lorenz O. E 43,46.
Lotz J. F. E. B 179,1*.
Lotze F 96,24.
Lubbock B 52,15.
Lütgert F 125,40*.
Lufft G 51,26f. 53,43* 54,40*.
Lukacs G. E 68,32* 78,22.
Luther A 91,48. — D 9,6 54,4. — F 63,27 113,32. — G 63,32f.

Macchiavelli B 11,15. — D 54 bis 59 61,25 66,17 80,32 124,32f. — E 43,22 61,37 115,39f.
Mach B 23,26*. — F 73,44* 98,18. — G 27,3* 70,18*.
Madzsar F 126,45*.
Maier H. C 40,26*. — F 4,30* 88,5.
de Maistre E 80,45 84,11 89,25 117,27 120,9*.
Malthus B 178,29.
de Man Hendrik G 54,9*.
Manet F 106,2.
Manigk C 14,36*.
Mannheim E 44,9 50,19 68,31*.
Manvillon B 175,37*.
Marck S. D 188,35*.
Maritain C 29,40.
Mark Aurel D 26,34.
Marr G 53,32*.
Marsilius von Padua B 172,35f. — E 118,2.
Marx Karl B 40,32f. 48,22 52,16 97,23 151,43 163,3 178,27 182,24. — C 23,11f. 31,14 73,36f. 77,44f. 81,16. — D 118,13f. 175,1ff. 188,36*. — E 40,19 95,5f. 120,17*. — F 106,14.
Masur F 4,46*.
Matschoß G 26,42*.
Maurras Ch. E 104,41.
Mayer A. von G 55,19*.
Mayer M. E. C 20,12 90,13*.
Mayer Otto C 70,36.
Mayer R. J. G 16,15 17,18 18,26 27,4*.
Mayr Georg v. B 162,42*.
Medicus D 109,47.
Mehmke G 54,31*.
Meinecke D 141,43* 156,19. — F 4,40* 106,20.
Meissinger G 61,35.
Menger Karl B 56,26 179,21f. 182,6.
Menghin F 24,22 47,42*.
Menzel B 51,45*.
Merkel A. C 65,25 90,10*.
Metzger W. C 10,7*. — D 110,43 141,44*f.
Meyer Eduard C 9,38 79,43. — F 24,45*f.
Meyer Hans B 16,33*.
Michelangelo G 40,44.
Michels R. C 75,9.
Milton D 75,15.
Mill B 14,32f. 23,24* 25,38 52,17 56,26 178,30f. 180,18. — E 94,23 120,14*.
Mirabeau V. von B 175,25*. — E 18,34.
Mirkschuk F 142,43*.
Misch F 120,42.
Mises G 70,18*.
Mörike A 100,24.
Möser D 137,8.
Mohl E 91,6 97,49 120,41*.
Mohrstadt B 178,45*.
Moleschott B 163,4.
Moltke F 48,11.
Monge G. G 21,25.
Montesquieu B 52,6. — D 77 bis 80 83,25 85,14 88,19 137,8 145,8. — E 13,25 16,27f. 18,23 21,6 31,12* 61,37 79,11 115,26. — F 126,20.
Morgan B 52,16.
Mozart B 62,29f. 163,9. — F 106,4.
Müller Adam B 14,33f. 37,30 47,33f. 50,31f. 181,1f. 186,9. — D 137 bis 142 144,26 146,3* 172,37 76,9 84,7 120,8*.
Münsterberg E 31,36.
Münzer Thomas E 111,5.

Nadler F 39,33*.
Nägel G 70,18*.
Napoleon E 49,32.
Naumann H. F 39,25 139,46 143,35 148,43*.
Navier G 21,29.
Nehring A 43,46*.
Nelson C 22,10.
Newcomen G 10,2f. 13,14.
Newton G 13,16 18,40 19,16.
Nietzsche A 46,31. — B 25,9 160,19. — E 43,19 107,20 126,12. — F 4,16 33,27f. 76,30 98,25 105,43 109,39 117,34 124,37 128,34 132,35.
Nikolaus Cusanus E 22,14.
Nohl A 29,44*. — D 148,16. — F 97,41*.
Noiré G 55,19*.
Novalis B 37,30 79,36f. 165,34 182,28. — D 137,31 140,11.

Oncken B 172,41* 176,41*.
Oppenheimer C 6,32* 25,21* 73,31f. 90,18*. — F 26,43*.
Origines D 35,32.
Otto der Große B 166,17.
Otto Ernst F 74,49*.
Otto F. F 128,40.
Otto von Freising E 112,23.

Palágyi F 88,6.
Panaitios D 25,28.
Panofsky F 103,46*.
Papin G 10,11 13,14 26,37*.
Pareto C 25,25*.
Parmenides A 3,8.
Parrish W. W. G 60,1 70,31*.
Parsons G 22,37f.
Pascal C 6,37 42,25 51,38 57,51. — F 97,34.
Pastor B 173,46*.
Patten B 52,16.
Paulsen B 130,39*.
Paulus D 33,11f. 86,19.
Pawlow F 93,8.
Perikles B 161,5.
Périn E 98,1.
Petrarka E 118,11.
Pfänder F 114,44*.
Pfeiffer B 21,39* 156,38* 160,45*.
Philippovich L. B 185,36*.
Piesch B 122,37*.
Pinder E 43,47. — F 39,29 124,48* 131,46.
Planck M. C 51,50. — G 27,7* 70,18*.
Plank R. G 70,18*.
Platon A 4,1 8,3 14,1 32,42 70,28 75,23 77,11 79,20f. 81,41 85,13 87,41 97,48 104,13 113,46f. — B 14,29f. 16 bis 20 39,6 47,15 49,5f. 51,47f. 53,3f. 58,8 60,29 62,29 66,13 70,41f. 73,8 78,40 80,27 116,29f. 128,31 131,41 147,41 152,37 158,29 160,18f. 163,9. — C 81,16. — D 6 bis 17 18,21f. 22,30ff. 27,13f. 33,34 55,16 58,2 64,33f. 75,39 133,3. — E 7,2f. 10,24 48,44f. 50,25 62,6 65,8f. 107,32 114,35f. 128,38 134,37 142,16. — F 4,13 14,17 129,21. — G 19,17 30,13.
Plenge D 188,38*.
Plotin A 111,38. — B 60,29 78,40 158,30. — G 30,29.
Poetzsch A. D 146,18*.
Poinsot G 21,29.
Poisson G 21,29.
Polybios D 25,28 57,30. — E 43,21 61,37 119,22.
Poncelet G 21,30.
Pongs F 146,43*.
Popper G 55,19*.
Poseidonios E 62,14 65,8.
Pound G 54,24*.
Pracchter B 16,31*.
Prantl A 56,38.
Prinz G 70,32*.
Prony G 21,29.
Proust F 103,14.
Puchta C 14,33.
Pufendorf C 6,27*.
Pythagoras B 51,27.

Quesnay B 11,37 14,32f. 52,6 56,26 175,9f. 185,9. — E 16,28 18,27.

Rabelais F 63,32.
Racine B 109,11.
Radbruch C 90,12*. — D 119,48*.
Raditz B 179,45*.
Ranke B 22,45. — D 141,43f. — E 43,46. — F 3,28f. 33,12f. 49,14 106,14 111,29 131,37.
Rankine G 16,17 17,37 21,13 23,8 27,14*.
Ratzel B 51,36*.
Ratzenhofer E 99,43 119,26 125,44.

Rau K. H. **B** 179,1*.
Rauecker **G** 53,32*.
Redtenbacher **G** 21,33 70,15*.
Regnault **G** 21,40.
Reich H. **F** 25,13.
Reisner **F** 5,12*.
Rembrandt **F** 48,29.
Reuleaux **G** 21,16 70,16*.
Rexius G. **D** 146,20*.
Ricardo **B** 11,38 14,32f. 56,26 163,3 178,11ff. 185,18.
Richter R. **B** 23,19*.
Rickert **A** 74,7. — **D** 186,10f. — **E** 6,31 68,23* 122,8. — **F** 4,24* 71,32 82,22 98,30.
Riedel J. **G** 54,8*.
Riedler A. **G** 27,24* 70,17*.
Riegl **F** 8,26 35,42 95,28 122,16 126,6.
Riehl A. **A** 73,8f.
Riehl Hans **B** 15,39* 34,40*f. 53,39*.
Riehl Heinrich **E** 91,6.
Rieppel P. **G** 54,19*.
Rintelen **F** 5,8*.
Ritschl **F** 98,14.
Rjazanow **B** 52,36*.
Robertson **E** 14,3.
Robison **G** 11,8.
Roebuck **G** 13,6.
Rohr G. **F** 4,49*.
Rolfes **B** 15,40* 30,41* 53,36*.
Roscher **B** 14,34 181,1*.
Rosenberg **F** 121,2 147,17.
Rosenkranz **B** 38,32*.
Rosenstock **G** 53,32 54,26* 63,25 70,41*.
Rosenzweig **D** 156,18 158,35 160,2* 171,20*.
Roß **C** 25,27*.
Roß C. **G** 70,44*.
Rossi **B** 179,9.
Rothacker **C** 14,36*. — **D** 145,5f. 68,22*. — **E** 122,18. — **F** 4,48* 16,43*. — **G** 31,4f. 40,51*.
Rousseau **B** 11,38 23,20 163,3. — **C** 6,15. — **D** 80 bis 88 93,26 101,47 103,5 114,2ff. 123,44f. 129,33. — **E** 19,19f. 22,3 28,1 31,13* 62,37 82,20 118,2. — **F** 31,22.
Rümelin **C** 19,10* 65,4 90,17*.
Rumpf **C** 19,9*. — **F** 139,2*.
Ruoff H. **C** 60,29*.
Rutz **A** 29,42*.
Saint-Simon **E** 62,44 80,15 94,36 119,45*. — **G** 62,36.
Salin **F** 4,50*.
Samuel **E** 66,48.
Sarpi P. **E** 13,47 15,17.
Sauer A. **F** 39,33*.
Sauer W. **B** 15,47*. — **G** 45,35*.
Saul **E** 6,48.
Saussure **A** 13,26.
Sauter **B** 15,37* 21,41* 34,41* 53,41* 170,35* 182,26.
Savery **G** 10,21.
Savigny **C** 12,41f. 14,33* 15,5 17,40. — **D** 141,44* 144 bis 146. — **F** 30,21.
Savonarola **B** 165,40.
Say J. B. **B** 14,32f. 178,33f.
Schäfer Dietr. **C** 80,37.
Schäffle **B** 52,15f. 56,10 130,42* 162,40*. — **E** 94,23 99,22 120,16*.
Scheeben **B** 21,34* 57,44*.
Scheler **A** 96,41*. — **B** 130,36f. — **C** 12,37* 27,14 60,31*. — **E** 36,11 41,44 43,30 50,3 54,40f. 62,40 65,8 68,31* 123,13 125,45 127,18 135,13. — **F** 4,31* 7,44 20,35 49,6 82,27 87,6 92,27 97,30 99,17 108,27f. 120,41 126,18 139,10. — **G** 32,18* 42,19 44,49f.
Schellberg **B** 182,47*.
Schelling **A** 42,1. — **B** 15,36*f. 24,29f. 36,30f. 47,7f. 50,31f. 58,8 70,40 78,40 80,32 135,27 158,31 160,18 181,17f. — **C** 9,15ff. 14,19. — **D** 94,11 109,33 121,19 130 bis 137 139,3 141,34 146,38ff. 159,49f. 168,9 172,37f. — **E** 99,11. — **F** 106,11. — **G** 73,23f. 75,45* 76,36.
Scheltema **F** 128,11 130,5.
Schenk J. **G** 55,25 70,18*.
Scherer **F** 61,40.
Schestow **C** 60,29*.
Schiller **D** 93,33. — **F** 27,14 95,40* 121,25 132,36.
Schiller F. C. S. **A** 108,39*.
Schimank **G** 26,45*.
Schlegel Caroline **F** 74,13.
Schlegel Fr. **B** 50,31f. 77,38 80,32 165,41. — **D** 122,44 137 bis 140 142,12 144,3 146,1* 172,16. — **E** 148,38*.
Schleiermacher **B** 16,13 51,31 130,38* 135,27 142,12. — **D** 91,9* 94,2 137,31 142 bis 144 146,4* 172,15. — **E** 113,9.
Schlettwein **B** 175,33*.

Schlick F 98,47*.
Schmalz B 175,36*.
Schmarsow F 122,44* 131,47.
Schmid R. C 90,11*.
Schmidt P. W. F 128,51*.
Schmidt W. B 41,40* 51,43*. — F 24,22 77,45* 139,38*f.
Schmidt Wilh. G 22,39.
Schmidt-Rohr A 113,49*. — F 109,33 135,11 139,2*.
Schmied-Kowarzik F 74,48*.
Schmitt Carl D 141,45f. 146,23*. — E 47,24f. 68,30* 85,43*. — F 107,43 122,49*. — G 61,44 63,3 66,4 69,10 70,47*.
Schmoller G. B 14,35 183,3.
Schopenhauer C 10,23 19,32 55,2. — E 126,11. — G 70,24.
Schrempf G 54,52*.
Schreyvogl B 15,33* 170,40*.
Schröter Manfred B 15,36* 35,35*. — D 131,47* 135,42*. — F 33,38*. — G 26,33 27,37* 70,2* 75,47*.
Schröter Moritz G 22,10f. 27,19* 70,17*.
Schröter Moritz sen. G 21,16.
Schubert B 81,14.
Schubert H. von F 123,38*.
Schütz B 111,40*.
Schultz Franz F 27,43*.
Schultz Wolfgang B 20,43*.
Schumacher G 54,46*.
Schwaiger G 70,18*.
Schwarz R. G 53,25*.
Schwerber G 54,44*.
Scipio D 25,28.
Scott H. G 60,1.
Seeberg E. B 170,32* 173,45*. — E 120,37* 134,33*.
Seidel A. F 116,45*.
Seifert J. L. F 128,50*.
Seliger C 25,27*.
Semper F 95,28 127,1 130,5.
Senden A 68,44*.
Seneka D 35,31.
Senior Nassau B 14,32 178,30.
Shakespeare A 104,34. — B 62,29. — F 49,18 113,31.
Sievers A 29,44*.
Sieyes E 78,18.
Sigwart F 88,5.
Silvester E 66,48.
Simmel B 52,17. — C 25,22*. — E 45,38 68,28*. — F 4,25* 123,9. — G 43,8.
Sinner G 70,44*.
Sismondi E 92,35.
Smend C 73,3.
Smith A. B 11,38 14,32f. 27,28 56,26 176,34ff. 181,30.
Soden Julius von B 178,34*f.
Sörgel G 70,32*.
Soetbeer B 178,41*.
Sohm E 97,46.
Sokrates A 77,25 91,36f. — B 137,42. — D 9,5. — E 10,24 128,38. — F 97,17.
Solon D 63,20. — E 142,17.
Sombart E 50,3. — F 120,25.
Sorel E 120,28*.
Spann B 15, 43* 21,36*. — C 9,32 25,22*. D 187,19. — E 106,28 120,29* 125,39 130,33. — F 4,37* 20,24 66,43. — G 32,13f.
Spencer B 52,14. — C 24,2 42,30 55,11 80,29. — E 93,26f. 120,13*.
Spengler E 43,24 58,27 62,40 68,36* 94,10 100,38 123,38 125,45 147,12. — F 27,11 33,3ff. 38,38f. 56,7f. 81,47* 86,12 109,30 111,20f. 120,36 122,3 124,20 126,5 129,44ff. 140,31. — G 67,28.
Spiethoff F 120,40*.
Spinoza B 173,9. — C 6,25*. — D 72 bis 74 135,13. — E 15,44. — F 123,6.
Spitteler C 54,29.
Spranger E 39,27 49,23. — F 4,43* 39,20* 74,45 97,16 132,2*. — G 40,51* 43,36f. 45,47*.
Stahl C 14,20. — D 103,35 136,44. — E 84,6 99,18 117,28.
Stammler C 19,30f. 22,17* 90,9*. — D 183,23ff. 188,40*.
Stein D 155,19 158,32.
Stein Lorenz von D 181,25 188,45* 82,31 91,11 97,48 120,20*.
Steinthal F 22,30.
Stenzel A 14,40 28,47* 50,40* 57,46* 63,51* 70,51* 74,21 77,40* 79,36* 82,40* 97,52* 103,47* 109,46*. — F 123,44*. — G 19,26*.
Stern W. C 60,32*. — E 39,27.
Stifter A. A 100,24.
Stintzing-Landsberg C 6,31* 10,11*.
Stirner B 11,43*. — F 106,13.
Stodola G 22,32 27,25* 70,18*.
Stoll O. F 75,43*.
Storch B 179,8.
Strecker R. D 130,22*.

Stumpf C. **A** 8,42* 26,44*.
Suranyi-Unger **B** 170,37* 182,14*.
Susemihl **B** 15,39*.

Taine **B** 160,18.
Tarde G. **B** 52,16. — **F** 75,42*.
Tawney **G** 54,39*.
Taylor F. W. **G** 54,14* 64,27.
Therese hl. **B** 156,21.
Thomas von Aquino **B** 14,31f. 21,18 49,19 53,13 116,29 158,30 170,20ff. — **C** 5,31. — **D** 45 bis 47 50,26f. 52,11. — **E** 52,30 115,2. — **G** 30,27.
Thomson **G** 16,15 17,26f. 19,6 23,8 27,11*.
Thomasins **C** 6,28*.
Thünen **B** 14,34f. 181,1f.
Tillich **F** 134,35*. — **G** 44,44f.
Tocqueville **E** 14,45.
Tönnies **B** 52,16. — **C** 77,17. — **F** 34,29 95,26.
Tolstoi **B** 109,11. — **F** 97,13.
Toniolo **E** 98,1.
Torricelli **G** 10,6.
Toula **G** 55,19*.
Traub E. **G** 54,35*.
Trajan **D** 26,34 49,19.
Treitschke **D** 59,3. — **E** 99,41 120,23*. — **F** 4,16 15,18.
Trier J. **A** 88,40*. — **F** 109,35*.
Troeltsch **C** 26,32 60,33*. — **D** 180,44* 188,43*. — **E** 15,38 31,8* 39,18 41,43. — **F** 4,27f. 48,20f. — **G** 54,28*.
Trott zu Solz **D** 171,21*.
Turgot **B** 52,6 175,24*. — **E** 16,28f. 18,12f. 62,44 79,26f. 146,22. — **G** 62,35.
Tylor **B** 52,15.

Üxküll **F** 85,43* 87,41 88,6 91,42f. 109,41.
Uhland **B** 139,35.
Usener **F** 28,12.

Valerius Flaccus **G** 80,33.
Vergil **E** 62,18 118,11.
Vershofen **G** 54,19*.
Vetter **B** 52,27*.
Vico Gi. **E** 13,19 62,40 65,8 81,30f. 99,11 107,28 120,3*.
Vierkandt **C** 25,23*. — **E** 68,28*. — **F** 7,49*.
Vischer F. Th. **F** 22,20.
Vogel Paul **D** 171,25* 188,44*.
Voigt A. **G** 55,23*.
Volkmann-Leander **A** 69,26.
Vollhard **F** 4,46*.
Voltaire **B** 23,19 109,11 163,3. — **E** 13,43f. 16,27 31,11* 58,21 79,11.
Voßler **A** 7,22. — **F** 78,13 109,37 123,47*.

Wach J. **A** 11,25. — **F** 5,11* 134,35*.
Waentig **B** 15,29*.
Waffenschmidt **G** 55,23*.
Wagner A. **E** 97,49.
Wagner R. **A** 33,1 103,47*. — **F** 106,4.
Wallner N. **D** 130,23*.
Walras M. E. Leon **B** 179,21.
Walz G. A. **D** 130,24*.
Walzel **F** 61,40.
Warburg **F** 126,7.
Watt James **G** 8,21 9 bis 13 14,12 16,13 26,40*.
Weber Alfred **E** 40,34 68,27*. — **F** 7,40. — **G** 45,39 68,32.
Weber H. E. **F** 134,33*.
Weber Marianne **D** 130,25*.
Weber Max **A** 31,50*. — **C** 19,18 23,43 25,21*. — **E** 50,2 52,33 54,7 58,26 68,33* 110,30 120,39*. — **F** 4,27* 7,43 49,6 96,43 98,16 120,39. — **G** 54,27*.
Weber-Tischleder **G** 54,34*.
Wechßler E. **E** 43,48.
Weihe **G** 70,24*.
Weisbach J. **G** 21,33.
Weisgerber L. **A** 108,36*. — **F** 109,33* 124,44*.
Weisse Chr. **F** 106,13.
Wells H. G. **C** 32,45f. 58,25 80,23.
Wendt **G** 55,19*.
Wenke **D** 171,26*.
Werner J. **G** 61,21 70,33*.
Westphal **F** 4,45*.
Weyl H. **G** 20,24.
Weyrauch **G** 27,6* 55,20*.
Wickhoff **F** 121,26.
Wilamowitz **F** 25,12.
Willmann **B** 22,21* 170,32*.
Wilson **C** 75,3.
Winckelmann **E** 11,42.
Windelband **B** 16,28* 130,43*. — **D** 186,10. — **E** 6,31 122,9. — **F** 97,23.
Windscheid **C** 15,12 63,45 65,25.

Winterfeld B 179,43*.
Wirth J. A. B 142,12.
Wirth H. F 131,29.
Witte G 54,21*.
Witte-Lellek G 70,30*.
Wölfflin F 15,31 35,43 104,19 106,46* 120,39.
Woldt R. G 54,10*.
Wolfram B 81,15.
Worms René B 52,16.
Worringer F 76,35f.
Wundt Max B 28,34* 35,37*.
Wundt Wilh. B 52,17 130,41*. — C 9,23 20,11 90,13*. — F 22,31.
Wurzel C 19,13*.
Xenophon D 23,29.
York von Wartenburg F 4,16.
Zarathustra B 21,3.
Zeller B 16,30* 38,35* 43,46* 80,45*.
Zenon D 24,41.
Zeuner G. G 16,17 21,15 23,8 27,16* 70,17*.
Ziegler L. G 70,39*.
Zimmer F 127,44*f.
Zorobabel E 111,29.
Zschimmer G 53,50 54,47*.
Zwerger B 156,36*.
Zwirner A 9,36 25,49 28,41* 29,40*.

SACHREGISTER

Fettgedruckte Zahlen bezeichnen die Hauptstellen.

Abgeschiedenheit
B 14,40f. 66,36 148,28 151,36.
Absolute, das
B bei Fichte 36,11, bei Hegel 38,3.
D A.heit des Rechts 16,17, des Gottesgedankens 30,40f., bei Milton 75,16; A. bei Schelling 133,33f. 136,32.
G 74,4.
Absolutismus
E Staats-A. 103,29 140,37.
Abstraktion, sprachliche
A 77,1f. 79,44.
Adiabate
G 14,44.
Aeon
E 12,17 61,40.
aetiologisch
G 31,17 42,10 71,13f.
Ekklesia
D 32,28ff.
E 13,38.
Elementar
F E.-gedanke 24,1.
Allgemeinheit des Wortes
A 73,1 78,24.
Allseitigkeit
E 31,39f.
Alltagssprache
A 105,5f.
Altruismus
C 42,31f. 58,32.
Ammassierung der Arbeiter
G 8,44.
Anarchismus
B 11,6.
D 58,34.
Anfang
F 17,15 30,30 36,42.
Anlage
E 11,3.
F 21,21 29,23 30,7 31,4 37,5.
Annahme
B in der Pneumatologie 62,40 152,26.
Anpassung
F 48,31 54,40.
Anschauung, anschaulich
A 67,30f. 69,16ff.
F 86,33.
Anteil
F 116,22f. 135,3.
Anthropogeographie
F 52,9.
Anthropologie
E 28,9 134,30 144,9 147,38.
F 41,27 70,30.
G 30,12.
Antichrist
D 44,40.
Antwort
F 44,3f. 46,2f. 52,16 55,30 83,1 114,16 149,24.
Apokalypse, apokalyptisch
D 31,43 35,28 37,5 44,35.
E a.e Geschichtstheologie 113,12.
G 61,38.
Apriori
B bei Kant 28,28ff., bei Schelling 37,1, bei Hegel 39,16; sittliches A. 130,33ff. 141,26.
F A.tät 87,4.
Arbeit
B Sinn der A. 188,15.
D 188,9.
E A. und Besitz 76,24 91,15; A.s-recht 96,36 105,23.
F 75,39; Durcharbeitung 83,19; Bearbeitung 85,18.
G A.s-recht 4,15, -Wille 9,20, -körper 12,28 14,33, -größe 16,45, -leistung 8,24 12,29 14,19 18,41, -prozeß 13,28f. 15,1 20,5 36,47 52,17, -sklave 52,20, -zusammenhang 50,18 53,1, -würde 52,3, -sinn 51,23f. 54,5, -wissenschaft 53,34, -veredelung 53,4, -autonomie 53,37, -ethik 54,26,

-forderung 64,2, -fanatismus 64,32, -ertrag 64,24, -gesinnung 64,22; Zusammen-A. 25,14 35,24 56,20 60,19, schaffende A. 26,17 35,8 41,21; Körper-A. 36,11; Lebens-A. 38,34.

Arbeiter
E 49,36 76,27 97,20 105,23.
G 8,45 35,38 38,36 40,27 49,27 50,13 62,43f. 68,16.

Architekt, Architektur
G 7,12 39,29f.

Aristokratismus
D 6,13 11,43 13,3.

Arminianer
D 61,37f.

arrivierte Klassen
E 75,38 82,37.

Artefakt
G 72,22.

Artikulation
F 106,41f.

Artikuliertheit
A 25,34f. 35,22ff. 41,38 59,28.

Arzt
G 7,10 35,38 40,30

asketisch
F 106,37.
G 56,6 64,20.

Atheismus
B 28,3.

Atomismus
D bei Hobbes 66,41 71,13, bei Rousseau 81,5 104,19, bei Fichte 150,38.
G 78,17.

Auffassen, Aufnahme
G 27,32 28,8f. 33,4f. 35,32.

Aufklärung
D 87,41 94,16 104,20 109,33 121,34 183,21.
E 9,28 14,33 19,31 21,3 24,28 59,24.
G 61,19.

Aufstieg (und Abstieg)
E 63,36 65,30 75,19 78,9.
G 40,49 62,25f.

Ausbalancierung
F 74,33.

Ausdruck
F 113,37 120,19f. 122,15 132,81.

Auseinandersetzung
F A. mit Um- und Mitwelt 38,26 41,38 82,36.
G A. der Weltkulturvölker 69,5 80,13.

Ausgliederung
B 59,23; A.s-ordnung der Gesellschaft 74ff. 109,28 133,9 141,31 144,14 184,18.
G 27,35.

Auswahl, wählen
F 93,36f. 101,14f.

Automatismus
E A. der Wirtschaft 103,13.
G A. der Maschine 53,6f.

Autonomie
B A. der Moral 26,33 34,5 134,33 158,19.
C A. des Individuums 6,16.
D A. des Geistes 75,1; A. des Willens bei Kant 98,32; sittliche A. bei Hegel 162,19f.
E Kultur-A. 74,5; Wirtschafts-A. 74,34.
G A. der Kulturgebiete 41,40, der Arbeit 53,37.

Autorität, autoritär
E a.e Gleichung 64,41f.; Stufenfolge der A. 66,21; A.en-forschung 71,20; Wandel der A. 77,19; A. bei Vico 82,1; A. des Staates 88,40f. 103,23 129,19 137,29.

Bauer
G 7,9 35,38 40,22 50,27.

bedeutsam, Bedeutsamkeit
F 94,4; Satz der B.keit 98,39 101,23f. 107,36 130,29 133,33.
G 29,2 31,20 32,43.

Bedeutungsentleerung
A 53,6 61,24f. 64,31ff. 78,1f. 81,26f.

Bedeutungserfüllung
A 61,24ff. 78,1f. 81,28f. 96,4 99,33. Teilweise B. 69,16ff.; B.s-gehalt 82,10; B.s-wandel 96,13ff.

Bedürfnis
E System der B.se 135,28; Deckung der B.se 136,8.
G B.-befriedigung 6,10 25,41 48,24 74,37.

Begriff
A 73,35f. 109,6.
G 15,41 19,40 20,16.

Beruf
E B.s-system 32,28f. 39,18 49,11 124,38; B.s-begriff 34,28f. 48,33f. 51,21; B.s-haltung 34,8; B.s-gruppen 39,8 53,31; Einheit der B.e 134,37ff.; B.s-gliederung 135,43; B.-stände 143,5.

Beschleunigung
G 16,23 19,41.
Besitz
E B. und Arbeit 76,24 91,15.
G 63,45f.
Bewährung
F 83,12 98,22.
Bewegung
A 20,9 27,12 36,35 86,44ff. 94,26f.
E geschichtliche B. 9,25 77,2.
G B.s-vorgang 18,36f.; vollkommenste B. 19,24; Ursache der B. 19,43; B.s-tatsache 20,40; s. Kultur-B.
Bewußtsein
B B. überhaupt 34,18 71,19.
E Kultur-b. 58,2f. 143,13.
F 91,24; Horizont des B.s 110,27; B.s-haltung 120,41.
G B. des Kulturproblems der Technik 7,43; Lebensvorgang des B.s 27,34; B.s-sphären 44,34 48,17.
Bezeichnung
A 34,4f. 38,3 63,1 82,32ff. 95,35f.
Bildkomponente
A 96,13f.
biologisch
E Gesellschaft als b. Organismus 93,31.
F b.es Geschehen 19,27.
G 73,7.
biologisch-naturalistisch
E 8,36.
F 34,22.
biologistisch
E 123,37.
G 32,8.
Blickeinsendung
F 106,34.
Böse, das
B in Hegels Rechtsphilosophie 46,42 117,25f.
E 8,32.
Bolschewismus
E 103,31f.
Brüderlichkeit
B 26,37.
Bürger bourgeois, citoyen
D 76,24 80,10 82,3 86,35 101,45 103,23 153,12 164,47f. 181,19f.
E 19,38 49,36 72,31 75,19 78,10 82,36f.
G 62,42f.

Cäsaropapismus
D 42,19.

characteristica universalis
A 10,11.
charisma
D 41,37.
E 46,13 52,34.
civilisation s. Zivilisation
E 18,35.
civitas dei
D 35,4ff.
contrat social
D 81,20ff. 88,17.
corpus Christi
D bei Paulus 33,42f., bei Augustin 41,46, bei Thomas 45,42, bei Dante 48,12.
corpus christianum
D bei Thomas 46,20.
culture
E 19,16.

Dampf
G D.-kondensation 10,15 11,17 12,10, D.-gesetze 11,19, D.-versuche 11,27, D.-arbeit 10,40 12,28 14,13.
Dampfmaschine
G -Bedeutung 8,21; -Erfindung 9,38ff.; -Industrie 12,39; -entwicklung 21,12; Präzisions-d. 22,18; Expansions-d. 22,30.
Dampfturbine
G 9,11 20,21.
Definition
A 90,10ff.
deiktisch
A 82,32 95,35.
Deismus
E 15,39.
Demokratie, demokratisch
D 73,27 75,36; D. und Republik 84,36f.
G 63,46f.
Determinismus
E 74,39 129,19.
Diairesis
A 79,20f.
Dialektik, dialektisch
A 3,31 112,10.
B 39f.
C 33,24f.
D 149,28 172,44 175,29f. 177,23f. 179,35.
E 8,35 40,20 112,24 118,38f.; D. des Kulturganzen 121,1ff.; Kultur als

Realdialektik 129,16 146,3f.; D. Hegels 130,30.
G D. des Mittels 43,9.
Dienst
E 34,29 49,15.
G D.-wert 25,9 54,53 56,23.
Dieselmotor
G 20,22f.
Ding an sich
B 31,3.
G 47,17 49,2.
Distanz
F 59,25 99,32 106,30 116,1.
Disziplin
E 30,3 138,4 143,4.
Dreistadiengesetz
E 17,40 39,43 79,24f.
Dynamik, dynamisch
E D. und Statik 45,29 77,28.
F D. der Geschichtskörper 7,35; d.es Moment 19,34; d.er Schwung 30,11; d.e Möglichkeit 125,28; d.-vitales Weltbild 149,13.

école polytechnique
G 21,23.
Egoismus
C E. und Eudämonismus 43,11f.
D E. des Staates 58,30, bei Hobbes 67,36 69,10 76,44, bei Rousseau 81,6ff.
Ehe
B E. bei Kant 33,88; E. als Gezweiung 101,11 103,12.
C 79,17.
D 22,27.
Ehre
F 147,18.
Eigennutz
B 15,43 27,27 56,11 177,5.
D 71,15.
Eigentum
D 68,32 77,2 117,21 163,34 188,9.
Einbildungskraft
F 105,24.
Einfall
F 44,15 83,1.
Einfluß, Beeinflussung
F 16,21 31,16 116,43.
Eingebung
B in der Pneumatologie 62,11 68,5 77,32.
Eingegliedertheit
B E. als Gliedhaftigkeit 136,6.
G 52,16 55,12 58,34 78,11.
Einheit
E Kultur-e. 38,34 60,26 134,36 137,41 145,36.
G beharrende E. 17,17 19,7f.; E.s-begriff 20,1; E. der Persönlichkeit 29,47f., der Kulturbewegung 30,5 33,24f. 57,34 79,40, des Seelischen 30,17, der Totalität 33,22 41,44; Gesamt-e. 34,3 37,17; E. der Grundfunktionen 35,35 39,41.
Einstellung
F 42,5 51,24 94,7.
Elektrodynamik
G 21,3.
emotional
F 121,10 129,46 139,9f.
Empirismus
B 23f.; Gesellschaftslehre des E. 51,33f. 158,17.
Energetik energetisch
G 13,26 15,26 16,18ff.; I. Hauptsatz 16,1 17,43, II. Hauptsatz 16,3 17,48; e.e Bezugseinheit 60,7.
Energie
G E.-verwertung 8,26 59,7, -übertragung 9,9, -prozeß 10,40, -begriff 15,41 20,16, -faktoren 15,46f., -gesetze 16,1f. 18,1, -system 20,20.
Entdeckung
F 16,4 21,4.
Entelechie
C 47,41f. 49,5ff.
Entfaltung
F 81,14 83,11 139,19.
Entlehnung
F 24,1.
Entropie
G 18,8 20,12.
Entscheidung
F 64,42f. 69,9 83,40f. 101,21f. 141,17 145,30.
E 129,15.
G 23,35 79,24.
Entwicklung
C 47,12f.
E 13,13f. 15,41; E.s-schema der Kultur 67,28; E.-lehre des Sozialismus 95,30.
F Sich entwickeln 12,35; E. als Mittel 13,21 14,41 18,14; e.s-geschichtlich

18,13; E.s-begriff 19,1 20,37f.; aktive und passive psychische E. 28,40; E.s-anlage 30,7.
G 29,44f.
Erfinder, Erfindung
G 11,38 12,23 13,15 14,21 23,13 26,7 40,33 47,16 49,24.
Erinnerung
F 70,18f.
Erlebnis, erlebt, gelebt
F e.e Lagen 44,34f.; E.-horizont 83,2 93,39; e.e Welt 85,18 87,15 134,10 140,20.
Erziehung
B 100,14; Staat als E.anstalt 36,20.
C E.s-recht 79,4.
D 7,14f. 11,24 16,26 18,16 20,40.
F 146,2; nationalpolitische E. 147,38.
Eschatologie
D 31,40 70,9.
Ethos (Ethik, ethisch)
G 32,41 46,1ff. 57,30f.
Eudämonismus
B 26,28f.
C 10,41f.; Prinzip des E. 40,30ff.; E. und Egoismus 43,11f.
Europa, europäisch
G 63,26 66,47f. 68,25 69,20 80,17.
Evolutionismus
C 45,20 47,12ff.
E E. und Konstanz 127,16.
F 24,1.
Existenz, existenziell, existenzial
F 100,43 102,5 109,16 129,46 132,8f. 137,39 139,8.
Expansion
F 26,7.
G 12,1 22,30.

Faktoren
E Kultur-f. 52,15 71,44f. 77,4 132,36.
F historische F. 113,1 116,21f., individuelle und kollektive F. 113,29.
G Energie-f. 15,46f.; Kultur-f. 41,41.
Familie
B 101,10 103,12.
D 21,4f. 164,28.
Faschismus
E 104,36f.
Fatalismus, Fatum
E 49,23 53,12.
Fehlausgliederung
B 117,12f.
Feld (bei Verben)
A 88,40f.
final, Finalität
G 31,18 42,10 71,13f. 73,28f. 77,25.
Flektierende Sprachen
A 59,9f.
Form, formal
F Seins-f. 5,23; größte F. 53,21; F.ung 54,11; Vorf. 125,10; F.-stoff-schema 127,8.
G 31,20 47,10 48,43 77,24 77,38.
Forschung, Erforschung
G 6,5 11,3 13,1 20,40 24,22 26,7 39,39 40,24.
Fortschritt
C F. innerhalb der Weltgeschichte 54,23f.
E 12,39f. 14,19 18,37 25,35 79,22f. 83,6 125,1 129,26.
F 13,42 19,11 29,44.
Französische Sprachphilosophie
A 13,25f.
Freihandelsrichtung
B 11,39.
Freiheit
B 10,42 26,14; F. in Hegels Philosophie 42,30f. F. des Willens 153,33; Vielheit der F. 154,45.
D Fehlen der F. bei Spinoza 73,18f.; F. bei Milton 75,9f.; F. und Staatsgedanke 75,42f., bei Montesquieu 78,34ff., bei Rousseau 81,41f., bei Kant 97,8ff.; Natur und F. 99,10f.; F. und Willkür 100,26f.; F. bei Fichte 111,7ff. 126,40 129,45, bei Schelling 133,26ff., bei Hegel 151,8; verwirklichte F. 161,4f.; höchste F. 168,30.
E 79,11 87,30f. 89,42 133,23 143,11.
F 100,42.
G 56,25.
Freirechtsschule
C 16,34f.
fruitio dei
D 47,9 49,40.
Fruktifizierung
F 50,13.
Führer, führen
B F. als Vorbild 163,4ff.
D 26,19f. 39,44 41,25.
E 49,14 52,34; F.-staat 104,38f.; F.-gruppe 133,33; F.-bild 139,5.
F 68,23 147,15.

Funktionskreise
F 92,5 100,9.

Gabelung
F 84,17.
Ganzheit
B 12,42 13,36 70,13 73,25 79,25 100,30 139,11.
C G.s-faktoren 50,6f. 52,27f.
D Weltg. und Staat 17,18f.; G. bei Fichte 122,27.
E ontische G. 130,36; Stufen der G. 131,3; G.s-schau 130,39f.; Wille zum G. 142,28; G.s-bild 143,20; s. Kultur-G.
G 42,12 48,33 54,4 61,3 74,18 78,24.
Ganzheitslehre
B 7,17 9,11.
D G. des Staats 17,13f.
Gebärde, Geste
A 30,1 44,36 86,1ff.
Gefühl
A 30,32 44,24 76,20 87,30 90,15f. 93,33ff.
G 29,2 33,4.
Gegenstand, Gegenständlichkeit
B 29,37 77,4 82,3.
F geschichtliche G. 36,7.
G 44,27 76,18.
Geist
B Hegels Philosophie des G. es 42,26ff.; subjektiver G. 60ff.; G. und Sinnlichkeit 64,20; objektiver G. 69,14ff. 151,7; schaffender G. 82,3; G.-ursprüngliches 83,22 151,3; Schöpfergeist 159f.
D G.es-freiheit 68,36 74,28; Reich des G.es 95,6ff.; Selbstverwirklichung des G.es bei Hegel 146,27ff.; objektiver und absoluter G. in Hegels System 170,9; individueller und allgemeiner G. 173,44.
E G.- und Natur-gesetz 123,32; G.eswissenschaften 126,35f. 129,12.
F G.es-geschichte 7,4; G.es-wissenschaften vergleichende 22,33, systematische 23,17; „begeistert" 116,6; „eines G.es" 150,15.
G absoluter G. 30,45; objektiver G. 45,23; G. und Natur 73,37f.; Menschen-G. 80,2.

gelten
F 27,21.
Gemeinschaft
B 70,23 73,5.
D 11,11f. 20,34f. 22,6f. 25,24 34,15 38,33 46,4 67,29 71,15 81,21 107,38 110,4 113,28 115,29 120,25 128,14 141,5 148,3 151,25 161,11 168,29 187,25.
E 131,24 144,20.
F 16,27; G.s-bildende Funktion 73,24 79,31; G.s-formen 75,34; Individuum und G. 113,28; nationale G. 146,19.
G 35,27 57,11f. 60,19 67,12 78,12.
Gemeinsinn
E 106,25.
Generalregulativ
G 61,53.
Generation
E G.en-lehre 43,45 46,29.
F 119,42; G.en-lehre 39,29 131,46.
Genius, Genie
A 102,38.
E G. des Volkes 13,46; Geniokratie 86,20 105,32.
F 53,16.
G 23,21 49,28.
Genossenschaft
B 13,13.
D 46,1.
Geöffnetsein
F 94,11.
Gerechtigkeit
B 13,40 17,12; objektive G. 136,23; 158,8.
C Begriff der G. 66,16f.
D G. als Grundproblem der Staatsphilosophie 9,32f. 20,31 24,32 28,30; G. als alttestamentliche Forderung 30,22f.; G. bei Augustin 39,2f., bei Thomas 45,33, bei Dante 49,26, bei Machiavelli 57,36, bei Bodin 60,17, bei Hobbes 69,21, bei Rousseau 83,5f.
E soziale G. 48,33f. 143,8.
Geschichte
E G.s-bewußtsein 21,16; G.s-schreibung 38,31; G.s-körper 40,48 58,33; G. als Vergangenheit 21,13; G.s-metaphysik 73,10; G.s-materialismus 73,11; G.s-theologie 109,18f. 112,24f. G.s-logik 122,9.

F G.s-körper 7,35; G.s-schreibung 4,39.
G 24,4 31,38 45,40 79,4.
s. Weltgeschichte!
geschichtlich, Geschichtlichkeit
E g.e Bewegung 9,25; Kultur als Gebiet des G.en 129,15.
F 6,21; g.e Wirklichkeit 6,52; g.er Gegenstand 36,7; 64,44f. 71,8 78,30 83,9 g.e Gesetzlichkeit 119,29 145,33.
G 31,28.
Geschichtsphilosophie, geschichtsphilosophisch
B G. Hegels 48,17.
D G. der Juden 31,15f., Augustins' 35,5ff., Fichtes 123,33ff. 128,26f., Schellings 134,1f., bei Hegel 170,23.
E G. Voltaires 13,48, Hegels 40,7 81,9, Joels 64,43; g.e Kulturanschauung 79,22ff.; existenzielle G. 146,40f.
F Lit. zur G. 4,20; materiale und formale G. 5,20f. 6,7; Metaphysische Systeme der G. 11,1ff.; naturalistische G. 30,4.
G G. der Technik 43,2 58,20 62,8ff.; g.er Weltsinn der Technik 66,43f. 69,32f.
Gesellschaft
B Schöpfungsgedanken der G. 115,32.
D G.'s-vertrag 85,6ff.
E G.s-prozeß 40,47; Entdeckung der G. 80,15.
F 10,16; G.s-körper 38,25; G.s-lehre 85,26.
G 28,29 34,5 39,39 45,40 58,7.
Gesellschaftsphilosophie
B G. im System der Wissenschaften 157,6f.
Gesetz
D G. bei Hobbes 69,7, bei Spinoza 73,12, bei Milton 75,43, bei Montesquieu 79,47, bei Rousseau 87,4f.
E Kultur-g.e 17,1 29,13 62,2f. 123,32 125,28, 129,17.
F historische G.e 30,1; G.lichkeit 36,35 37,11; sachliche G.e 64,34.
G zahlenmäßige G.e 11,20 13,2 15,21; Keplers G. 18,39f.; Energie-G. 16,1f. 18,1f. 20,20; G.es-wissenschaften 31,12f.
Gesetzgeber
C 69,32f.
D 76,5f. 103,24.
Gestalt, Gestaltung
A G.-begriff 18,3ff. 44,42f.; G.-optimum 19,9; G.-produktion 19,17; G.-variabilität 18,49f.
B G.-wandel und Vorrang 76,25 78,30.
D Staat als G. 152,36 155,30.
E G.ungs-wille 12,36; G.-forschung 123,10.
G Werk-g.ung 24,28 26,7 27,32 31,20 32,43f. 42,11 68,6 74,10 77,23f.
Gewalt
D bei Rousseau 81,11; G.en-teilung 77,10 79,12.
Gewissen
B 134,16 141,26.
C 38,1f.
D 75,33 164,24.
E 128,33.
F 100,38 133,24.
Gewissensfreiheit
D 54,20.
Gewohnheit
F 40,30.
Gezweiung
B 13,3 15,22 63,7 115,25 124,34 136,3 144,26.
Glaube
B 61,25 82,20.
Gleichgewicht (Gleichmaß)
G 33,17f. 37,1 39,48 40,10 41,33 50,6 56,41 58,39.
Gleichung
E soziale, persönliche, nationale, epochale, kulturelle G. 57,3.
G Mechanische Grund-g. 16,24 20,3; energetische Grund.g. 20,15; begriffliche G. 76,24.
Gliederung
A 29,37.
Glück
C 37,39f. 39,42 41,10f.; transzendentes G. 44,15ff.
G s. Schaffens-g.
Gnade
D G. und Natur bei Augustin 35,35f.; G.-nweihe 41,37.
gnoseologisch F 7,16.
Gotteslehre
B bei Hegel 43,36; Gott als höchstes Gut 125,7 148,17 151,29.
D G. Fichtes 121,4.
E Werdender Gott 24,44.

Gottesreich
D 32,4f. 48,11 70,7 74,5 85,43f.
E 60,3 144,20.
Grammatik
A 67,22.
Grammatikalisation
A 55,3ff.
Grenzfall
F 83,44.
G 14,37 18,11.
Grenznutzenschule
B 11,40 179,3.
Grenzsetzung
G 20,18 23,32 61,7 79,19.
Gründer
F 17,10 66,30.
Grund Begründung
G 31,19 32,42.
Grundbedeutung
A 84,4ff. 87,15 94,27.
Gruppe
F 5,15 38,17 82,37.
Gut
B das ursprüngliche G. 122,17f.; höchstes G. 125,7 148,24; Heilsg. 126,18f.; wirtschaftliches G. 129,16f.; Gütertafel 143,16f.; Güterlehre 143,9ff.
Gymnastik
D 11,32.

Haltung
B 140,25.
F 44,4 47,15f. 55,5 64,44f. 70,12; öffentliche H. 70,38 83,3f. 115,45ff. 133,4 139,16f. 145,12.
Handeln
B H. und Wollen 64,27f., 93,18; H. und Geistiges 91,15f., H. und Schauen 92,37f.; ausbrechendes H. 94,10; Arten des H. 94,24ff.; veranstaltendes H. 95,33f.; Ursprung des H. 188,9.
C oberste H.-prinzipien 59,15f.
D H.-beziehungen bei Hobbes 67,3.
F Formen des H. 39,41 42,2 44,1ff.; Entscheidungscharakter des H. 64,42f. 87,13 101,2.
G 24,24 36,5 72,11.
Handlung
F 82,38 84,6 102,3 139,15f.
Handwerker, Handwerk
G 7,9 8,15 40,35 50,27.
haptisch-optisch
F 102,42.
Heiligkeit
B H. und Heldentum 148,36f.
Heilsgut
B 126,18f. 140,6 150,28.
Heldentum, Heroismus
B 148,36f.
E 105,30.
Heteronomie
B H. des Rechts 26,33 34,5 134,33 158,19.
Hingebung
B 136,5f.
G 52,25.
Historik
F 3,36 5,24 7,10.
Historisch
F 6,13; Historie und h. 6,52 70,18; h. Individuelles 27,19; h.e Namen 26,28; h.e Selbigkeit 27,2; h.e Gesetze 30,1; h.e Faktoren 113,1 116,21; h.es Schema 123,17; h.e Kräfte 149,42.
E h.e Situation 133,23.
Historismus
F 5,7 27,42.

Ich
B I. an sich 35,8; absolutes I. 36,11.
C individuelles, universelles und kollektives I. 41,25f.
D I.heit bei Fichte 109,18ff.
G I.-verwirklichung 52,28.
Idealismus
B objektiver I. 39,19.
D transzendentaler I. 95,1ff. 171,27ff.; sozialer I. 185,1.
E objektiver I. 44,28, subjektiver I. 44,22.
F 68,20f.
idealistisch
F i.eEntwicklungsauffassung 11,25 69,3.
G i.e Technik 59,14
Ideation
F 100,20.
Idee
B I.n-lehre 16,19f.; Herabsteigen der I. 19,27; I. und Geisteslehre 67,43ff.; Ideenwelt 68,17 70,20.
F 17,6 23,10.
ideell
F i.es Moment 11,6.

Identität
D 131,2f. 149,33.
E 126,48.
G 73,38 76,14.
Ideologie ideologisch
E 15,12; I.-forschung 5,24 49,24ff. Kritik der I.n 49,26; I.-begriff 50,45; i.e Axiomatik 54,5; Unterdrückten-I. 54,7; i.e Thesen 74,3; Träger der I. 140,14; Klassen-I. 141,27.
F 117,33.
G 62,16.
Immoralismus
D 56,43 58,29.
Imperialismus
D 23,21 27,33f.
E 91,43 99,27f. 103,17.
Imperium
D I. Roms 30,4, Karls des Großen 41,20, im Mittelalter 45,1f.; Sturz des I. 49,45.
Indifferenz
F 94,12 96,11 107,11.
Individualethik
B 33,26 56,4.
C I. und Eudämonismus 41,10ff.
D I. bei Schleiermacher 142,28f., bei Hegel 152,9.
Individualismus
B 9,31ff.; sozialphilos. Standpunkt des I. 55f.; I. bei Kant 33,26 135,20.
C 6,16 8,40.
D I. der Rechtsauffassung 8,7f.; I. bei Aristoteles 22,40 25,12; in der neueren Zeit 53,2 58,11 65,17 71,35 80,11ff. 83,41f. 115,43f. 138,31 142,28 171,43f.
E I. und Universalismus 63,41 67,37.
G 78,17.
Individualität
F historische I. 26,22f.; (romantischer) I.-begriff 33,10 34,5.
Individuationis principium
C 44,7 50,32 58,43.
industriell, Industrie
G 7,42 53,5 57,27f. 59,13 64,33.
Individuum
C I. bei Rousseau 6,16.
D I. und Staat 53,2; I. bei Grotius 65,2, bei Hobbes 71,10, bei Rousseau 83,41f., bei Kant 107,38, bei Fichte 113,18f. 113,18f. 119,46 122,36, bei Schlegel 138,10; I. und Gemeinschaft bei Hegel 168,26f.
F I. und Gemeinschaft 113,28.
Ingenieur (Techniker)
G 40,27 49,30.
Institutionen
E s. Lebensmächte
intellectus
B i. agens 60,28.
E i. archetypus 129,1.
G 30,21.
„Intelligenz"
E 139,31f. 142,12.
Intelligibel
B i.e Ganzheiten 49,12.
D 98,39.
Intensität
F I.s-grad 105,29.
Interesse, interessant
F 93,23f. 96,25f. 101,41.
G I.n-gemeinschaft 56,24.
irrational
F i.es Moment 36,25.
isotherm
G 14,43.
ius civile
D 28,39.
ius gentium
D 28,40.

Kaiser
D K.-kult 30,7 32,44 51,11; K.-tum Karls 41,14, Friedrichs II. 44,31, bei Dante 47,37.
Kälte
G K.-pol 14,27 16,42f.; K.-maschine 22,35; K.-technik 22,36f.
Kalorimetrie
G 16,13f.
Kampf, erkämpft
E ständische K.e 56,20; Klassenk.e 91,40; K. ums Dasein 93,25.
F 110,3 e.e Welten 99,11ff. 111,35.
Kapitalismus, kapitalistisch
E 74,33 90,15.
G 9,16 25,6 54,33 57,28f. 60,25 64,32.
Katastrophenlehre
E 44,41 90,32 95,42 103,16.
Kategorien
B 29,19 59,22.
G 20,22 47,14.

Kategorischer Imperativ
B 32,26.
D 104,26.
Kausal, Kausalität
F 114,12 116,12 119,1.
G 20,23 31,17 42,10 71,13f. 73,14f. 77,25.
Kenningar
A 104,23.
Kirche
D K. bei Paulus 33,32f., bei Augustin 36,43ff., bei Gregor VII. 43,40f.; K.-nstaatlichkeit 44,14; K. bei Hobbes 70,29; K. und Staat bei Spinoza 74,2, bei Locke 77,31, bei Hegel 170,48f.
E K.n-begriff 12,10.
Klang
A 14,11 23,29f. 35,37f. 40,15 64,36f. 92,27ff. 102,14f. 107,39 114,4.
Klasse
E Kl.n-staat 49,17; Kl.n-vorurteile 49,26f. 51,40f. 53,28ff. 75,20f.; Normaltyp der Kl.-v. 56,1; Kl.n-bewußtsein 54,23; Bürgerkl. 75,19 78,15; Arbeiterkl. 76,27; Kl.-kampf 91,40.
F 118,23.
G K.n- (Standes-) Vorurteile 62,26f.
Können
G K., Wissen, Wollen 24,21 25,39 48,26.
kognitiv
F 114,14.
kollektivistisch
G 64,2.
Kommunismus
D 12,17 103,36.
Kompromiß
F 48,31.
Konkretheit
F 49,9 133,7.
Konstanz
E K. und Evolutionismus 127,16.
F 14,30.
G 68,15.
Konstruktion, konstruktiv
G organische K. 68,12; k.e Daseinsseite 77,31.
Konversionenlehre
E 14,14.
Korrelation
F K. von Mensch und Welt 86,35f.; K. von Kulturschwelle und Lebensstil 104,39.
kosmisch
G 71,5 73,1 76,7 77,19f.
Kräfte
F geistige K. 38,46.
Kreisprozeß
G 14,38 15,20 18,23.
Krieg
D K. bei Grotius 63,17, bei Hobbes 67,23, bei Montesquieu 78,13, bei Kant 106,4f. bei Fichte 128,24, bei Hegel 169,37.
G K.s-technik 68,40.
Krisentheorie
E 91,29f.
Kult
G K. und Technik 25,49 36,35 41,13 42,32.
Kultur
B 90,8 153,31.
E K.-anlage 11,3; K.-kritik 3,13 5,12 8,43 39,31 51,13 42,3ff. 95,26f. 109,42 129,25; K.-kunde vergleichende 3,34 6,4 58,1ff., Regeln der 64,11 65,29 67,29; K.-entwicklungsschema 67,28; K.-faktoren 52,15 71,44f. 77,4 132,36; K.-willen 6,37f. 60,33; K.-richtung 139,29ff.; K.-synthese 39,20 49,13; K.-politik 7,22; K.-tragödie 45,38; K.-autonomie 74,5; K.-metaphysik 127,29; K.-regelmäßigkeit 130,24f.; K.-tradition 137,20ff.; K.-Gleichgewicht 145,48; Volks-k. 16,40 24,33 32,41 60,17; Welt-k. 32,41 59,13f.; Durchschnitts- und Ideal-k. 61,4; Kultiviertheit 11,25 27,33.
F K.-analytik 7,34; K.-körper 36,14 123,21; K.en als Lebensstile 37,34ff. 70,5 77,16 83,23 139,21f. K.-zweige, -funktionen, -ganzheiten 39,2; K.-zyklen 39,20; K.-verfall 39,20; Sonderk. 39,25; K.-zeitalter 55,37; K.-gebiete 64,34; K.-schwelle 104,7.
G K.-krise 8,2, -entscheidung 23,35 79,24, -möglichkeit 27,38 69,2 79,2, -aufgabe 37,44 43,24 66,33f. 68,22f., -erfüllung 34,30 39,8f. 47,48f. 49,9 51,11 65,32, -System 28,35 39,44 45,31 55,12 62,4 78,33 79,26; K. der Gegenwart 34,1; K.-einheit s. Einheit, K.-struktur s. Struktur!
Kulturablauf (-bewegung, -gang, -wandlung)

E 8,15 12,43 43,10ff. 45,28 47,36f. 61,1ff. 77,3 81,46 124,46 134,13.
G 29,41 33,25 41,38 62,4 66,30f. 68,25.

Kulturanschauungen
E Typologie der K. 4,33 68,38ff.; Relativismus der K. 57,39; Axiome der K. 70,29; geschichtsphilosophische K. 79,22ff., geschichtstheologische 109,16ff., soziologische 90,7ff., staatsphilosophische 82,28ff. 101,5ff., staatstheoretische 105,4 113,33ff.

Kulturbegriff
E 4,16 9,4ff., subjektiver 9,11, objektiver 9,22 11,37, intellektualistischer 10,2, gesellschaftlicher 10,15, pädagogischer 10,39, künstlerischer 10,44, politischer 10,48, religiöser 10,52, persönlicher 11,3, gesamter 13,16, systematischer 16,33 20,44, poetischer 20,44f. 81,30, ethischer 26,24f., moralischer 27,16, lebendiger 33,26, K. und Natur-b. 17,14 20,37; K. Herders 21,1ff., Kants 26,22ff., Fichtes 85,2.

Kulturbewußtsein
E 58,2f. 143,13.
G 62,13 67,14 79,44.

Kulturfunktion
G 6,33 7,16 25,22 34,10ff. 36,2 38,2f. 41,4 46,7 58,34 66,31.

Kulturganzes (-Totalität)
E 4,14 6,34 7,34f. 33,46f. 68,9 77,39; Dialektik des K. 121,1ff.; Bewußtmachung des K. 142,38 143,38f.
F 39,13.
G 4,10 7,18 25,22 32,42 34,24f. 36,42 41,41 43,25 45,8 48,8 55,7 65,23 67,20.

Kulturgesetze
E 17,1 62,2f. 125,28; K. Kants 29,13.

Kulturideal (-ziel)
E 6,40 8,1 17,49f. 49,10 53,36 71,12 115,5 124,18 142,1ff. 148,6.
G 37,3 41,7 43,25 57,34 79,2.

Kulturkreislehre
F 5,3 24,1 33,6 38,38 139,40.

Kulturphilosophie
E universale K. 19,10, freie 71,36, kritische 146,18f.; Methoden der K. 31,19ff.
G 3,12 4,26 7,21 27,29 31,9 44,17 46,28 62,8.

Kulturproblem
E 125,22.
G K. der Technik 7,32f. 69,3.

Kulturprozeß
E 41,4 62,1 131,47 145,29.
G 30,5 33,32f. 40,49 55,12f. 58,24 65,26f. 69,14 79,26.

Kulturseele
E 41,4 47,2 58,42 66,19 132,28.
F 38,37.
G 39,18 45,40.

Kultursoziologie
E 5,3 18,11 36,1ff. 40,35f.; Regeln der K. 54,6 56,41 122,34.
F 4,53 7,40.
G 42,23 45,42.

Kulturwissenschaft
E 58,30 122,8ff.
F 144,23.
G 31,9.

Kunst, Künstler
B 78,21f.
C 59,32f.
F K.-wollen 95,23.
G 29,9 33,4f. 36,31 39,28f. 57,3 74,20 75,36f.

Kunsthandwerk
G 7,11 39,29f.

Lage
F 44,2 47,41 49,40 51,7 51,41 53,5 69,11 83,1 114,16 135,3 138,31f. 149,21.

Landschaft
F L. und Stämme 39,31.

Lautgeste
A 26,32f. 93,29.

Leben
B L.s-kunst 66,23.
E L.s-kreis 34,29; L.s-mächte 36,20f. 38,15 41,16 49,12 71,21 135,21f. 144,43f.
F L.s-gestaltung 5,15 53,40; L.s-zusammenhang 10,30-11,9 19,31 23,10 33,18 L.s-philosophie 34,16 36,13; partikuläres L. 38,2; L.s-form 40,30 84,10 120,42; L.s-einstellung 42,5; L.s-erfahrung 42,12 L.s-kämpfe 68,44 70,35; Schema des produktiven L. 69,12; L.s-führung 85,20; L.s-bezüge 109,6; L.s-systeme 111,9; L.wollen 134,17.

G L.s-leistung 28,41; L.s-einheit 37,11; L.s-arbeit 38,34.
Lebensstile
F 37,34ff. 41,57 46,26 55,30 80,12 82,32f. 84,21ff. 104,39 117,40 139,18 145,35.
Legalität
C 65,33.
D 99,41.
Legitimität
E 111,15 117,6 138,24.
Leib-Seele-problem
A 10,24 111,6
Leiden
B Fruchtbarkeit des L.s 155,8f.
Levellers
D 76,17.
lex aeterna
B 21,27.
D 62,28.
E 128,27.
lex humana
B 21,21.
Liberalismus
D Montesquieu als Führer des L. 80,10; L. bei Fichte 116,41f.
E 86,44f. 89,6 90,20 92,1ff.
Liebe
B 138,26f.
C 58,2f.
D 22,20.
List
F L. des Kulturprozesses 37,25.
Lösung
F 74,29.
Logik
A 6,29 67,20 71,40 73,34ff. 109,3.
F Geschichtsl. 3,37; log. Struktur 12,15.
Logos
A 3,19 12,38 32,44 36,24 79,19 114,17.
G 32,41.
Logoswissenschaften
E 122,21 128,20 131,14 148,13.
G 31,12.

Macchiavellismus
B 11,8.
D 56,43.
Macht
D Staatsm. bei Hobbes 69,22; M. und Recht 69,29 72,10; M. der Natur bei Spinoza 73,1; M. des Weltgeschehens bei Montesquieu 80,14.
G M.-trieb 42,46.
Mäßigkeit
B 145,8 147,40.
Magdeburger Zenturiatoren
E 13,41.
Magier, Magie
G 35,39f. 40,38f.
Marxismus
D 175ff.
G 60,25f.
Maschine
B M.n-theorie 24,24.
G s. Dampf-m.; Explosions-m. 9,6 10,10 14,9; Kolben-m. 9,10 22,20; Wasserkraft-m. 8,30f.; Wärmekraft-m. (s. d.!) 8; Werkzeug-m. 9,1; atmosphärische M. 10,2f.; Hochdruck-Heißdampf-m. 14,9 22,21; M.-wissenschaft 21,32f.; Kälte-m. 22,36; M. und Organismus 72,23.
Maschinentechnik
G 6,29f. 8,12ff. 23,29 24,11 26,4 53,2 54,3 63,9 67,38f. 79,8.
Maßstab, Maß
F 58,2f. 88,12 91,3.
G 46,16 49,13f.
Materialismus, materialistisch
B 40,42; Geschichtsauffassung des M. 151,43; Wirtschaftsauffassung des M. 169,5.
D bei Hobbes 70,3, bei Feuerbach 174,11.
E ökonomischer M. 53,42; m.e Weltanschauung 74,32; historischer M. 104,28.
G 61,19 64,41.
Mechanik
G 13,17 18,35f. 21,27 63,6.
Mechanismus, mechanistisch
D bei Hobbes 66,41.
E 16,19 131,40.
F 37,14 42,8.
G 23,39 53,18 57,27f. 71,30 73,13f. 78,5.
Medium
F 60,35 62,9 63,11f. 67,28.
Mehrheitswille
D 82,40ff. 116,24.
Melodie
A 24,28f. 30,12.

melos
A 32,43.
memoria
G 30,21.
Mensch
E 24,17 29,27 126,50 142,4.
F M.-sein 6,17; vergleichende M.heitswissenschaft 28,13; M. und Tier 99,13f. 130,14.
G 23,25 35,12 53,15.
Menschenrechte
D 76,23 81,42 84,26 88,19.
Menschheit
B 107,36f.
E Geschichte der M. 24,8f. 28,5; Solidarität der M. 124,28.
G 35,20 68,35 M.s-kultur 69,30 79,14.
Mentalität
F 117,30.
Merkantilismus
B 172,29f.
Merkwelt
F 91,44.
G 28,21 32,31f. 35,37.
Metapher
A 96,17ff. 104,15f.
F 124,7.
Methodenmonismus
E 5,39 42,42 56,43 60,34 71,12 75,2 77,3.
Methodologie
F 5,5 7,17.
Mittel
F Entwicklung als M. 13,21.
Mittewendigkeit
B 136,19ff.
G 33,29 39,43.
Monarchie
D ethische M. 23,31 25,1f.; bei Dante 47,35; M. bei Hobbes 66,33; 77,28 169,7.
Monarchomachismus
D 54,28.
moralisch
E 27,16.
F m.e Existenz 100,43; m.e Energie 138,3.
Moralität
B in Hegels Philosophie 44,19; autonome M. 26,33 34,5 134,33 158,19.
C M. bei Kant 11,27f.; M. und Legalität 65,33f.
D M. und Legalität 99,41; M. bei Hegel 159,36 163,52f.
E 27,35.
morphologisch
G 31,18 42,11 72,4f. 74,9 77,26.
mos geometricus
D 72,7 75,4 82,32.
Musik
D 11,31.
Muttersprache
A 41,14 62,11 106,27 111,3 113,31f.
Mythus, mythologisch
G 29,8 32,41 36,16 44,43.

National
A n.e Sprachgemeinschaft 5,41 59,7 85,41 93,33 110,20f.
E N.itätenprinzip 100,46.
F N.e Charaktere 55,36 63,8; n.e Lebensstile 80,12; n.e Eigenart 146,20; n.e Gemeinschaft 146,19; n.-politische Erziehung 147,38.
Nationalstaat
D N. seit der Renaissance 53,19, bei Fichte 124,28f. 126,5f. 143,45.
F N. im dritten Reich 145,41.
G 58,34f.
Natürlich
F n.e Religion 14,2; n.e Anlage 37,8; n.e Lebenseinstellung 42,5.
Natur
D N. und Gnade bei Augustin 35,35f.; neues Verhältnis zur N. seit der Renaissance 51,25; N.-zustand bei Hobbes 67,22f.; N. und Gott 72,16f.; N. und Macht 73,1; N. und Freiheit 96,26ff.; N. und Geist 131,12.
E Herrschaft d. N. 18,27; Rousseaus N.-begriff 19,23f. 22,4 28,41; ökonomisches N.-bild 93,43; N.-wissenschaften 122,26 129,30f.; N.-gesetz 123,34.
G N.-wissenschaft 13,18 23,38f. 31,12 63,6 71,23 78,3.; N.-beherrschung 8,25 23,43 37,33 42,23 43,5 68,43; N.-philosophie 71,4f.; N.-metaphysik 76,1f.
naturalistisch Naturalismus
E 74,33 94,19 106,30 117,1 129,35.
F 30,4 34,23 69,4.
G 25,41 61,20 78,17.
Naturrecht
B 11,9 133,27 158,18.

C 5,1f. 9,23 59,8.
D 8,32f. 28,33 33,20 38,20 41,4 45,32 58,6, bei Grotius 62,2ff. 67,27 69,3 96,16f. 102,16ff. 115,25 132,28 145,22 150,30f. 163,48 183,20.
E 48,13 51,13 55,35 56,28 78,33 85,1 94,30.

„Neues"
F 12,31 21,9 35,8 96,25.

Neukantianismus
F 15,37 22,8.

Neutralisierung
F 107,43.
G 66,5.

nomos
D 6,26f.; n. und *dike* 28,19; *n.empsychos* 29,31.

Normalvolk
E 85,47.

Notwehr
D 63,38.

Normen
E 128,19f.

objektiv
F o.e Mächte 35,35.
G o.er Geist 45,23; O.-ität 74,40.

Objektivierung
A 29,37ff.
F 73,13.

Obrigkeit
D 33,24 54,14 63,40 70,21.

öffentlich
F ö.es Verhalten 40,16; ö.e Haltung 70,38.

Offenbarung
E 21,34f.
F 17,10.

Offizialismus
G 54,53 60,15.

Oikumene
D 25,25 29,1.

Ontologie
A 38,41
B 39,18 158,24.
F 5,43 6,41; Geschichts-O. 8,1ff.; O. der Einzelwissenschaften 22,38ff.; anthropologische O. 41,27.

Ordnung
E 84,15 106,26f.; öffentliche O. 137,44f. berufsständische O. 142,42.
G O.s-postulat 19,28.

Organismus
D O. und Staat 131,26ff. 139,11f.; O. und Recht 145,18.
E 93,31.
F O. des Rechts 23,41, der Sprache 23,41; 38,26.
G 72,23.

organologisch
E 131,38.
F 148,19.

Papsttum
D bei Augustin 42,11f., bei Gregor und Bonifaz 44,2, bei Dante 49,1f.

partikulär
F p.es Leben 38,2.

Pazifismus
C 32,11.
D 107,20.

Periode
E P.n-bestimmung 46,38.

perpetuum mobile
G 14,40 18,24.

Persönlichkeit
C P.s-achtung 6,20 59,1; Kollektiv-p. 72,10.
D 25,11 51,18 107,42 109,17f. 134,39f. 143,1 163,25 172,12.
E 143,15.
F 36,18; P.s-formen 120,42 126,16.
G 29,47f. 37,6 51,20f. 59,28.

Person, Personalismus
E autoritärer P. 105,29; Region des P. 129,13.
F 99,21f.

Personifikation
A 55,3.

Pflicht
B 32,32; P.lehre 87,17; 130,33ff.; P. und Tugend 134,12 150,39f.; P. und Neigung 135,3.
C 38,6f.; Heiligkeit der P. 39,23.
D 98,43f. 112,39 164,20.

Phänomenologie
E 122,42.
F 22,9.

Philologie und Sprachphilosophie
A 5,22f.

Philosophie der Technik
F 85,24.
G Entstehung der P. d. T. 7,19f.

Philosophie (-Wissenschaft -Metaphysik)
G 29,11 40,53 48,14.
Physiognomie
F 56,35f. 64,30.
Physiokraten
B 175,7.
planetarisch
G 68,21f. 80,19.
Planwirtschaft
G 59,19f.
Pneumatologie
B 60ff.
D bei Paulus 34,5, bei Augustin 41,47.
ποίησις
G 39,31.
Polarität
D P. in der Romantik 138,23f., bei Hegel 172,43.
F P. der Richtungen 145,32.
Politik
D System der P. bei Aristoteles 20,13, bei Cicero 27,43f., bei Augustin 37,41f.
politisch
D der p.e Mensch 55,11; p.er Geist 59,7; der unp.e Mensch 71,40; Eigenrecht des P.en 167,39.
G 66,21.
Potentialgefälle
G 15,12 17,6f. 20,7.
potentiell
F 100,6.
potestas
D p. indirecta 50,12; plenitudo p.is 53,12.
Praedikat
A 50,8f. 55,3ff.
Praedikation
A 78,1ff.
Prägung, geprägt, durchgeprägt
F 25,6 34,18 65,3 72,40f. 73,21 77,10 81,34 84,7 107,11 111,15 121,31 139,19 140,21 145,27; vorg.e Form 79,19.
Praesenz
A 46,9 54,26.
Pragmatismus
F 98,19.
Primat
E P. der Kultur 74,4, des Geistes 79,7, der Politik 89,20, der Wirtschaft 90,10, des Staates 99,32 103,6 106,23 119,8, des Spirituellen 144,27.
G P. der Lebensmächte 62,28f., der Technik 63,16 65,20.
Prinzipat
D 26,47f. 29,22.
Problem
F P.-geschichte 9,1 15,28; P.-zusammenhang 10,28; P.-historiker 23,27; s. Kultur-p.
produktiv
F 12,35 50,12 69,12 142,6 147,27.
G 27,38 55,26.
projektiv
F 121,39.
Proletariat, Proletarisierung
E 96,36 98,33.
G 63,35f.
Prozeß
E 131,47.
G 17,6f. 20,34 21,2; s. Kreis-p.; seelischer P. 33,15; dialektischer P. 45,3 48,32; s. Kultur-p.
Pseudometaphysik
E 8,34.
Psychologie, psychologisch
A P. und Sprachphilosophie 7,29f.
E vergleichende P. 121,35; Struktur-P. 126,23.
F p.e Gesetze 22,2; p.e Entwicklung 28,40.
G 30,15 53,29f.
Publizistik
E 39,33.
pulsierend
F p.e Handlungsfolgen 44,33f., p.e Antwortfolgen 83,2 140,28.
Pyramidenbau
G 25,49 36,35.

Rahmen, Rahmung
E R.-gesetz 67,40.
F 71,30f.
Rangordnung
E 38,37 43,32 49,18 138,39 144,1.
F 125,38.
Rasse
B 85,29.
F 5,5 39,36 41,28 120,36 135,2 143,17 146,40 148,30 149,41.
E R.n-ideologie 100,26 116,39f.
G 60,41.

Rationalistisch, Rationalität
F 14,20.
G 23,39.
Raum, räumlich
F 103,18 106,29 126,25.
Reaktionen
F 92,29 130,14.
Realisierung
G 47,20.
Realität, realistisch
F R.s-erlebnis 105,35.
Realzusammenhang
F 9,31.
Recht
C R. und Moral 60,40ff.; R. und Geltung 61,21f.; R. und Positivität 62,20ff.; R. und Sittlichkeit 64,15ff.; Moralität-Legalität 65,33f.; R. und Gerechtigkeit 66,16f.; Zwangsnatur des R.s 68,7; Grundbegriffe des R.s 69,18ff.; Verfassungs-r. 74,23ff.; Familien- und Schul-r. 79,1ff.; Vermögens-r. 81,30f.; Straf-r. 83,12ff.; Völker-r. 86,16ff.
D R.s-gefühl 6,18f.; Absolutheit des R.s 16,17; Weltrecht 29,1; römisches R.s und griechischer Geist 29,10; R. bei Grotius 59,28; R. und Macht 69,29 72,10; R. des Menschen und Bürgers 76,23 81,42 84,26 88,19; R. bei Rousseau 88,6; Vernunft-r. bei Kant 95ff.; R. als Organismus 145,18; abstraktes R. bei Hegel 162,24f. R.s-pflege 166,20; R. und Wirtschaft 185,17.
E absolutes R. 48,25; R.s-ordnung 63,8; wirkliches R. 78,33; R.s-staatsideologie 83,22f.; R.s-staatslehre 84,32; R.s-gemeinschaft 98,6; heiliges R. 128,26.
F R.s-geschichte 23,40.
Rechtslehre
B R. des Empirismus 26,6, Kants 33,35f., Hegels 44,18f.
C historische R.schule 12,41f.; Wirtschaft und R. 22,40f.
D R. und Tugendlehre bei Kant 99,36; R. Fichtes 113,25f. 128,1f.; R. der historischen Rechtsschule 144,42f.
Rechtsphilosophie
C R. Stahls 14,20, des Neukantianismus 19,30f., L. Nelsons 22,10, der Soziologie 23,38f., der Gegenwart 27,10; „reine R.theorie“ 20,22.
D R. Ciceros 28,36f., Bodins 59,28ff., Grotius' 61,33ff., Kants 97,8ff., Fichtes 113,25f., Schellings 135,28f., Schlegels 139,31f.; System der R. Hegels 160,4ff.; R. bei Marx 175,16; R. des Neukantianismus 183,22.
Rechtswissenschaft
C Aufgabe der R. 13,18f. 15,3f. 17,1f.; Strafr. 17,40f.; französische R. im 19. Jahrh. 27,26f.
D Römische R. 29,6f.
E R. und Kultur 59,41.
Rechtszwang
D 100,8f.
Reduktion
F Methode der R. 120,13ff., anthropologische R. 130,27; existenzielle R. 132,8ff.
Reflexion
A 36,6 38,42f. 112,1.
Reformation
D 53,30 75,12.
G 63,32.
Regeln
E R. der Kultursoziologie 54,6 56,41; R der Kulturvergleichung 64,11 65,29 65,45 67,29; s. Thesen!
Regierung
B 20,11.
Regimentalismus
E 51,44.
Reich
E R.s-begriff 12,5; drittes R. 16,7.
F Drittes R. 145,4ff.
s. Gottesreich!
Reinheit
B 145,14f.
G 49,13f. 55,2f. 57,33.
relevant, irrelevant
F 94,4 96,43 112,18.
Religion
B R. und Philosophie 75,24.
D R. bei Macchiavelli 57,6, bei Grotius 62,43; Antithese zur R. bei Spinoza 74,10; R. bei Rousseau 86,31f.; R.s-philosophie des jungen Hegel 148,32; R. in Hegels System 170,6.
E R.s-Soziologie 41,43 109,19f. 128,13 144,44.
G 29,12 42,4 61,44.

Repräsentation, repräsentativ
F R. und Solidarität 113,28; r.e Leistung 136,2714 4,25; r.e Produktivität 142,6.
E 132,15.
Restauration
E 89,17.
Revolution
E 47,14.
F 145,5.
G 63,26f.
Rhythmus
A 19,24 29,37 32,43 101,18.
E R. der Zeitalter 64,12.
F 91,5.
G 36,11.
riccorsi
E 81,45.
Richtung
F 68,10; R.s-charakter 69,14; R.kräfte 140,29; polare R. 145,32.
G R.s-sinn 65,36.
Romantik
C R. als Reaktion 6,34f.
D R. als Überwindung der Aufklärung 94,11 109,33; Staatsauffassung der R. 137,7ff.; R. und Individualität 172,12.
Rückverbundenheit
B 59,23 61,33.

sachlich
G 49,18 50,42.
Satz
A 42,16ff. 48,1ff. 53,1ff. 59,9ff. 67,11 73,34f. 109,6.
Satzwort
A 42,16 53,19 60,23.
Schaffen
B in der Pneumatologie 63,44f.; S. aus Geschaffenwerden 71,45; künstlerisches S. 81,28; S. und Schauen als Urgegensatz 93,20, als im menschlichen Geist zugleich seiend 152,3.
F Weisen des S.s 142,2.
G S.s-freude 25,16; S.s-wille 26,12; 41,25 45,13 51,30 70,11 75,7 77,36.
Schauen
B S. und Wirken 64,40 93,27f. 188,10; S. in der Kunst 79,33; S. und Handeln 92,37f.; S. und Schaffen 93,20.
G 32,12.
Schicht, Schichtung
E 9,39.
F 59,44f. 77,42 123,21 125,3.
Schicksal, schicksalshaft
E 35,2 51,33 53,39.
F 34,44 55,5 118,38 126,15.
G 43,31 61,4.
schöpferisch
F 12,32 21,9 33,19 48,34 72,5 73,22 149,24.
G 24,27 26,26 41,21 47,2 51,39f. 55,26 76,27.
Schulunterricht
C 79,31f.
scientific management
G 64,27.
Seelenvermögen, S.-kräfte
B S. in Platons Staat 17,30.
D 13,13.
G 30,35.
Seelenleben
E Grundformen des S.s 126,29.
G Zusammenhang des S.s 28,2.
seelisch
F s.-triebhaft 80,26.
G s.e Einheit 30,17; s.er Prozeß 33,15; s.e Beherrschung 53,3.
Sehstil
F 108,13.
Sein
B S. und Sollen 117,1ff.
F S.s-form 5,23; ganzes S. 54,28.
Selbstanschauung
E S. des Kulturganzen 68,9.
Selbstbewußtsein
D 109,44 111,31.
Selbsterfüllung, Selbstverwirklichung
G 26,3 30,18 49,37 51,34f. 57,1.
Selbsterhaltung
D 71,15 76,39.
Selbsterkenntnis
A 39,37ff.
G 80,10.
Selbstsetzung
F 141,10.
Selbstverwaltung
C 76,5ff.
Selbstvollendung
E 32,9.
Sendung
E 34,39.
Setzung
B 41,35; Selbsts. 60,32 61,8.

Sicherheit
E 83,6.
Sinn
G Werk-s. 24,30; Kultur-s. 25,21 31,20; 32,42 45,12 48,30f. 53,4f. 64,44 78,29.
Sinn-Ausdruck
A 11,3f. 20,33f. 27,33ff. 36,28 38,31 40,14 44,30ff.
Sinndruck
A 52,28ff. 65,35.
Sinngebiete
F 94,35.
Sinnlichkeit
B S. und Geist 64,20; S. und Rasse 85,30; S. und Lust 144,40.
Sittengesetz
B 134,18 141,9.
D Fehlen des S. bei Hobbes 70,9; S. bei Kant 98,15f.
Sittenlehre
B S. des Empirismus 26,28f., S. Kants 31,30ff., Fichtes 35f., Schellings 37, Hegels 42f.; System der S. 115,36ff.; S. als Inhaltslehre der Kultur 116,40; Grundbegriffe der S. 121,36ff. S. als Güterlehre 125,35; inhaltliche S. 135,33.
D S. Fichtes 128,33.
Sittlichkeit, sittlich
B Wesen der S. 86,5f.; S. und Geistursprüngliches 88,19.
D S. bei Macchiavelli 57,26, bei Hobbes 70,9, bei Hegel 149,43f., individuelle und absolute S. 152,9f.; System der S. 164,28ff.
E 48,24.
F 100,33 112,24.
G 58,6.
Situation
F 36,21 44,16f.
Solidarität
F 113,28.
E 129,18.
G 50,39.
Sollen
B Sein und S. 117,1ff.
C S. als Gegenstand der Wissenschaft 37,10ff.
D Fehlen des S.s bei Spinoza 73,22f.; S. bei Kant 99,9f.
Sophistik
D 7,39.
Sosein
F 101,2.
Souveränität
D 53,7f. 59,16f. 75,27 169,33.
E Wechselfolge der S. 102,40f.
sozial, Sozialismus
C s.e Ideen im 19. Jahrh. 30,4f., bei Wells 32,35f.
D s.-philosophisches System Augustins 37,36ff.
E S.-ethos 45,7; s.e Stellung 56,44; s.e Konstitution 57,34; Kulturanschauung des S. 94,25ff.; S.-politik 98,12; S.-reform 98,31.
G 60,25f.
Soziologie, soziologisch
B S. Comtes 52,9f.
C S. und Recht 22,25f.
E 8,35 18,11; Kultur-s. 36,1ff. 40,35f. 54,6 56,37; K.-s. A. Webers 40,32f.; Staats-s. 41,31 56,38; Religions-s. 41,43, 56,38; Wissenschafts-s. 41,44 56,38, Wirtschafts-s. 41,26; s.e Thesen 75,19f.; Entdeckung der S. 80,15f. s.e Kulturanschauungen 90,7.
Spannung
E S. der Lebensmächte 37,32; S.seinheit 38,15 40,1f. 72,15; S.s-ordnung 38,40; Stände-S. 56,40; politisch-wirtschaftliche S. 78,10; soziale S. 76,23; wirtschaftliche S. 91,1; innerständische S. 97,20 137,6; S. des Volkskörpers 136,30.
G S.s-abfall 12,20 14,12 15,11; Struktur-S. 30,3; S. der Gegenwart 78,40.
Spezifikation
A 76,1ff.
Spielregeln
F 42,38.
Spieltrieb
G 25,39 48,25.
Spontaneität
B 28,27f.
F 29,13.
Sprache
A S. als Ausdruck 20,32ff.; S. als Bezeichnung 33,19; Echtheit der S. 46,14ff. 107,18; Entstehung der S. 21,1; S. und Erkenntnis 107,25f.; S. und Gemeinschaft 39,1ff. 90,33 106,12; Geschichte der S. 49,37; S. und Logik 73,34ff.; S. und Musik

23,24ff.; S. als Zusammenhang 14,32ff.; S.-leib 23,12ff. 65,5f.
F S.-geschichte 23,40; S.-wissenschaft 85,26; S.-tatsachen 104,18.
Sprachmelodie
A 24,26f. 26,32ff. 42,16ff. 45,10; s. a. Klang!
Sprechatmung
A 28,36f.
Staat
B S. und Vorrangverhältnisse 101,13ff.; der wahre S. 133,28.
C S. und Staatsrecht **70**,29ff.
D S.s-bewußtsein 7,5 und seine Krisis 8,15; sittlicher S. 12,36 21,24; organischer S. 13,23; Morphologie der S.s-formen 14,8f.; Entwicklungstheorie des S.s 16,7; Totalitätsschau des S.s 17,43; Typologie der S.en 19,24; S.s-umwälzung 20,6; römischer S. 25,26f.; S.s-vergottung 30,7; S.s-eschatologie 31,40; S. und Kirche bei Augustin 36,42ff.; S. bei Thomas 45,19f., bei Hobbes 68,23ff.; S.s-omnipotenz 73,33; S. und Freiheit 75,42; S. und Kirche 70,29 74,2 77,31; S.s-absolutismus bei Rousseau 87,18; S.s-vertrag bei Kant 102,13ff.; S.überhaupt 105,31; S. bei Fichte 123,9ff., bei Schelling 132,10ff., bei A. Müller 140,42f., bei Schleiermacher 143,26f., bei Hegel 152,40f.; Macht-s. 155,45f.; S. und Volk 159,15; S. als sittliche Totalität 167,20ff.; S. bei Marx 182,26.
E S.s-formen Prinzip der 13,26; Stil der S. 17,19; S.s-soziologie 41,31; S.s-absolutismus 103,30; totaler S. 103,29; totaler Wirtschafts-s. 103,32; S.s-Autorität 103,23; totaler Führer-S. 104,38; totaler Volks-S. 106,9; S.s-thesen 114,24ff.; Kultur-s. 114,29f., Macht-s. 115,33f., Gesinnungs-s. 118,20; Wohlfahrts-s. 118,36.
F S. im Dritten Reich 145,41.
G S. und Technik 57,10f.
Staatsphilosophie
B S. Platons 17,7ff., des Empirismus 25,8f. 51,32, Kants 33,35f., Hegels 47,10f.
D S. und Ideengeschichte 3,6; S. und Staatslehre 4,5; S. Platons 6,1ff.; S.-vertrag 8,22; römische S. 25,29f.; S. Epikurs 26,40f., Ciceros 27,43f., Augustins 35,4ff., Thomas' 45,7f., katholische S. 50,12f.; S. Macchiavellis 54,36ff., Hobbes' 67,11ff., Kants 101,40ff., Fichtes 114,1ff., Schellings 131,22ff., A. Müllers 140,24ff., Schleiermachers 143,22f., Hegels 152,40ff. 167ff.
E st.e Kulturanschauungen 82,28ff. 101,5ff., staatstheoretische Kulturanschauungen 105,4f. 113,33ff., staatstheoretische Thesen 114,24ff.
Staatsraison
D 57,7 88,9.
Staatsvertrag
D S. bei Platon 8,22, bei Spinoza 72,32, bei Rousseau 81,20ff., bei Kant 102,14ff., bei Fichte 114,41ff. 129,29.
Stände, Stand, ständisch
B S. in Platons Staat 17,25f. 22,4; 101,39f.
D S. bei Platon 13,13; bei Hegel 154,20 166,43 169,13.
E 49,17 51,20 54,29; St.es-vorurteile 54,6ff.; st.e Kämpfe 56,20 75,38f. 78,14; st.e Gliederung und Rangordnung 106,33 136,27f. 138,39 144,1.
F 117,36f. 148,17.
Ständeaufbau
G 64,3.
stato, status
D 55,24.
E st. reipublicae 13,31; st. ecclesiae 13,38.
Stifter
F 17,10 66,30.
Stil
A 100,9ff. 105,5f.
E S. der Staatsformen 17,18; Kartesianischer S. 16,19; S. der Zeitalter 46,44.
F S.-geschichte 9,2; s.istische Physiognomie 39,14 73,7; Lebenss. 41,37 46,26 55,30 80,12; Gesamts. 54,40; S.-phänomen 57,30 73,24; S.-änderung 68,24; S.isierung 73,24 83,11 111,14; S.-findungen 145,24.
Strafrechtswissenschaft
C 17,40f. 83,12ff.
Struktur
E S.-psychologie 126,33; anthropologische S. 127,25.

G S.-systematik 27,30f.; seelische S. 28,3 31,44f. 33,1f.; S. und Entwicklung 28,28 30,8; S.-wissenschaft 31,10; Kultur-S. 29,39f. 32,25f. 34,37 39,45f. 42,12; S.-typologie 40,20; S.-schema 32,28f. 39,25f. 65,34f.; S.-dreiheit 71,18; S.-anschauung 74,19.

Stufenbau
B S. der Gesellschaft 106,1ff.; Vorrang im St. 112,27f.

Stufenfolge
E S. der Epochen der Durchschnittskultur 66,4; S. der Kulturentwicklung 67,28; S. Breysigs 68,1.

Substanz, Substantialität
F 63,3f. 65,1 114,35f. 116,13 119,1 138,30.
G 20,23 72,4 78,20.

Subjekt
A 50,8f. 55,3ff.

Suffigierung
A 53,16.

Suggestion, suggestiv
F 73,23 75,22 78,34.

Symbol
F S. als Urprägung 140,21.

Synthesis
B S. a priori 30,2.

System
F offenes S. 14,42.
G Energie-S. 20,20; s. Kultur-s!

Tabu
F 107,23.

Takt
F physiognomischer T. 56,35f.

Tanz
A 30,13f. 37,3.

Tat, betätigen
F 35,20f. 37,21 87,19 100,16 102,3; T.-handlung 141,17; 149,22.
G 26,19 37,15 53,37 56,3.

Tatsachenforschung
B 6,2.

Tausendjähriges Reich
D 37,10 41,16.

Taylorsystem
G 54,15 64,27.

Technik
G T.-lehre 3,19 55,38f., T.-theorie 3,32f. 56,11.
G T. als Werktätigkeit 6,3f., als Methodik 6,21, als Real-T. 6,17, als Kulturfunktion 6,33f., als Einwirkung auf die Natur 7,8, als Mittelssystem 43,11, als Sacherzeugung 55,40, als Weltbegriff 68,37 78,22, als kosmisches Prinzip 73,1ff.; T. des Altertums 7,37, des Mittelalters 7,34, der Neuzeit 7,42, der Gegenwart 46,8, im Strukturschema 39,46; T. bei Scheler 42,19, Freyer 43,1, Spranger 43,36, Kroner 44,17 46,29, Dessauer 47,1, Krannhals 53,20, Hardensett 55,40,

technisch
G t.e Tätigkeit 24,10f. 26,9; t.e Integration 65,6; t.-kosmische Gesetzmäßigkeit 71,11; t.e Zweckmäßigkeit 72,13; t.es Prinzip 73,8; t.es Naturschaffen 77,9; t.e Seite der Existenz 77,21.

Technisierung
G 61,37 53,16 64,41 69,14.

Technizismus, Technizität
E 116,10.
G 58,2f. 61,45 73,15 78,13.

Technokratie
G 25,27 59,39 60,11 61,17 64,39f. 67,7 70,39.

Technosophie
G 70,35.

Teilganze
B T. der Gesellschaft 75,23ff., des Handelns 91,15ff.; T. und Stufe 110,32.

teleologisch Teleologie
G 31,18 42,10 53,36 71,13f.

Temperatur
G T.-differenz 14,31f. 17,5; T.-messung 16,38; T.-skala 18,14; T. als Intensitätsfaktor 20,13.

Tempo
F 30,11.

Tendenz
E 73,39.
F 60,34f. 62,8f. 64,23 66,7 71,4 83,38 131,15.

Terminus
A 3,1 108,30.

Theologische Geschichtsauffassung
E 109,16ff.
F 5,12 16,23.

Theorie
F T. und Praxis 48,15.
Thesen
E Ideologische Th. 74,3; soziologische Anti-th. 75,19f.; kritische Th. 78,9 83,10 90,40 103,4; Th. der Geschichtstheologie 110,17ff.; staatstheoretische Th. 114,24ff.
Thermodynamik
G 11,33 14,22f. 16,16f. 23,12.
Thermometrie
G 16,12f.
Toleranzprinzip
E 15,34.
Totalität
D 149,31; sittliche T. 151,34f. 153,7; individuelle T. 169,30 173,28.
E 73,22 77,39.
G 32,42 33,23 53,23 58,10 59,23 65,11 68,7 74,39 78,37.
Tradition, traditionalistisch
E Ts.-begriff Herders 23,24f., Vicos 82,1; T. und Liberalismus 86,44.
F 9,42 11,8 T.s-zusammenhang 10,29 16,15; T.s-masse 16,34; 18,7 23,10 31,5 33,6f. 36,10 72,9 141,23.
transzendent
F t.ter Wert 12,26.
Tugend
B T. in Platons Staat 17,26f.; T. in der Sittenlehre 128,1f.; T. und Pflicht 134,12; T.-grund 138,13f. 141,15; 140,22; Tafel der T.en 143,16f.; T.-lehre 143,9ff.
Typen, typisch
F T.-psychologie 50,28; Phäno- und Geno-t. 50,41 60,45 117,17; psychologische T. 130,42.
E Kultur als Reich des T. 129,18.
G Wissenschafts-T. 31,7; kulturelle T. 40,21; Sprangers T. 43,36f.; Wissens-T. 42,22; Grund-T. 49,30.
Typologie
E T. der Verfassungsformen 61,35; T. der Kulturanschauungen 4,33 68,38ff.; T. der Geschichtstheologien 110,15f.
G Struktur-T. 40,20.

Über-Dir
B 35,24 69,17f. 73,33 133,7 184,38.
Überreich
G 60,49f. 69,42.
ungefähr, ungenau
F 104,47.
Unholde
B 161,38.
Universalismus, universalistisch
B 12ff.; sozialphilos. Standpunkt des U. 56f.; u.e Volkswirtschaftslehre 180,29f.
D U. und Individualismus bei Fichte 110,31ff. 120,23 122,35f., bei Schlegel 138,2, bei Hegel 172,40; dialektischer U. 173,24 187,5.
E methodischer U. 33,19; U. und Individualismus 63,41 67,37; völkischer U. 105,40f.; kritischer U. 106,37.
Unterbau, Überbau
F 118,11.
Unterdrücktenideologie
E 54,7.
Untergangsbehauptung
E 63,36 69,27 110,17.
Unternehmer
G 40,29 57,44.
„Unvorgreifliche Gedanken" Leibniz'
A 61,40f.
Urerlebnis, Urerfahrung, Urwort
F 124,14 128,8.
Urteil
A 74,13 80,37f. 109,6.
Utilitarismus
D 81,6.
Utopie, utopisch
E 141,21.
G 69,30.

Veränderung
G 19,9 20,23; V.s-begriff 19,40f.
Verantwortung
D 95,19 187,41.
F 100,17 102,17 112,24.
G 26,16 50,17 53,10 59,32.
Verbalsatz
A 55,29ff.
Verfahren
B V.-lehre des Empirismus 4,8; 58,39
G technische V. 3,28.
Verfassung
C 74,23ff.
D V.s-lehre bei Aristoteles 19,1f., bei Montesquieu 78,41f.
E V.s-lehre C. Schmitts 48,10; V.s-kampf 83,10 85,45.

Vergeltungstheorie
C 18,28 83,33ff.
vergleichend
A V.e Sprachwissenschaft 4,28f.
F Vergleichsobjekte 58,36; v. Volks- und Kulturwissenschaft 144,23.
Verhalten
F 39,42ff.; V.s-weisen 40,15 V.s-struktur 42,2; 45,38 84,32 101,2f.
Vermögensrecht
C 81,30f.
Vernichtung
F 106,33f.
Vernunft
D V.-recht des Idealismus 95ff.; theoretische und praktische V. 98,52f.; Allgemeingültigkeit der V. 103,44f.
F V.-ideal 14,11; V.-kräfte 20,33; V.-anlage 21,21 100,20.
Verrat
G V. an der Technik 67,34.
Verstehen, Verständigung
A 5,4 12,30 40,29 61,18 90,35f.
F 5,11 7,15 70,22.
Vertragstheorie
B 11,9.
D 8,22 9,17 10,15 52,20 63,14 65,2 68,2 73,32 76,6 81,20ff. 85,6f. 102,14ff. 129,29 163,40.
via purgativa
B 66,38 67,25.
virtus
D 35,2 55,6f.
vita propria
B 13,25 72,34 138,4.
Völker
E gemeinsame Natur der V. 13,21; V.-gemeinschaft 98,43 108,20.
F 3,13f. 5,2 38,4 83,32 115,39 138,41.
Völkerrecht
C 86,16ff.
D 28,40 63,6 66,15 107,4 125,19 169,41.
G 69,6.
Volk
D V. bei Rousseau 83,43f., bei Kant 106,3, bei Fichte 125,42f., bei Hegel 151,34f.
E V.s-kultur 16,40; totaler V.s-staat 106,9; V.s-ordnung 114,30; V.s körper 136,31.
F 4,12 5,30 10,16; V.s-ganzes 39,1; V.s-tum 63,41f.; V.s-geist 22,29 83,34 112,27ff.; V.s-körper 135,9; Theorie des V.es 139,1; V.s-wissenschaft 144,23; V.s-gemeinschaft 146,16.
G V.s-ganzes 41,1 59,4f. 65,14 67,11.
Volksgeist
C 13,32f.
D 145,9 148,12 152,37.
E 47,2 66,19 88,27f. 106,29 134,9.
F 22,29 83,34 112,27ff.
Volkssouveränität
B 25,34.
D 54,28 75,24 116,43 129,30.
Volkstum
B 85,30 107,6 108,26.
F 5,1 63,41f.
Volkswirtschaftslehre
B V. der Scholastik 170,7f., des Merkantilismus 172,29f., individualistische V. 174,15f., V. der Physiokraten 175,7, von Ad. Smith 176,34f., von Ricardo 178,11, der Grenznutzenschule 179,3, universalistische V. 180,29f., ganzheitliche V. 183,30f.
Vollkommene das
B 88,14 115,36; Lehrbegriff des V. 117ff.; Richtung auf das V. 123,32 139,12 148,25 152,17.
D 104,41 135,3.
F 133,25.
G 49,13.
volonté générale
D 83,23 85,34 88,13 103,34 114,9.
voluntas
G 30,21.
Vorrang
B V.lehre 75,12f.; V. zwischen Sittlichkeit und Geistursprünglichem 88,19f.; V.verhältnisse des Handelns 97,1f., des Staates 101,13ff.; genetischer V. 104,8ff.; V. zwischen Teilganzen 111,14f.; V. im Stufenbau 112,28f.; V. und Zeit 114,26f. V.-verhältnisse in der Sittenlehre 150,21ff.
E 38,37 43,32.
F 103,38 125,38.
Vormachen
F 73,37.
Vorsehung
E Plan der V. 26,33; Führung und V. 52,22.

Wärme
G 8,23 10,37 14,5 17,2; W.-entwertung 14,30 17,44 20,34; W.-äquivalent 18,43; W.-einheit 18,16; W.-masse 16,31.
Wärmekraftmaschine
G 8,22f. 12,26 14,7 20,17f. 21,19 22,21.
Wahrheitsbegriff
A 64,22.
Wandlung
E Kulturw. 12,43 43,10ff.
F 37,17 139,46.
Welt
F Um- und Mit-w. 37,14 38,26 99,25; Außenw. 49,41; W.-bild 79,5 83,23f. 140,4; W. als Gegenüber des Bewußtseins 85,15; W.-deutung 85,20; W. der Kultur 86,7; W.-stoff 91,23; W.-öffnen 98,35 104,2; „meine W." 99,8; W.-gestaltung 102,26; W.-behauptung 109,14; W.-haben 111,9; W.-angst 129,46.
Weltanschauung, weltanschaulich
F W.s-lehre 68,32; W.s-richtung 68,13f.; w.er Pol 83,44; 84,37 121,1.
Weltbürgertum
D 25,20 107,10 124,19.
Weltgeschichte
E 58,32f.
F 3,24 5,14 50,21 59,18 70,4 81,34 111,18f. 134,32 145,7 149,12.
Wendung
A 49,15 71,38 83,42 84,13 88,22f. 99,2.
Werden
B Gang des W.s 105,25f.; W.s-folge 114,26.
F 70,29 88,10.
G 29,43.
Werk
B W. als Vollwirklichkeit 93,30f.
D W. und Verantwortung 95,18.
E Gesamt-w. 34,28 37,10 48,34 52,19f. 121,24 134,6; W.-gemeinschaft 142,42.
F W.-formen 73,8.
G 32,41 41,15 45,29 53,24 61,5 72,13; W.-tätigkeit 6,3 34,35f. 39,46 48,10 51,16; W.-zeug 6,27 9,1 80,28; Sach.-w. 25,2 55,40 57,5; W.-gestaltung 6,4 24,28 26,7 36,40 38,13 53,14 57,1 75,14 78,26; W.-kultur 45,35; W.-leitung 52,34; W.-teilhabe 53,9; W.-verantwortung 53,10; W.-tat 56,3.
Wert
B W. und Sittenlehre 125,33f.
D W. und Wirklichkeit 186,9.
E Hierarchie der W.e 36,41f.; W.-wissenschaften 122,23; absolute W.e 128,20.
F Wissensw. 15,13 21,9 98,7; W.-charakter 69,3.
G 32,42 49,20 51,23f. 58,24; Dienst-w. 25,9; W.-bestimmung 28,9 31,19.
Wesen
F W.s-wille 95,26; W.s-züge 100,19.
Wichtigkeit
F 93,23f.
Widerstandsrecht
D 52,36 54,16 66,28 106,31.
Wiederkehr ewige
E W. des Gleichen 43,20 61,40 81,45.
Wiedervervollkommnungsordnung
B 139,17ff.
Willen
D Allgemeinw., Einzelw. und Mehrheitsw. bei Rousseau 82,15f., bei Kant 103,19ff.
E W. und Schicksal 51,33.
G W.s-handlungen 28,44; w.s-mäßiges Verhalten 32,35f. 39,34f.
Wirken
B W. und Schauen 64,40 93,24 94,12 188,10.
G 38,4 49,40f. 51,10.
Wirklichkeit, wirklich
F 13,27 91,8 106,18.
G W.s-erkenntnis 28,9 72,44.
Wirkwelt
F 91,44.
G 28,21 32,35f.
Wirtschaft
B w.liches Handeln 96,27f.; W. und Staat 103,14; w.liche Güter 129,16f.; richtige W. 133,28 158,9; W.s-philosophie 169ff.; Begriff der W. 185,1f., technologischer 185,9, psychologischer 185,27, universalistischer 186,8f. W.s-begriff; Sinn der W. 187,8f.
E W.s-soziologie 41,26; W.s-primat 90,10; W.s-krisen 91,29; W.s-automatismus 103,13; W.s-staat 103,31; W.s-Vergötzung 141,13.
G 23,17f. 25,8 39,39 42,39 55,16 57,12 63,11; W.s-wissenschaft 55,21.

Wirtschaftslehre
B W. des Empirismus 27,27.
D W. Fichtes 117,21ff., Hegels 153,30f. 165,13; W. des Marxismus 178,19, des Neukantianismus 185,17.
E automatische W. 8,36.
G sozialökonomische W. 25,33.
Wissen
G 35,44 37,4f. 39,34f. 41,15 42,23 49,39f. 51,10 75,13; W. und Können 24,21; w.s-mäßiges Verhalten 32,32f.
Wissenschaft
B 76,34f.; W. u. Gesellschaftsphilosophie 157,6f.
E W.s-soziologie 41,44 50,5; W. als Aufklärungskultur 59,24.
G 23,14 24,5 30,13 39,39 40,53 46,31 48,12 53,34 71,18 73,32; W.s-typen 31,7.
Wollen
B W. und Handeln im Schöpfungsgang des Geistes 64,27f. 152,29.
G W. und Wissen 24,22 41,15 50,17; W. und Vorstellen 29,1 36,4.
Wort
A 35,22ff. 42,33ff. 47,36 73,36f. 109,8; W.-bedeutungskomponenten 94,20ff. W.-leib 65,5; W.-wahl 45,20f.
F 104,24 106,35f.
Zeit
B Z.-folge 104,7ff. 114,26f.
E Z.-begriff sozialer53,27; Z. und Ewigkeit 63,7; Z.-alter Rhythmus der 63,40f.
F z.los 21,44; Z.-geister 55,36 62,4 83,35; Z.-lehre v. Baers 88,3f.
G 52,4.
Zentral
G 28,17 33,42f. 39,27 41,4 77,26.
Ziel
E Kultur-z. 8,1 17,49f. 53,36 71,12.
F 14,41 17,14; s. Ideal!
Zivilisation
E 18,35 27,38 65,45 99,1.
G 45,40 66,46 68,31 69,18.
Züchter
G 7,9 41,15.
Zufall
F 13,23 20,18.
Zweck
G 31,19 32,43 34,42 72,8; Z.-setzung 28,10f.; Z.-mäßigkeit 46,40 72,13f. 74,34f.
Zweckjurisprudenz
C 16,26f.
Zweischwerterlehre
D 42,46.
Zweistaatentheorie
E 39,4.

BERICHTIGUNGEN

A) S. 13 Z. 46 lies statt der: „des".
„ 14 „ 3 „ „ ls: „le".
„ 21 „ 17 „ „ *μην*: „*μὴ ὄν*".
„ 79 „ 36 „ „ *ζώγραφος*: „*ζωγράφος*".
„ 95 „ 9 „ „ ägyptischen: „griechischen".
„ 103 „ 16 streiche „wieder".
„ 106 „ 25 lies „lassen".
„ 112 „ 2 der Anm. lies „Mutter Sprache".
„ 113 „ 13 lies statt l.s.: „l.c.".

G) S. 34 Z. 10 lies statt Kulturfunktion: Kulturfunktionen.

PHILOSOPHIE DER SPRACHE

VON

JULIUS STENZEL

Meinen Kieler Schülern

I. EINLEITUNG.

1. SPÄTE ENTSTEHUNG DER SPRACHPHILOSOPHIE ALS BESONDERER PHILOSOPHISCHER DISZIPLIN.

Mit dem Terminus „Sprachphilosophie" ist sofort die sprachphilosophische Frage verknüpft: welche Bedeutung hat für die klare Erfassung eines Sachverhaltes das ihm ausdrücklich zugeordnete bestimmte Wort? Denn die Sache, die dieser Terminus bezeichnet, ist sehr alt, der Terminus selbst zur Bezeichnung eines besonderen Zweiges der Philosophie ganz jung und erst neuerdings aktuell. Philosophische Bemühung um den Sinn der Worte ist so alt wie die Philosophie selbst. Im Lehrgedichte des Parmenides wird die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt den sie gliedernden und bestimmenden Namen zugeordnet: „den Dingen haben die Menschen einen Namen gesetzt, einem jeglichen zur Bezeichnung" (Diels Vorsokr. 18 B 19). Diese Lehre, in der vielleicht schon die Notwendigkeit des Wortes überhaupt und die Zufälligkeit des bestimmten einzelnen Wortes dunkel vorschwebt, ist bereits die philosophische Umformung eines grundsätzlich früheren mythischen Motivs; in vielen Kosmogonien wird dieser Akt der Namengebung von dem göttlichen Schöpfer selbst vorgenommen oder dem ersten Menschen ausdrücklich übertragen. Durch die ganze Geschichte des religiösen und philosophischen Denkens zieht sich von diesen Anfängen an der Gedanke des „Logos" hindurch. Er entfaltet sich immer nach den beiden entgegengesetzten Seiten, d. h. der des „heiligen Geistes", der nur noch religiös faßbaren irrationalen „unsäglichen" Grundlage alles Sagens, und in der Richtung der „Logik", d. h. der rationalen, in der Rechenschaft der Rede sich klärenden und auf gültige Sachverhalte „weisenden" Formen des Ausdrucks. Die klassische Form dieser Logik des Ausdrucks ist die aristotelische Hermeneutik; die erste Logosspekulation in jenem überlogischen Sinne ist die Lehre Heraklits. Sie zeigt bereits einen weiteren charakteristischen Zug alles auf das Phänomen des Logos gerichteten Philosophierens, die Aufhebung der Gegensätze. Denn die Antinomie des Logosbegriffes, die ihn zu einem Irrationales und Rationales wesensmäßig zusammenfassenden Prinzip macht, tritt besonders nachdrücklich in aller „Dialektik" hervor. Wie weit man den philosophischen Begriff der Dialektik auch von der eigentlichen Rede und Gegenrede, dem Gespräch, entfernen und das „innere Gespräch der Seele mit sich selbst"

(Plato Theait. 189e, Soph. 263e), ja sogar die konkrete Denkbewegung von der Selbstbewegung der Begriffe trennen mag, die angedeutete Antinomie des Irrationalen und Rationalen bleibt stets mit der Dialektik verknüpft, und es ist von vornherein wahrscheinlich, daß ihre noch so fern und fein gewordene Beziehung zur Sprache hiermit zusammenhängt.

Bei dem tief eingehüllten Wesen der Sprache ist es nicht verwunderlich, daß sie gerade in Verbindung mit den Grundfragen der Philosophie erlebt wurde und selten als besonderes Thema der Philosophie auftritt. Ernst Cassirer hat in seiner Philosophie der symbolischen Formen, Bd. I, S. 55 bis 122, eine Geschichte dieser ausdrücklicheren philosophischen Behandlung der Sprache gegeben, bis zu dem Punkte, an dem die philosophischen Probleme der Sprache sich aus der sie verhüllenden Verbindung mit der Gesamtproblematik der Philosophie herausgelöst haben und Sprachphilosophie einen eigenen Namen erhält und damit eine eigenständige, besondere Disziplin zu werden beginnt; in diesem Prozeß bildet Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen", Berlin 1923—29, selbst einen wesentlichen Einschnitt.

Aus dieser Verwicklung der Sprache mit den Voraussetzungen der Philosophie überhaupt erklärt sich nun die Schwierigkeit, die Sprachphilosophie als eine philosophische Disziplin abzugrenzen. Als solche ist sie — bis auf Cassirers genanntes Werk — auch in ihrer letzten, bereits als Sprachphilosophie auftretenden Erscheinungsform nicht auf dem Boden der Philosophie zur Entwicklung gelangt, sondern aus einer einzelwissenschaftlichen Beschäftigung mit der Sprache sind manchen Forschern allgemeine Fragen über das Wesen der sprachlichen Vorgänge zugewachsen, die sie in einer Theorie zu beantworten unternahmen. Daraus entstanden naturgemäß sehr verschiedene Typen der Sprachphilosophie, deren jede aus der Natur der zugrunde liegenden Weise der Spracherforschung ihre besonderen Probleme empfängt, auf Grund ihrer besonderen Gegenstandsnähe ausarbeitet und einer späteren zusammenfassenden Betrachtung darbietet.

2. ANTEIL DER VERSCHIEDENEN EINZELWISSENSCHAFTEN AN DER SPRACHPHILOSOPHIE.

a) Vergleichende Sprachwissenschaft. W. v. Humboldt.

Am weitesten scheint die vergleichende Sprachwissenschaft in ihrem eigenen methodischen Wege zugleich den einer Philosophie der Sprache zu gehen. Aus den Verschiedenheiten der Sprachen die des Sprachbaues nach Typen zu ordnen und hierbei die Abweichungen auf die allen Sprachen gemeinsamen Funktionen zu prüfen[1]), ist in der Tat diejenige zweifellos sprachphilosophische Aufgabe, die nur von diesem Boden aus unternommen werden kann. Hier wurzelt denn auch die bedeutendste und in ihrer Art unüberbietbare Leistung des eigentlichen Begründers der Sprachphilosophie, W. v. Humboldts. Ausgebildet in der damals als neue Wissenschaft sich begründenden klassischen Philologie erweiterte Humboldt den an der so reichen griechischen Sprache geschulten Blick auf eine ungemein große Anzahl anderer, z. T. sog. primitiver Sprachen. Die hohe Bildung seiner Zeit und seines Standes ließ ihn selbstverständlich und frei über die

[1]) F. N. Finck, Die Sprachstämme des Erdkreises; Die Haupttypen des menschlichen Sprachbaues, Teubner, Aus Natur und Geisteswelt, Nr. 267 u. 268; Der deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung, Marburg 1899.

philosophische Weltansicht des deutschen Idealismus verfügen, dessen neuer Wirklichkeitsbegriff sich überraschend gut dem geistig-sinnlichen Wesen der Sprache anpaßte. Denn das Sein der Sprache verwirklicht sich als Tätigkeit der Sprechenden, die in der Verständigung die Eigenständigkeit geistiger Realität erfahren als *Energeia*, um Humboldts Grundkategorie zu nennen. Unbeschwert von der Verpflichtung zu unmittelbarem wissenschaftlichem Einsatz konnte W. v. Humboldt seine Gedanken dauernd in der Schwebe halten, die feinsten Regungen des Sprachbewußtseins in ihrer Mannigfaltigkeit auffassen, und weil er philosophisch alles noch so verschiedene auf den einheitlichen Grundtypus des sprachlichen Vorganges bezog, auch für das Feinste die entsprechende Form finden. Diese Humboldtsche Stilform der Sprachphilosophie mit ihren immer wiederholten Ansätzen und Rückwendungen zum Anfang, ihrer scheinbaren Unabgeschlossenheit, ist im höchsten Maße organisch, denn sie entspringt dem Gefühl Humboldts, alles Entfaltete und Entfaltbare in dem ersten richtig Erfaßten bereits angedeutet zu haben. Dieser Stil ist selbst eine angemessene Reaktion auf das Wesen des behandelten Gegenstandes, denn in der Sprache überhaupt liegt auch das Allgemeinste im Einzelnen beschlossen, das als sprachliches Einzelgebilde eben nie Vereinzeltes ist, sondern „monadisch" den Zusammenhang des Bewußtseins repräsentiert, dem das sprachliche Gebilde jeweils angehört.

b) Philologie.

So stellt die vergleichende Sprachwissenschaft schon durch ihre Existenz das erste große Problem der Sprachphilosophie, das in W. v. Humboldts Ansicht sich als die Einheit des „allgemeinen Sprachtypus" und die abgestufte Verschiedenheit des Baues der einzelnen Sprachen bezeichnen läßt. Aber diese Abstufung drängt über sich hinaus zu denjenigen Fragen, die andere der Sprache zugewandte Wissenschaften von ihrer Arbeit aus eher und näher in den Blick bekommen. W. v. Humboldt, an der griechischen und der eben erforschten indischen Sprache zum Philologen gebildet, ringt mit einer unlösbaren neuen Antinomie, die sich aus der abgestuften Verschiedenheit notwendig ergibt: gibt es einen Maßstab, die Verschiedenheiten der Sprachen wertend zu bemessen? Ist es möglich, ihren Bau in einen im einzelnen greifbaren Zusammenhang zu bringen mit der höheren oder tieferen Stufe der geistigen Kultur der Nationen, wie sie in den literarischen Kunstwerken faßbar wird? Ist schon die Tatsache, daß eine Sprachgemeinschaft aus sich eine literarische Kultur erzeugt und schließlich zur schriftlichen Fixierung der Sprache gelangt, abhängig zu denken von dem jeweiligen Sprachbau? Oder ist mindestens dieser, auf tieferen Gründen in der geistigen Natur der einzelnen Sprachgemeinschaft beruhend, ein ausgezeichneter, den anderen geistig kulturellen Eigentümlichkeiten der Nationen vorausliegender Charakter der Nation, der wissenschaftlich faßbar und

deutlich ausdrückbar ist? Oder ist die einzelne Sprache lediglich das gefügige Werkzeug der selbständigen, ihrer eigenen Gesetzlichkeit folgenden inneren Entwicklung der Nation, einer „Geistverfeinerung" (Humboldt), bei der die Art jenes Werkzeuges und seine Güte nur die eigenen Gesetzen folgende Entwicklung erleichtern oder hemmen kann? Gleichviel wie diese Antinomie aufgelöst werden mag — Humboldt hielt an sich jede Sprache zum Ausdruck jedes geistigen Gehaltes grundsätzlich für fähig, meinte aber, daß der jeweilige Sprachbau diesen Ausdruck in sehr verschiedenem Grade erleichtere und befördere —, in jedem Falle wird aus der Blickrichtung der Philologie das neue Problem des Zusammenhanges von Sprache und nationaler Eigenart sichtbar.

Aus der Philologie ergibt sich daher ein anderer Typus der Sprachphilosophie; der Sprachphilosoph, der als Philologe sich in die nationalen Eigenarten einer Sprachgemeinschaft versenkt, wird an dem Gesamtgegenstand der Sprachphilosophie neue Seiten entdecken, die dem Sprachvergleicher als solchem unter einem anderen Gesichtswinkel und aus größerer Entfernung erscheinen; damit ist, um den optischen Vergleich noch weiter auszuführen, eine andere Brennweite und ein anderer Bereich scharfer Einstellungsmöglichkeit gegeben. Philologie ist nur dort sinnvoll, wo geformtes, stilisiertes Wort, wo Literatur vorliegt. Bei der Wechselwirkung, in der das dichterisch geformte stilisierte Wort mit dem allgemeinen Sprachbewußtsein der Sprachgemeinschaft steht, wird in der Sprachphilosophie des Philologen das Ästhetisch-Stilistische eine größere Bedeutung gewinnen. Aber hier ergeben sich wieder aus den verschiedenen Philologien besondere Weisen, über Sprache zu philosophieren. Die klassische Philologie hat in den ersten Zeiten ihres Bestehens eine Reihe von sprachphilosophischen Darstellungen hervorgebracht; hier veranlaßte der kunstvolle Bau der alten Sprachen, die intellektuelle Reinheit auch ihrer ästhetischen Gebilde, die sog. „Logik" der lateinischen Sprache, besonders bei der Beschränkung auf bestimmte Stile und Autoren, eine Logisierung der Sprache; nun sind ja unsere formallogischen Grundtatsachen aus der griechisch-römischen Sprache her entwickelt worden, und jede Logik wird immer wieder auf ihren Ursprung aus dem Logos schlechthin sich zu besinnen haben. Aber Grammatik und Logik zu nahe nebeneinander zu stellen verdeckt den Blick für die Wesenheit beider, und mit der weiteren Ausbildung der klassischen Philologie verschwanden diese Versuche, und der Anteil dieser Philologie in der neueren Zeit ist keine theoretische Sprachphilosophie, sondern die wertvolle Aufhellung der grammatischen und stilistisch-metrischen und musikalischen Verhältnisse dieser Sprachen, Akzent- und Bedeutungsforschungen von besonderer Eindringlichkeit und, richtig gedeutet, von erheblichem philosophischem Wert. Hierin bieten auch die anderen Philologien entsprechende Möglichkeiten philosophischen Ansatzes, da Philosophie überhaupt und Sprachphilosophie desto größere

Förderung durch die Einzelwissenschaften erfahren, je reiner sie in ihrer Arbeit sich methodisch ihres Gegenstandes bemächtigen. Besondere Seiten ihres Gegenstandes und damit der Sprache überhaupt müssen wieder den romanischen Philologien in den Blick kommen. Die Tochtersprachen des Lateinischen sind in geschichtlicher Zeit auf dem Sprachboden der unterworfenen Völker entstanden. Hier kann studiert werden, was bei allen Sprachen abgewandelt vorausgesetzt werden muß, die Mischung ursprünglicher Sprachen, die Anteile der Partner der Mischung; da die Mutter des neuen Volkes oft dem unterworfenen angehört, so kann das unterworfene durch seinen größeren Einfluß auf die nächste Generation den neuen Typus stärker bestimmen. Das Festwerden dieses Typus, nachdem eine lebhafte Neubildung abgeschlossen und in die jede Sprache begleitenden, in langsamem Tempo sich vollziehenden Abwandlungen bei gleichbleibender Grundstruktur übergegangen ist, der bewußte Einfluß der Satzung, der Konvention, kurz die sog. sozialen Faktoren, die auf eine Sprache einwirken, können hier besonders gut studiert werden.

So entstand auf dem Boden der neueren Philologie eine soziologisch orientierte Sprachphilosophie, ja eine Sprachsoziologie, die die Sprache als ein Produkt der Gesellschaft, der Vereinigung sich gegenseitig bestimmender Individuen auffaßte; einer aufs Grundsätzliche gerichteten Weiterführung dieser Gedanken entsprach eine idealistische Sprachauffassung (K. Voßler[2]) und seine Schule). Sie wollte die Grenzen des naturgesetzlicher Kausalität Unterworfenen in der Sprache genauer bestimmen. einer älteren, im Unbewußten mehr gebundenen oder mindestens dem Späteren so erscheinenden Phase der menschlichen Entwicklung konnte ein Positivismus angemessen erscheinen; in den Zeiten hellerer Rationalität, in denen der Gegenstand der neueren Philologie liegt, konnte die Sprache nicht mehr nur natur- und naturgesetzlich gebunden erscheinen.

c) Psychologie und Psychopathologie.

Und doch bleibt ein großer und wichtiger Teil der sprachlichen Phänomene nun einmal, wie man mit einem mehrdeutigen Worte sagt, das gerade durch die rechte Sprachbetrachtung geklärt werden könnte, im „unbewußten", der Willkür und Freiheit entzogenen Bereiche der menschlichen Natur beschlossen. Der Erforschung dieses Teiles ist die Psychologie vorwiegend zugewandt, und alles, was in diesen Bereich gehört, zum klar umrissenen Problem zu machen, ist der spezifische Beitrag der Psychologie zum Ganzen der Sprachphilosophie. Zwar ist Psychologie heute mehrdeutig, aber wir heben hier als das der Psychologie Zugeordnete im Sprachphänomen dasjenige heraus, was nur die spezifisch psychologische Beobachtungsmethode und -technik zulänglich erforschen kann, nicht das, was die sehr wichtige „Sprachpsychologie"

[2]) Idealismus u. Positivismus in der Sprachwissenschaft, Heidelberg 1904; Die Sprache als Schöpfung und Entwicklung, Heidelberg 1905; Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachentwicklung; Gesammelte Schriften zur Sprachphilosophie, München 1923; Geist und Kultur in der Sprache, Heidelberg 1925.

mit anderen Betrachtungsweisen teilt. Dies ist alles, was den von physiologischen Gegebenheiten abhängigen Laut betrifft, also zunächst die sog. Phonetik. Schon Plato im Philebos hat ihre Aufgabe klar bezeichnet. Was ist ein Laut? Diese Frage kann man nur dadurch beantworten, daß man die einzelnen Laute in ein System von geordneter Mannigfaltigkeit bringt oder, wie Plato es ausdrückt, weiß, wie viele Laute zu unterscheiden sind. Diese Frage ist für die allgemeine Phonetik gar nicht leicht zu beantworten; nicht nur die verschiedenen Sprachtypen, besonders die vorliterarischen, weiten den uns geläufigen Begriff des Sprachlautes aus durch Laute, die unserem Ohr als Geräusche erscheinen, sondern auch die nähere Prüfung der tatsächlich gesprochenen Laute jeder Sprache enthüllt, verglichen mit dem, was die Schrift festzuhalten gestattet, einen ungemeinen Reichtum von Nüancen und Übergängen, der die Klassifikation, Beschreibung und Bezeichnung ebenso notwendig wie schwierig macht. Hier haben nun die von der Psychologie, Physiologie und Medizin ausgebildeten Methoden der Beobachtung und des Experimentes wesentlich zur Erkenntnis der verschiedenen Laute und ihrer Einteilung, ihrer Erzeugung und Charakterisierung beigetragen und den Sprachlaut von den verwandten Gebilden[3]), etwa den musikalischen des Gesangs zu unterscheiden gelehrt. Hierbei können besonders die Verbindung der Laute und die dadurch eintretende Veränderung, schließlich die Rolle der einzelnen Laute in den übergreifenden Ganzheiten des Wortes und Satzes studiert werden, deren genaue Beobachtung im Sprechen selbst ohne Nachprüfung durch registrierende Apparate grundsätzlich sehr schwierig sein muß. Denn das Wesen des Sprachlautes ist es gerade, als Glied eines etwas bedeutenden Zusammenhanges erlebt zu werden, und je umfassender das abzuhörende Gebilde, je umfassender die Ganzheit ist, desto schwerer kann der Prüfende den Einfluß des Sinnes ausschalten und die rein akustisch-physische Seite des Gehörten frei von jeder „Störung" durch das, was nun einmal Sprache erst zur Sprache macht, beobachten. Je mehr der mit Hilfe von Apparaten sich kontrollierende Beobachter sich dieses Zusammenhanges klar ist, desto wichtiger muß ihm das sinnfreie Zeugnis seines Apparates bei ausreichender Analyse werden. Besonders kann er etwa an mechanisch reproduzierbaren Aufnahmen sich die Wiederholbarkeit zunutze machen; bei der lebendigen Sprache wird jede Wiederholung, d. h. jedes absichtlich aus dem echten Sinnzusammenhang herausgehobene Sprechen Intention und Ausdruck gleichermaßen ändern[4]).

Nicht nur in der Sphäre der Laute, auch in dem Gebiete, das mit dem hier landläufig gebrauchten Wort Grammatik bezeichnet sei, hat die Psychologie in ihrer experimentellen Form gewisse spezifische Auf-

[3]) Carl Stumpf, Die Sprachlaute, Berlin 1926.

[4]) Was z. B. Ernst Lewy, Tscheremissische Grammatik, Leipzig 1922, S. 64, Anm. 3, über die Schwierigkeiten des schlichten Abhörens von Sprachmelodien schreibt, läßt

gaben. Auch im sinnhaften Ausdruck, der Verknüpfung der Worte zu höheren sprachlichen Gebilden walten gewisse Gesetzmäßigkeiten, die außerhalb der freien Sinnintention stehen und doch für deren Ausdrucksmöglichkeit im Leben der Sprache von größter Bedeutung sind. Sie können als die Gesetze der Assoziation immer noch bezeichnet werden, so sehr auch die moderne Psychologie diesen Begriff nach seiner positivistischen Verengerung umgestaltet haben mag. Selbst wenn man einen Begriff der Psychologie statuiert, für den die echte, also nicht sinnentsprungene Assoziation die Grenze des Psychischen bedeutet[5]), so ist für die Sprache dieser eigentümliche Begriff besonders wichtig: denn grade die unbefangene Würdigung der psychologischen, an die Sprache gesetzten Arbeit enthüllt wieder eine Grundantinomie des Sprechens; Sprache transzendiert nämlich in jedem Augenblick ihres Seins den Bereich gemeinten Sinnes und steht immer zugleich unter der grundsätzlich anderen Gesetzlichkeit der psychophysischen Sphäre, aus der sie entspringt und der sie sich nie entziehen kann. Hier ist die Assoziationskraft zunächst die Zubringerin des Materials des Ausdrucks, und die objektive, als diese bestimmte Einzelsprache werdende, seiende und vergehende Sprache ist ohne die naturhaften psychophysischen Fundamente nicht denkbar.

Diese Bindung des Geistigen in der Sprache an die Natursphäre stellt eine Betrachtungsweise in helles Licht, die sachlich zu diesem Kapitel gehört, gleichviel ob sie von der Psychologie oder von anderen Wissenschaften her ausgeübt wird, die Pathologie der Sprache. Sprachstörungen jeder Art, Aphasien, jede Beeinträchtigung oder jeder Ausfall innerhalb der Ausdrucksfähigkeit können für die Erfassung der in sich abgestuften, physisch-psychischen Voraussetzungen des Sprechens und der Sprache von größter Bedeutung sein. Die ganze Fülle der notwendigen Bedingungen des Sprechens ist aus dem gerade durch seine unerhörte Vertrautheit so schwer durchdringbaren normalen Sprachleben kaum analytisch zu erkennen; der Ausfall der einen oder anderen Komponente dagegen beleuchtet hier wie ein helles Schlaglicht plötzlich das ganze Gewebe ineinandergreifender Faktoren und hat ganz neue Seiten zu erkennen ermöglicht, von der Stellung der beteiligten Organe beim Sprechen bis zu den Formen sprachlicher Begriffsbildung hinauf[6]).

3. GEGENWÄRTIGE PHILOSOPHIE UND SPRACHPHILOSOPHIE.

Schließlich haben natürlich die heutigen philosophischen Disziplinen auch ohne als Sprachphilosophie die Sprache ausdrücklich zu ihrem

---

die umsichtigen, höchst differenzierten Untersuchungsmethoden Eb. Zwirners als besonders notwendig erscheinen. Vgl. Zur Frage der mechanischen Aufzeichnung von Explorationen. Über Tonhöhenmessung und einen neuen Frequenzschreiber Journ. f. Psychol. u. Neurol., Bd. 40, Leipzig 1929, S. 99, und Quantität, Lautdauerschätzung und Lautkurvenmessung (Theorie und Material) Extrait des Archives Néerlandaises de Phonétique Expérimentale, tome VIII—IX (1933), S. 1.

[5]) Hönigswald, Die Grundlagen der Denkpsychologie, Leipzig 1925, S. 133.

[6]) Auf dem Boden der Physiologie und Psychopathologie sind die meisten, z. T. sehr bedeutenden französischen, englischen und amerikanischen Bearbeitungen unseres Themas erwachsen. Vgl. Anm. 13.

Gegenstande zu machen, ihre besonderen Probleme an die Sprache herangebracht. Wir können zunächst kurz sein, weil sich hier der engste Umkreis der Fragen ergibt, den die eigentliche Sprachphilosophie zuerst zu betrachten haben wird.

Die moderne Logik hat die stets beachtete Beziehung von Wort und Begriff — wir gingen auch hier von ihr aus — durch die radikale Trennung rein formaler logistischer Logik und einer materialen, sachgebundenen und von den Sachen nicht mehr abtrennbaren Bedeutungs- und Beziehungslehre (Phänomenologie) neu geklärt. Die logische Analyse der nicht wortmäßigen Ausdruckszeichen (etwa in der Mathematik) hat in Anknüpfung an die Probleme der characteristica universalis Leibnizens die Worthaftigkeit des Denkens, umgekehrt auch die Sinnbezogenheit alles Sprachlichen und damit die zentrale Bedeutung der Sprache erst in ihrem Umfange scharf zu bestimmen gelehrt. Schrittweise führt die Beziehung Denken-Sprechen, Sprechen-Ausdrucksuchen, Sich artikuliert Ausdrücken-Leiblich existieren von den abstrakten logischen Problemen zu der anderen Seite des Sprachproblems hinüber. Jakob Grimm hatte (Vom Ursprung der Sprache, Akad.-Abh. vom Jahre 1857, S. 27) auf Grund der Leibgebundenheit alles Sprechens die merkwürdige religiöse Frage aufgeworfen, wie Gott sprechen könne, ohne menschliche Leiblichkeit anzunehmen. Wieviel mehr ist auch die höchste menschliche Geistesäußerung an den Leib geknüpft, als an den einzigen Mittler, wirklich und verstehbar zu werden. Damit tritt aber auch das alte philosophische Leib-Seele-Problem unter einen ganz neuen Gesichtspunkt, durch den es eigentlich erst philosophisch gefaßt und — soweit dies überhaupt bei philosophischen Fragen sinnvoll und möglich ist — gelöst werden kann. Die beiden „parallelen" Seiten menschlicher Existenz sind in Wirklichkeit keinen beieinander vorbeigehenden selbständigen Linien vergleichbar, wie man bisher annahm, sondern sie sind dasselbe, sofern Sein als die Existenzweise sowohl des einen wie des andern aufgefaßt wird. Die in ihrer Allgemeinheit unbestimmt klingende These: das Seelische ist der Sinn des Leiblichen, dieses der Ausdruck des Seelischen, kann in ihrer Verwicklung an der Sprache verifiziert werden[7]). Goethe (Brief an W. v. Humboldt vom 17. 3. 1832) sieht den Unterschied des Menschen vom Tiere darin, daß dieses von seinen Organen belehrt wird, wie die Alten sagen; „ich setze hinzu: Die Menschen gleichfalls, sie haben jedoch den Vorzug, ihre Organe wieder zu belehren." In der Tat belehrt das menschliche Geschlecht im Sprechen seine Organe, die lautbildenden nicht nur, sondern in Geste und Miene den gesamten Körper, und macht ihn zum Ausdruckswerkzeug seiner geistigen Intentionen, und die vererbten und nachgeahmten Fähigkeiten des Leibes steigern im biologischen Zusammenhang der Generationen

[7]) Vgl. Klages, Vom Wesen des Bewußtseins, Leipzig 1921, und Cassirer, Philos. d. symbolischen Formen III, 108ff.

und dem der individuellen Lebensganzheit die Möglichkeiten zu neuen Intentionen in dauernder Wechselwirkung.

Die neue, von der Beziehung Sinn-Ausdruck geführte Fragestellung kann in verschiedenen philosophischen Absichten und Richtungen ausgearbeitet werden. Die beiden Hauptrichtungen der Betrachtung sind folgende. Einmal kann die notwendige Beziehung zwischen Sinn und Zeichen zwar vorausgesetzt, aber der Gehalt des gemeinten Sinnes von allem „Zufälligen" der Bezeichnung soweit wie möglich abgelöst werden; dies gelingt dort am leichtesten, wo das Zeichensystem frei festgesetzt wird, in der mathematischen Sprache, soweit mathematische Sachverhalte „konstruiert", d. h. in ihrem Wesen fest umgrenzt und von allem Zufälligen befreit werden können. Von den Schwierigkeiten, die trotzdem die „Anschauung", die intuitiven Züge, auch auf diesem Boden bereiten, darf hier abgesehen werden, weil durch den Gegensatz lediglich die gänzlich andere Situation überall dort bezeichnet werden soll, wo keine freie Symbolisierung vorliegt, sondern der Ausdruck sich unabhängig von jeder Willkür an und mit dem Gemeinten bildet, ein Fall, der wieder in den natürlichen Sprachen am deutlichsten ist. Die engere Verbindung von Sinn und Ausdruck dort wird zum maßgebenden Typus für alle die höheren Ausdrucksmöglichkeiten, die in der dichterischen Sprache und in den anderen ästhetischen Ausdrucksgebieten im Aufbau der Kultur sich verwirklichen. Ihre Deutung, ihr Verstehen als Hermeneutik (Interpretation), Wiedergabe in anderen Ausdrücken, ist im Laufe des XIX. Jahrhunderts in die vorderste Reihe der philosophischen Themen gerückt (Dilthey J. Wach[8])); denn in diesen, „geisteswissenschaftlicher" Betrachtung unterstehenden Gebilden manifestiert sich das geschichtliche Sein, und wie die heutige Philosophie mit größtem Nachdruck betont, ist Geschichtlichkeit das Wesen menschlichen Seins überhaupt, weil der Mensch nur im Verstehen seiner geistigen Ahnen zum Besitz seiner eigenen geistigen Möglichkeiten und zur Verfügung über sie kommt. Der wichtige, scheinbar so selbstverständliche Gegensatz zwischen Geschichte und Historie, zwischen dem Bewußtsein eigener Geschichtlichkeit, der Verpflichtung, aus dieser heraus das geschichtliche Leben weiterzuführen, und der auf die sachliche Erkenntnis früherer geschichtlicher Gebilde gerichteten Wissenschaften mit allem ihrem methodischen Apparat wird bei näherem Zusehen ein sehr ernstes Problem; denn geschichtliche Erkenntnis und wirkliches Wissen, wie es war, wirkt auf das Bewußtsein der Geschichtlichkeit zurück und kann allein den Einzelnen und ein ganzes Volk vor dem Abirren von seinem eigenen Wege bewahren, aber umgekehrt setzt die Kenntnis des „Anderen", Vergangenen, nicht mehr Gegenwärtigen bereits das Stehen in der eigenen Geschichte, das Mitgehen mit ihr in

[8]) Dilthey, Entwürfe zur Kritik der histor. Vernunft, Werke VII, 191, J. Wach, Das Verstehen, Tübingen 1926ff.

verantwortlichem, d. h. auf Ziele gerichteten Tun voraus, weil nur dieses Begriff und Sinn im Vergangenen zu erfassen lehrt.

Ganz entsprechend ist heute die Philosophie von sehr mannigfaltigen Ansätzen her um ein doppeltes Verstehen bemüht, ein in dem geistigen Lebensvorgang unmittelbar wirksames „bei der Sache" sein, was dieses Leben überhaupt erst möglich macht, und ein reflektierendes, tatsächlich sich auf dieses Leben „zurückwendendes", gleichsam anhaltendes Betrachten; in seinen einfachen Formen als schlichte Besinnung gehört es zum Begriff vollen geistigen Lebens, in seiner bewußten umfassenden Methode zunächst zur hermeneutischen Tätigkeit des Forschenden. Im fließenden Übergang zeigt sich hier ein Doppeltes: die unausweichliche „Intellektualität" des bewußten Lebens (Dilthey), seine Wissenschaftsnähe, und umgekehrt die Lebensnähe der echten Wissenschaft, und andererseits die im Außertheoretischen wurzelnden Grundlagen jenes primären unmittelbaren Verstehens. Eine von beiden Seiten zu leugnen oder zu entwerten ist sinnlos, und philosophisches Problem ist es gerade, diese Wurzeln in ihrem Sein und Wirken zu erkennen, den Anteil eines praktischen und eines theoretischen Schauens im Dasein des Menschen zu bestimmen. Dieses Thema wird in der Existenzphilosophie und Ontologie von verschiedenen Ansatzpunkten aus untersucht. Aber wie immer diese Wege verlaufen, an irgendeiner Stelle führen sie über das Sprachproblem. Entweder wird an der Sprache als Beispiel die Struktur des Verstehens studiert und von ihrem Wesen der ganze Begriffsapparat entlehnt, oder es wird allgemein und überall dort, wo überhaupt etwas im geistigen Dasein verstanden wird, der Begriff des Sprechens und Vernehmens weit über seinen eigentlichen Sinn erweitert und im Vorgriff des verstehenden Erkenntnisaktes ein Ansprechen der geistigen Wirklichkeit als das, was sie ist, mitgesetzt — eine wichtige Erweiterung der transzendentalen Apperzeption nach der Analogie des sprachlichen Verständigungsvorganges (vgl. die Phänomenologie Husserls und Heideggers). Für die schlichte, aber grundsätzliche Erfassung des eigentlichen Sprachphänomens hat der Ausblick auf die geschichtsphilosophischen Probleme des Verstehens eine wichtige Folge: die Sprache wird mehr als geschichtliches Phänomen erfaßt, was die einzelnen Philologien ja immer getan haben; der Einsatz des erweiterten Begriffes Sprache in die Ontologie des geschichtlichen Daseins bestätigt auch für die moderne philosophische Situation die vortheoretischen Spekulationen über den allgemeinen „Logos", von denen wir ausgingen.

4. BEGRENZUNG DER AUFGABE.

Die bisherige Betrachtung hat in einem sich schließenden Gedankengange ihren Gegenstand eingekreist und versucht, ihn von allen Seiten in den Blick zu bekommen. Es mußte die ungemeine Vielseitigkeit des Themas Sprache aufgewiesen werden, um die grundsätzlich sich beschränkende Aufgabe der Philosophie der Sprache, die hier zu

behandeln unternommen wird, zu rechtfertigen. Eine Verarbeitung und enzyklopädische Darstellung des materialen Gehaltes der die Sprache behandelnden Wissenschaften könnte nur in gemeinsamer Arbeit vieler Mitarbeiter geleistet werden; auch die einigermaßen zulängliche Auseinandersetzung mit der Arbeit anderer wäre für den Einzelnen nur in einem sehr weitgespannten Rahmen möglich, wie ihn Cassirer und Delacroix sich gewählt haben. Meist muß sogar der vergleichende Sprachforscher sich auf die wirkliche philologische Durchdringung einer oder weniger Sprachen seines Bereiches beschränken, während umgekehrt der Philologe sich in den meisten Fällen die sprachwissenschaftliche Durchdringung seiner Sprachen versagen muß. Entsprechendes gilt für jede der Kombinationen der hier berührten Wissenschaften; die Arbeitsteilung ist weit vorgeschritten und muß respektiert werden. Selbst die im Vorhergehenden bereits vorgezeichnete Aufgabe, die Probleme, die jede der wissenschaftlichen Sichtweiten der Sprache ans Licht bringt, als solche auszuarbeiten und zusammenzustellen, ist noch zu zerstreut und vielfältig. Zwar müssen diese Probleme leitend bleiben, aber die eigentliche Aufgabe, die durch diese Probleme gestellt wird, muß, soll sie als philosophische auf sich selbst stehen und nicht lediglich das wiederholen, was der im Material und der Methode lebende und schaffende Forscher besser gesagt hat, oder doch besser sagen könnte, noch radikal vereinfacht werden. Der Vielfältigkeit des Sprachbegriffs, wie er aus den verschiedenen Sichtweisen der Theorie herauswächst, darf der Philosoph die Frage nach dem einheitlichen Sein und Wesen der Sprache entgegensetzen. Die analytische Betrachtung behält trotzdem in der Philosophie ihren Sinn. Genau so wie in jedem Begriff der Philosophie durchdringt sich auch innerhalb des Begriffes Sprache Allgemeines und Besonderes. Mit vollem Recht haben daher Sprachphilosophen — besonders die französischen — den Begriff Sprache in eine Reihe von Unterbegriffen aufgespalten. So etwa Delacroix, Le Langage et la Pensée, Paris 1930, nach dem Vorgange von Saussure, S. 2: Sprache als die allgemeine menschliche Funktion, sich eines Zeichensystems nach bestimmten, überall vorauszusetzenden Verknüpfungsregeln zu bedienen (*le langage proprement dit*); dann die einzelnen Sprachen, *les langues*, als geschichtliche und soziale *variations sur le thème humain du langage*. Drittens *le parler ou la formulation verbale, c'est à dire le sujet parlant. Tout ce qui passe à l'acte dans la conscience individuelle*, also der psychische Vollzug der Sprache. Er wird beherrscht von *la langue*, wirkt aber auf sie ein; *la liberté et la contrainte s'entrecroisent dans l'esprit de l'individu*. Viertens *la parole*, das erzeugte und gehörte Wort, *le mécanisme psychophysique qui permet au sujet parlant d'extérioriser le système linguistique. La parole est un sytème auditivo-moteur.*

Alle diese Unterscheidungen, besonders die physiologischen Analysen des letzten, durch *la parole* bezeichneten *système* sind unbedingt nötig und von größter Fruchtbarkeit für eine rechte Auffassung des ganzen Begriffes Sprache; denn die Frage nach dem Sein und Wesen, *τὸ τί ἐστι* und *τὸ τί ἦν εἶναι* des ganzen Phänomens Sprache verführt allzuleicht zu einer vorschnellen Synthetis aller dieser sorgsam zu scheidenden Begriffe. Trotzdem bleibt die echte, d. h. auf scharfer Analyse beruhende Synthesis eine Aufgabe der philosophischen Sprachbetrachtung. Das ganze, so reich gegliederte physiologische System, das oben mit *la parole* bezeichnet wurde, ist doch nur Sprache, wenn es als *parler* in Bewegung gesetzt und zum Ausdruck eines psychischen Meinens gemacht wird. Dieses Meinen und sich Ausdrücken kann sich wieder nur in einer *langue* vollziehen, diese wieder nur Spezifikation der *langage proprement dit* sein, d. h. sie muß dem entsprechen, was W. v. Humboldt als allgemeinen Sprachtypus bezeichnete. Man kann dieses sehr komplexe Verhältnis der Sprachbegriffe mit dem phänomenologischen Terminus so ausdrücken: jeder spätere Sprachbegriff in der obigen Reihenfolge kann nur sein im Horizont des früheren, oder platonisch-aristotelisch: *Langage* ist die übergeordnete Art, das höhere *Eidos* des *Eidos la langue*, und so fort. Ganz besonders schwierig ist die genauere Bestimmung von *parole*. Auch das *système* gegenseitig aufeinander wirkender motorischer, kinästhetischer und gehörsmäßiger Vorgänge ist als Ganzes von Relationen gefaßt ein Allgemeines, ein *Eidos* im strengen platonischen Sinne, so

wie Plato das *Eidos* des Lautes, der *φωνή* an der oben angezogenen Stelle des Philebos als „System", als das die Mannigfaltigkeit der Laute umschließende Band bezeichnet[9]). Aber als *mécanisme*, der das Subjekt zum *extérioriser ls système linguistique* befähigt, ist es durchaus die letzte *concrétion* des Begriffes Sprache, die sie hier und jetzt erscheinen läßt. Welche realen Arbeitsbereiche und Arbeitsthemen mit den vier Begriffen gemeint sind, ist völlig klar und insofern unangreifbar. Der Linguist, der Physiologe, der Philologe darf vielleicht als solcher die Grenzen des von ihm gewählten Sprachbegriffes gar nicht überschreiten[10]). Der Philosoph darf aber, entsprechend dem Wesen seiner Wissenschaft als der Theorie des Zusammenhanges, jene gegenseitige Beziehung, den Syndesmos dieser Horizonte und *εἴδη* einmal ausdrücklich zum Thema machen. Der sinnlich erzeugte und wahrgenommene Klang ist nur Sprache durch die Intention des Sprechenden auf die ideellen Formen der Sprache hin. Diese beiden äußersten Gegensätze und alles dazwischenliegende sind mit jedem konkreten Spracherlebnis gegeben — dies zu entwickeln ist unsere Aufgabe. Die gegenseitige Durchdringung des Ideellen und des Konkreten liegt auch beim Gestaltsbegriff vor, an dem wir uns näher orientieren werden.

Der Gefahren und Angriffsflächen dieser Methode war ich mir bewußt, aber der philosophische Reiz des Gegenstandes Sprache ist es gerade, daß er in mannigfachem Sinne auf den „Grenzen" liegt und daher eine bis an diese Grenzen vordringende und sie ins Auge fassende, d. h. also eine transzendentale Untersuchung seiner Möglichkeit jederzeit wieder erfordert.

Für eine solche Besinnung wird gerade der sachkundige Sprachforscher und Philologe, der den raschen Wandel der Einzelerkenntnisse übersieht, die zufällige einzelwissenschaftliche Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Einzelbeispieles nicht überschätzen, wenn er überhaupt die Berechtigung einer Philosophie der Sprache, deren Eigenständigkeit auch durch Achtung vor den Kompetenzen einzelwissenschaftlicher Forschung mitbestimmt wurde, zuzugeben in der Lage ist. Keine Mischung der Bereiche ist erstrebenswert, denn auch die Einzelwissenschaft ist als solche desto zwingender und dadurch auch philosophisch klärender, je mehr sie auf eine ontologisch-metaphysische Wissenschaft von Grundlagen verzichtet und diese *ἐπιστήμη περὶ τῶν πρώτων*, ohne sie zum Thema zu nehmen, in ihrer methodischen, d. h. der Sache hingegebenen und ihr allein folgenden Arbeit sich mittelbar auswirken läßt.

II. GRENZEN DER SPRACHE.

1. SPRACHE ALS ZUSAMMENHANG.

Die Frage nach der Entstehung der Sprache ist zweifellos heute hinter andern zurückgetreten. In der Tat ist sie wie die Frage nach der Weltentstehung ein rechtes „Grenzproblem" menschlicher Erkenntnis. Dies ist der Sinn einer Humboldtschen Stelle[11]), die die Frage nach dem zeitlichen Anfang in die nach dem ideellen Prinzip, der *ἀρχή*, der Sprache hinüberspielt. Sprache entsteht im Humboldtschen Sinne immer wieder, in jedem Augenblick, wo die Grenze vorsprachlichen

[9]) Plato, Philebos 18b, s. Stenzel, Zahl u. Gestalt², Leipzig 1933, S. 15.

[10]) Vgl. Stenzel, Über den Einfluß der griech. Sprache auf die philos. Begriffsbildung, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. u. Pädag. 1921, S. 152, Anm. 1. Auf die außerordentlich lehrreiche Abhandlung von Bühler, Die Axiomatik der Sprachwissenschaften, Kantstudien, Bd. XXXVIII (1933), Heft 1, S. 19ff., kann ich gerade noch verweisen.

[11]) Über diese ganze Stelle und den in ihr enthaltenen *ἀρχή*-Begriff vgl. Stenzel, Die Bedeutung der Sprachphilosophie W. v. H.s usw., Logos, Bd. X (1922), S. 267ff.

Meinens überschritten wird, nach denselben Gesetzen, die auch für ihre zeitliche Entstehung wirksam zu denken sind.

„Die Sprache muß zwar, meiner vollsten Überzeugung nach, als unmittelbar in den Menschen gelegt angesehen werden; denn als Werk seines Verstandes in der Klarheit des Bewußtseins ist sie durchaus unerklärbar. Es hilft nicht, zu ihrer Erfindung Jahrtausende und abermals Jahrtausende einzuräumen. Die Sprache ließe sich nicht erfinden, wenn nicht ihr Typus schon in dem menschlichen Verstande vorhanden wäre. Damit der Mensch nur ein einziges Wort wahrhaft, nicht als bloßen sinnlichen Anstoß, sondern als artikulierten, einen Begriff bezeichnenden Laut verstehe, muß schon die Sprache ganz, und im Zusammenhange in ihm liegen. Es gibt nichts Einzelnes in der Sprache, jedes ihrer Elemente kündigt sich nur als Theil eines Ganzen an. So natürlich die Annahme allmähliger Ausbildung der Sprachen ist, so konnte die Erfindung nur in einem Schlage geschehen. Der Mensch ist nur Mensch durch Sprache; um aber die Sprache zu erfinden, mußte er schon Mensch seyn. So wie man wähnt, daß dies allmählig und stufenweise, gleichsam umzechig, geschehen, durch einen Theil mehr erfundener Sprache der Mensch mehr Mensch werden, und durch diese Steigerung wieder mehr Sprache erfinden könne, verkennt man die Untrennbarkeit des menschlichen Bewußtseyns, und der menschlichen Sprache, und die Natur der Verstandeshandlung, welche zum Begreifen eines einzigen Worts erfordert wird, aber hernach hinreicht, die ganze Sprache zu fassen. Darum aber darf man sich die Sprache nicht als etwas fertig Gegebenes denken, da sonst ebensowenig zu begreifen wäre, wie der Mensch die gegebene verstehen, und sich ihrer bedienen könnte. Sie geht nothwendig aus ihm selbst hervor, und gewiß auch nur nach und nach, aber so, daß ihr Organismus nicht zwar als eine todte Masse, im Dunkel der Seele liegt, aber als Gesetz die Funktionen der Denkkraft bedingt, und mithin das erste Wort schon die ganze Sprache antönt und voraussetzt. Wenn sich daher dasjenige, wovon es eigentlich nichts Gleiches im ganzen Gebiete des Denkbaren giebt, mit etwas andrem vergleichen läßt, so kann man an den Naturinstinct der Tiere erinnern, und die Sprache einen intellectuellen der Vernunft nennen“ (W. v. Humboldt, Werke IV, Akad. Ausgabe, S. 14).

Diese Sätze Humboldts beruhen auf mehreren Voraussetzungen, deren man sich erst versichern muß; alle zusammen betreffen den Zusammenhang des Ganzen vor dem Teile in allen sprachlichen Gebilden, der in verschiedenen Richtungen sich ganz verschieden auswirkt und in jeder besonders betrachtet werden muß.

Die erste Voraussetzung ist die relative Unbestimmtheit der inhaltlichen Bedeutung des einzelnen Wortes. Die Frage nach den Mitteln, durch die das einzelne Wort nun tatsächlich bestimmt wird, führt auf die zweite, für Humboldt selbstverständliche Voraussetzung: die grundsätzliche, nirgends aussetzende geistig-leibliche Doppelnatur der Sprache. Unsere Darstellung wird die klangliche Seite der Sprache besonders hervorheben, immer geleitet von der Frage: unter welcher Bedingung ist ein klanglicher Ausdruck Sprache? Die dritte Voraussetzung für Humboldt ist der Zusammenhang aller Bedeutungsmöglichkeiten einer Sprache, der formalen und inhaltlichen; wo es ein echtes Aktivum gibt, ist das Passivum implizit vorausgesetzt, wo eine wirkliche erste Person, da auch die anderen, wo ein echtes Präteritum, da auch die anderen Zeitstufen usw. Analoge, noch viel schwieriger in der Fülle der sprachlichen Möglichkeiten durchzuführende gegenseitige Abhängigkeit herrscht

im Gefüge der einzelnen Wortbedeutungen. Die Ausführung dieser drei Voraussetzungen der Humboldtschen These wird uns zum Wesen der sprachlichen Erscheinungen hinführen.

Die erste Voraussetzung ist also die Unbestimmtheit des einzelnen Wortes; sie zu verdecken, ist merkwürdigerweise die eigentliche Leistung der Sprache. Denn ihre Aufgabe ist die Verständigung, „daß man weiß, was mit jedem Worte gemeint". Das ist so selbstverständlich, daß den wenigsten, die eine Sprache lebendig gebrauchen, je zum Bewußtsein kommt, daß es in der Sprache vielleicht kein einziges eindeutiges, einen fest umrissenen Begriff bezeichnendes Wort gibt, sondern jedes Wort für sich unübersehbar abgestufte „Bedeutungen" haben kann und haben muß, wenn es für den Zweck der Sprache tauglich sein soll. Nur solange wir das Lexikon zu Rate ziehen, merken wir es nicht, daß wir gerade von den Begriffsgrenzen der Worte der eigenen Sprache kein „Wissen" haben, eher noch von einer der fremden, deren Worte wir aus dem Lexikon „kennen". Überhaupt ist der Besitz der Muttersprache unendlich geheimnisvoller und philosophisch interessanter; gemessen an den hier auftretenden Fragen ist alles, was bei bewußt gelernter Sprache abstrahiert werden kann, eigentlich einfach. Woher kommt aber dann der — ganz richtige — Eindruck der Bestimmtheit jedes Wortes? Jedes Wort erhält erst aus dem in den konkreten Sprachsituationen immer vorauszusetzenden Sinnzusammenhang seine Bestimmtheit. Dieser Zusammenhang der Sprachsituation ermöglicht es sogar, abgerissene Satzteile zu bestimmen.

Jene noch unentschiedene Bereitschaft zu bestimmten Möglichkeiten der Sinnerfüllung und die nachträgliche, gleichsam rückläufige Determination endgültigen Verstehens im normalen Sprechen spielen deshalb so leicht und unbemerkt zusammen, weil die Klang- und Tonfärbungen, die man als das „musikalische" Element in der Sprache zu bezeichnen und seit einiger Zeit wieder mehr zu beachten pflegt, das Bewußtsein ebenso sicher wie unbemerkt nach einer bestimmten Richtung einstellen[12]). In geformter Sprache, wie die schriftliche es meist ist, ist der Zusammenhang deutlich ausgearbeitet und werden alle die Nüancen des Tones auch beim leisen Lesen mithineingehört, die der lebendigen Rede in jedem Falle die richtige Einstellung auf bestimmte Bedeutungserfüllung geben.

Nehmen wir etwa einen Bericht über eine parlamentarische Sitzung. „Der Abgeordnete X. X. schlug nach einer erregten Debatte" — nun mag folgen — „Vertagung vor". Oder: „dem Abgeordneten Y. ins Gesicht". Bis „schlug" hätte dem Leser bedruckten Papieres noch alles offen bleiben können, falls er nicht durch entsprechende Schlagzeile oder Überschrift schon „im Bilde", d. h. in einer bestimmten anschaulichen Erfüllungsrichtung gewesen wäre. Als lebendig gesprochene Rede, als die Mitteilung,

[12]) Zum folgenden vgl. die programmatischen Ausführungen, die ich „Sinn, Bedeutung, Begriff", Jahrbuch f. Philologie I, 1925, S. 169ff., zum Thema des Sprachleibes angestellt habe.

hätte aber mit großer Wahrscheinlichkeit etwa am Fernsprecher der Tonfall, bei Gespräch von Angesicht zu Angesicht auch die Miene, den Hörer von vornherein darauf eingestellt, daß „schlug" hier das eine oder das andere bedeutete, und hätte ihm jede Fehlerfüllung erspart. Der parlamentarische Vertagungsvorschlag hätte ganz anders „geklungen" als die empörte oder befriedigte Tönung, in der das unparlamentarische Verhalten berichtet worden wäre. Diese Tönung der Sprache verändert von Anfang an alle Artikulationen auch vor dem Höhepunkt, der mit „Vertagung" oder „ins Gesicht" erreicht ist; denn wenn auch diese Art des Sprechens an allem Einzelnen bemerkbar ist, so stammt sie doch von einer zentralen Sinnintention her, die den ganzen Satz lautlich durchgestaltet und so aus dem Ganzen seiner Klangerscheinung nun auch im einzelnen ihn in seinen Worten wesentlich zu verdeutlichen hilft.

Also nicht nur in dem artikulierten Einzellaute ist die akustische Gestalt der Sprache wesentlich, sondern in dem ganzen aus der einheitlichen Energie der Sinngebung geformten Satze. Diese Energie, die also vorher das Ganze des Satzes intendiert, ist nun nicht etwa nur für die pathetische, emotionale Sphäre von Wichtigkeit, sondern in der rhythmischen „Gliederung" jedes Satzes liegt seine „Überschaubarkeit" begründet. Wer beim Vorlesen das Ganze nicht übersieht, „versteht" den Satz im konkreten Sinnvollzug nicht und wird auch nicht verstanden. Die sinnentsprechende rhythmische Gliederung der Lautgestalt ist die elementare Voraussetzung für Sprechen und Verstehen; die Interpunktion entspricht ihr in der Schrift und umgekehrt gibt beim Vorlesen die Stimme die Vortragszeichen wieder; Hebung und Senkung der Stimme, Pause und Stärkeabstufung sind die Mittel der Verdeutlichung. Innerhalb dieser Gesamtgliederung des Satzes in Kola und auf ihrem Boden geht die weitere Artikulation bis zu den einzelnen Worten, Silben und Lauten weiter. Es ist ein falscher Schein, daß die Sprache aus schon endgültig fertigen Teilen zusammengesetzt würde. Vielmehr vollzieht sich das wirkliche Leben der Sprache in dem dauernden Einfluß des Ganzen auf seine Teile, des Satzes auf das Wort, des Wortes auf die Silbe, der Silbe auf die Laute. Natürlich gewinnt der einzelne, wiederkehrende und in seiner Wiederholbarkeit allererst Sprachelement werdende Teil — Wort, Silbe, Laut — seine eigene Existenz in der Funktion für den Aufbau jenes Ganzen, aber er ist im lebendigen Sprachgeschehen nur da innerhalb jenes Formungsprozesses, bleibt dessen Einwirkung stets unterworfen und gewinnt so erst seine Festigkeit und Bestimmtheit.

Damit ist die Erörterung zu der zweiten Voraussetzung der Humboldtschen These weitergeschritten. Grade diese Rückbeziehung der Sprache auf ihren Ursprung aus einem sinngebenden Bewußtsein macht es besonders nötig, vorher die klangliche Erscheinung als Ganzes und in ihrer Gliederung genau zu betrachten. Das bedeutet aber nichts anderes als sie zunächst einmal ohne ausdrückliche Rücksicht auf die ihr eigentümliche Bedeutungsfunktion als einen Spezialfall hör- und sichtbarer Ausdrucksgestaltungen, deren der Mensch fähig ist, zu betrachten und die Sprache von den anderen außersprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten abzuheben. Dies hat wieder zur Voraussetzung, noch einen Schritt

weiter zu gehen und über das Gestaltsphänomen überhaupt das hier unbedingt Nötige zu sagen.

2. HAUPTZÜGE DES GESTALTSBEGRIFFS.

Der Begriff Gestalt, wesentlich gerade an der musikalischen Melodie ausgebildet, ist von da aus auf alle Sinnessphären ausgedehnt worden und ist heute einer der wichtigsten und fruchtbarsten Begriffe der Psychologie und Ästhetik. Optische, Tast- oder haptische (wichtigstes Beispiel die Blindenschrift) und in einer Mittelstellung Bewegungsgestalten sind neben den akustischen die wichtigsten Typen. Bezeichnenderweise spricht man von Gestalten nicht in denjenigen Sinnessphären, die wie Geruch und Geschmack sich der festen Abgrenzung und Meßbarkeit ihrer Unterschiede entziehen, obwohl es zweifellos auch hier Analoga gibt und Interessantes über Geruchs- und Geschmackskombinationen beobachtet werden könnte. An den eigentlichen Gestalten, wie an der Melodie oder im Optischen an dem Beispiel der Fünf auf dem Würfel, vier Punkten im Quadrat und einem in der Mitte, lassen sich folgende Züge summarisch zusammenstellen:

1. Es liegen „fundierende" Elemente vor: die einzelnen Töne als Reize, die Punkte auf dem Würfel, die Tasteindrücke.

2. Diese Elemente werden nicht einfach summiert; etwa die fünf Punkte „colligiert" und zusammengezählt, die Tonschritte einzeln erlebt und registriert, sondern die Gestalt ist eine besondere in der jeweiligen Sinnessphäre erlebbare Ganzheit zwischen und über den einzelnen Elementen, etwas diesen gegenüber anderes, neues. Sie ist ein ideelles Gebilde, anschauliche Relation von einzelnen Teilen; sie „bedeutet" etwas, sie hat eine „Bedeutung"; die Würfelfünf hat den lateinischen Namen quincunx, mit dem sie sofort als ideelles Gebilde bezeichnet werden kann; aber auch die namenlose, als Gestalt aufgefaßte Figuration kann ich in ihrer „Bedeutung" begreifen, umschreibend bezeichnen; und deshalb können Gestalten zu Zeichen für Bedeutungen werden.

3. Dieses neue Ganze besteht für das erlebende Bewußtsein durch einen neuen Erlebnisakt, der von dem Wahrnehmen und Erleben der einzelnen Elemente getrennt werden kann; die einzelnen Elemente können immer auch als einzelne wahrgenommen werden, obwohl in den meisten Fällen die Erlebnisse der einzelnen Elemente faktisch in dem Akte der Gestaltsauffassung aufgehoben sein mögen. Also beruht dieser synthetische gestaltende Akt auf einer besonderen Blickwendung, einer „Produktion", auf Grund einer besonderen sachgerichteten Aufmerksamkeit. Beispiele: das Vexierbild, dessen einzelne Linienzüge ich immerfort ansehen kann, ohne die Zusammenfassung zur Gestalt zu vollziehen, weil ich die Gestalt eben nicht bemerke, trotz der Wahrnehmung des Einzelnen; oder die nicht „verstandne" Melodie, die ich nicht als solche erkenne, obwohl ich die einzelnen Töne höre. Die eigene Spontaneität ist besonders deutlich beim Rhythmisieren des gleichmäßig schlagenden Metronoms, bei der Umdeutung der Stöße des Eisenbahnzuges in Rhythmen und Melodien. Im Optischen können perspektivische Figuren konkav oder konvex „gedeutet" werden und so erscheinen.

4. Ist die Gestalt erfaßt, so löst sie sich für das Bewußtsein von den jeweils fundierenden Eindrücken los, wird den einzelnen Sinneseindrücken gegenüber „selbständig", obwohl sie nur mit analogen anderen Sinnesdaten in unmittelbarer Gegenwart erlebt oder in reproduzierender Erinnerung phantasiemäßig vorgestellt werden kann. Beispiel: die Würfelfünf ist nicht an diese Punkte, an denen ich ihre Gestalt erfasse, gebunden; sie können durch allerlei anderes ersetzt werden; die Melodie kann von den erlebten Elementen, diesen Tönen, die hier und jetzt erklingen, losgelöst, sie kann „transponiert", von verschiedenen Instrumenten gespielt oder gespielt gedacht werden.

5. Eine jeder besonderen Gestaltssphäre eigentümliche Variabilität kann auch an der Gestalt selbst auftreten. Die Melodie kann in Dur und Moll gespielt werden, das

Thema vergrößert, augmentiert, und verkürzt, verlangsamt, beschleunigt, laut und leise, sanft und scharf, es kann synkopiert oder sonst wie metrisch verändert werden, es bleibt „dasselbe" Thema. Genau so kann die Würfelfünf variiert, perspektivisch verzerrt werden usw., und bleibt doch diese Figur. Dieser Zug der Gestalt befähigt diejenigen Gestalten, die Träger von Bedeutungen geworden sind, sich gewissen Schwankungen der Bedeutungen auch gestaltmäßig anzupassen. Etwa die Klanggestalt der Worte ist durch verschiedene Betonung usw. variabel und bleibt doch diese Lautgestalt.

6. Aber jede Gestalt hat eine in jedem Falle verschiedene Variationsbreite, in der sie „gut" und leicht wiedererkannt werden kann (Optimum). Die Vergrößerung eines Themas kann Dimensionen annehmen, in denen es schwer „erkannt" wird (Beethoven, Quartett op. 131 cis-moll, 23. Takt vor Schluß des ersten Satzes das Fugenthema im Cello). Die Punkte einer Würfelfünf bleiben isoliert, etwa als kleine Pünktchen in großer Entfernung, in verschiedenen Farben, die vielleicht noch gar die Verbindung mit gleichfarbigen Gebilden in der Umgebung nahelegen, und was man sich sonst ausmalen mag.

Die ästhetische Auffassung der Gestalten beruht in wesentlichem Maße auf der Benutzung dieses Umstandes; das Optimum wird variiert, um Überraschung, Befriedigung durch Kontraste zu erzielen und die „Produktion" — zunächst im obigen rein gestaltspsychologischen Sinne verstanden — zum Bewußtsein zu bringen und darauf Wirkungen höherer Art aufzubauen und Lust an der eigenen Aktivität und ihrer Zusammenstimmung mit dem Gegenstande zu erzeugen.

7. Alle Gestalten sind zunächst Raum- oder Zeitgestalten: die Punkte auf dem Würfel nebeneinander im Raume, der Würfel selbst in allen drei Dimensionen (Raumgestalt soll nur besagen: in mindestens einer der drei Raumdimensionen überschaubar). Das Prototyp der Zeitgestalt ist der Rhythmus, dessen Wichtigkeit für alles Psychische dann besonders deutlich wird, wenn man die metrischen Rhythmen im engeren Sinne, z. B. rhythmische „taktmäßige" Schläge nur als besondere Fälle der allgemeinen Bedeutung des Rhythmus auffaßt und diesen definiert als erlebbare, produzierbare und dadurch wiederholbare Zeitgliederung, aber nicht notwendig als tatsächlich wiederholte („regelmäßig") sinnlich gegebene Gliederung. Rhythmus in diesem allgemeinen Sinne wird dadurch zur Bedingung für die Auffassung von Zeitlichem überhaupt, zum Inbegriff erlebter, d. h. gestalteter Zeit (Hönigswald[13])). Diese Grundunterscheidung sieht sehr sicher und deutlich aus; etwa aufleuchtende Lampen (an derselben Stelle), Blinklichter, werden in ihren Zeitintervallen als Zeitgestalt erlebt; Lampen an verschiedenen Stellen gleichzeitig aufleuchtend als Raumgestalten. In der vollen konkret-psychischen Wirklichkeit liegen hier schwere, noch nicht viel beachtete, für die Sprache aber fundamental wichtige Probleme vor, die uns von den verschiedensten Gesichtspunkten aus beschäftigen werden. Hier zunächst nur Einfachstes und Grundsätzliches.

Die beiden Gestaltstypen treten sehr oft verbunden auf. Die Lampen, die eine räumliche Gestalt ergeben sollen, flammen hintereinander auf (Lichtreklame). Bei einer großen Menge räumlicher Gestalten werden, obwohl die Reize gleichzeitig gegeben werden, diese hintereinander in einem „Rhythmus" aufgefaßt. Bei höheren ästhetischen optischen Gestalten ist es ein wichtiger Bestandteil ihrer Wirkung, auf welche Stelle eines Bildes z. B. der Blick des Beschauers zuerst fällt, wo er innehält, wie also die räumliche Gestalt Einheit wird. Durch Tasten werden Raumgestalten immer in einem zeitlichen Hintereinander aufgefaßt. Umgekehrt kann keine komplexere Zeitgestalt der räumlichen Hilfsvorstellungen entraten, um zur Ganzheit in der Auffassung zu gelangen. Tonleiter, „Intervall", Zeitraum, Zeitmaß sind mehr als bloß sprachliche Hilfsmittel, um die der Zeitgestalt immanenten Sachverhalte durch uneigentliche Ausdrücke zu bezeichnen — obwohl schon dieses Faktum, wenn sie lediglich Notbehelf der Bezeichnung wären, auf ein wichtiges sprachphilosophisches Problem hinwiese. In der Tat geht aber die Durchdringung von Raum und Zeit viel weiter, als daß man hier nur eine durch die Sprache erzeugte Zweideutigkeit sehen dürfte. Nicht etwa nur die

[13]) Vom Problem d. Rhythmus, Wiss. Grundfragen 5, Leipzig 1926.

Notenschrift erzeugt die Vorstellung des Ansteigens und Fallens der Töne, sondern eine elementare Symbolkraft und Symbolbedürftigkeit verweist die verschiedenen Gestaltungen aufeinander. Der Grieche kannte keine Notenlinien, hatte nicht den Begriff der Tonleiter ausgebildet; er sprach nicht von hohen und tiefen, aber von „scharfen" und „schweren" (nach der Tiefe ziehenden) Tönen. Die moderne Musikpsychologie durchläuft ein Stück dieser dynamischen Symbolsphäre, vermeidet es aber durchaus nicht, die in den Symbolen der „Spannungen", „Kräfte" mitgemeinten Raumbeziehungen sich auswirken zu lassen.

Alles dies, Räumliches, Zeitliches und Dynamisches stoßen in dem Begriff der Bewegung zusammen und sind in ihm unabtrennbar vereinigt. Die griechische Philosophie wußte, warum sie alle uneigentlichen Bewegungen der eigentlichen Ortsbewegung unterordnete. Denn mag sich phänomenal die qualitative Veränderung — die Veränderung einer Beleuchtung, das Verdämmern des Tageslichtes — noch so rein abtrennen lassen, sie läßt sich doch eben nur erleben in absichtlicher Abstraktion, als willkürliches Absehen von jeder Reflexion über die Ursache, von jeder Messung, also in derjenigen ideierenden Wesenserfassung, die innerhalb der Phänomenologie bewußt ausgebildet ist. Diese Wesenserfassung, die etwa das im melodischen „Bewegungsgeschehen" wirklich Vorhandene von jeder Beziehung auf die äußerlichen, quasi räumlichen und schwerehaften, allgemein dynamischen Veranschaulichungen freizumachen und freizuhalten sucht, ist unerläßlich, um jenes „eigentlich" Gemeinte überhaupt in den Blick zu bekommen und einen in Wirklichkeit sehr komplexen Sachverhalt vor Verkümmerung zu bewahren. Aber eine nicht geringere theoretische Verkümmerung würde es bedeuten, nun die im konkreten Erlebnis der Melodie mitgemeinten Symbolcharaktere ausschließen und z. B. ihre ästhetische, doch auf „das Ganze des Vorstellungsvermögens" (Kant) einwirkende Kraft zu leugnen. Vielmehr, weil immer mehrere der geschilderten Faktoren zusammenwirken, lassen sich die Gestaltungstypen nun scharf durch das Vorwiegen des einen Faktors vor dem anderen charakterisieren. Die aus der Phänomenologie geläufige Unterscheidung des Erlebnis-Kernes von dem ihn umgebenden „Hof" anderweitig „mitgemeinter" intentionaler Gehalte, auf das Gestaltsproblem übertragen, eröffnete den Zugang zu denjenigen reinlichen Scheidungen, um derentwillen wir die vorläufige Betrachtung des Gestaltsproblems angestellt haben.

3. AUSSERSPRACHLICHE HÖRBARE AUSDRUCKSMITTEL UND DIE SPRACHE ALS AUSDRUCK.

a) Allgemeines.

Gerade weil wir die Sprache in den Umkreis allgemeiner Gestalts- und Ausdrucksphänomene hineinstellen wollen, müssen wir die Sprache von allen ihr benachbarten Möglichkeiten der Gestaltung und im besonderen des hörbaren Ausdrucks genau abtrennen, im Ursinne des Wortes „definieren", *δρίζειν*. Wir nehmen diese Abtrennung zunächst geschichtlich vor und fragen: Ging der Sprache ein emotionales, expressives Stadium vorher oder ein der Verständigung der Tiere vergleichbares Zeichengeben? Wenn ja, so würde der Übergang zur eigentlich menschlichen Sprache — deren unterscheidende Merkmale hier vorläufig als allgemein bekannt vorausgesetzt seien — ein neues Problem sein, das ganz für sich betrachtet werden muß; seine Lösung wäre von einer genauen Fassung eben jener Merkmale der eigentlichen Sprache abhängig, unabhängig dagegen von den vorsprachlichen Stadien, selbst wenn man über vage Vorstellungen von deren Struktur je hinausgelangen sollte. Eine allmäh-

liche Entstehung der Sprachen ist für uns durchaus faßbar; in der einzelnen Sprache lassen sich Stufen scheiden und auch die verschiedenen Sprachen verraten sehr wohl eine Ordnung, in der eine reichere oder ärmere Ausbildung sprachlicher Möglichkeiten sich abstuft. Aber eine eindeutige Wertabstufung ist, wie wir oben schon andeuteten, nicht durchzuführen, und immer wieder bilden sich in vergleichsweise gestaltungsmäßig ärmeren Sprachen neue und reichere Möglichkeiten aus, mit den vorhandenen Mitteln die Ausdrucks- und Bedeutungsbedürfnisse zu befriedigen, und alles drängt wieder zu der Humboldtschen These zurück, daß sich in jeder Sprache, die überhaupt als Sprache anzusehen ist, grundsätzlich alles — wenn auch verschieden leicht — ausdrücken ließe, wie ja der heilige Logos der Schrift tatsächlich in alle Sprachen übersetzt worden ist. So ist also selbst die auf tiefster Stufe anzusetzende Sprache noch als vollkommen entwickeltes Ausdrucks- und Bedeutungssystem grundsätzlich unterschieden von allen hypothetischen Vorformen der Sprache, aus denen sie sich als ihrem μὴ ν entwickelt haben könnte.

Freilich sehen wir Sprache im Kinde „entstehen"; es spricht „bereits einiges", es lernt hinzu. Aber zunächst besteht der grundsätzliche Unterschied, daß das Kind in eine bestehende Sprachgemeinschaft hineinwächst und zuerst durch Nachahmung eines Stückes der fertigen Sprache anderer sich bemächtigen kann. Aber der Unterschied zwischen dem „Nachplappern", d. h. der Fähigkeit zur physischen Artikulation und dem eigentlichen Sprechen aus eigenen Ausdrucks- und Bedeutungsintentionen ist einerseits wesensmäßig unüberbrückbar, andererseits ist der Zeitpunkt des Überganges nicht beobachtbar; auch das Kind hat sprechen gelernt, sobald es spricht; so gewiß es ist, daß wir bis an unser Lebensende nicht aufhören, Neues im Sprechen zu lernen, so gewiß ist mit dem Artikulieren aus eigenem Meinen heraus die wesentlichste Phase der geistigen Entwicklung des Kindes schon vollzogen.

Analoge Dilemmata treten in der Sprache der Erwachsenen an den Randbereichen der Sprache auf. Wir bleiben dauernd in der Verfügung über diejenigen Sprachformen, die man — gleichviel mit welchem Rechte — der eigentlichen Sprachtätigkeit als vorbereitende Entwicklungsstufen vorhergehen lassen will. Wir lassen z. B. dem Befehl eine entsprechende Geste, Miene, einen Wink vorhergehen und ihn begleiten, ja ersetzen ihn durch diese anderen Sprachen, die uns gelegentlich viel „deutlicher" erscheinen. Im Schmerz stöhnen, rufen wir diejenigen Gebilde, die sichtlich eine gewisse Verwandtschaft mit den Interjektionen haben, ohne bereits ein Ach, ein wirklich artikuliertes Oh oder Uh zu sein. Geordnete, eigentliche Rede kann aber ebenso in der Übersteigerung des Affektes übergehen zum unartikulierten Schrei; die Sprache des Einzelnen wie die einer größeren Menge — Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch — kann auf unendlich viele Weisen die Sprache transzendieren. Im Verkehr mit Tieren haben sich Lautungen herausgebildet, die man nicht adäquat „schreiben" kann, weil sie eben nicht aus eigentlichen Sprachlauten bestehen. Obwohl unsere Schrift die gesprochenen und klingenden Nuancen unseres wirklichen Sprechens nicht erschöpfend wiedergibt und vom Standpunkt der Phonetik aus eine recht summarische Zusammenfassung darstellt, so wissen wir genau, daß ein das Pferd antreibender Laut eben nicht in den Umkreis möglicher Sprachlaute — jedenfalls nicht der unserer Sprache — gehört, und

daß auch ausführlichere phonetische Umschriftsysteme diesen Laut nicht umfassen. Gerade die annähernd richtigen Ersatzworte, das Brr, oder die Umschreibungen von Tierstimmen, Kuckuck, Wauwau, lassen den Unterschied menschlicher und außermenschlicher Sprache hervortreten. Kinder, noch nicht durch die Schrift zum Umhören verleitet, ahmen den wirklichen Eindruck der Tierstimme oft viel natürlicher nach.

Noch eines anderen Grenzbereiches soll vorläufig nur kurz gedacht werden. Wir singen meist Worte; aber wir können Laute singen, Silben, einfache Vokale, ohne besonders geformten Ansatz; ja auch von einer bestimmten Vokalfarbe kann abgesehen werden, und die bei solchem Singen immer wieder auftretenden Versuchungen, an sprachliche Möglichkeiten anzuklingen, beim An- oder Auslaut und bei der Färbung des Tones, können vermieden werden. Hier tun sich wirkliche Übergänge zur Sprache auf und doch weiß man genau, ob Sprache gemeint ist.

Was bedeutet das alles für unsere in diesem Kapitel zu behandelnde Frage nach den Grenzen der Sprache? Wir sehen, daß Sprache dauernd in ihrem Sein von dem umgeben ist, das noch nicht oder nicht mehr Sprache ist. Dieses „Andere" soll wegen des „noch nicht" oder „nicht mehr" keineswegs herabgesetzt werden, als ob alle jene um die Sprache herumliegenden Möglichkeiten von vornherein unterhalb des Menschlichen lägen. Es war ja auch von Singen die Rede, und auch die affektbetonte Geste usw. wird doch niemand als nur untergeordnetes Mittel des Ausdrucks ansehen. Im Gegenteil, man mache sich nur ja die Vorteile der „Unmittelbarkeit", der eindrucksvollen Eindeutigkeit nichtsprachlichen Ausdrucks klar. Desto unbefangener wird man dann einsehen, daß die Grenze zum eigentlichen Sprechen, die an so mannigfaltigen Stellen liegen kann, doch jeweils ganz scharf und bestimmt ist. Wo es anders scheint, tritt ein neues, für das Sein der Sprache charakteristisches Symptom auf; gewisse Phänomene können verschieden, als Sprache oder Nichtsprache, aufgefaßt werden; ein Kuckucksruf, aber auch ein mehr geknurrtes als gesprochenes „Hm" kann Sprache werden durch die Art, in der ich es höre; es gibt in der Sprache das charakteristische Umhören, in dem die spezifische Form des Phänomens erst in der Auffassung hergestellt wird. An dieser sind beide Partner, zwischen denen Sprache stattfindet, beteiligt; das materiale akustische Phänomen als solches ist in gewissen Grenzen bestimmbar im Meinen und Vernehmen, wie ja auch die Deutlichkeit der Artikulation für die Auffassenden ganz verschieden sein kann; worauf man „gar nicht gefaßt" ist, das muß, um verstanden zu werden, mit ganz anderer Deutlichkeit gesprochen werden als dasjenige, das man erwartete, „sich selber denken konnte".

In allen bisher aufgeworfenen Fragen nach der Entstehung der Sprache ist die Frage mitgemeint nach jener Grenze, an der ein hörbares Phänomen Sprache wird oder bleibt. Die uralte, oft vergessene philosophische Erkenntnis über Werden und Sein bestätigt sich auch hier: ehe eine Entstehung, eine Entwicklung betrachtet werden kann, muß ihr Ziel, der sich in ihr verwirklichende Sinn, was denn jenes sich Entwickelnde eigentlich ist, klar gestellt sein. Für die Sprache,

die wie alles Geistige auch bei voller Ausbildung immer in einem anderen Sinne wird durch Selbstbewegung des Geistes, ist dieselbe Wesensfrage so zu fassen: als was wird Sprache jeweils gemeint und vernommen, welches also ist ihr intentionaler Sinn, die Idee, die in ihrer Erscheinung wirksam sein muß? Den Gang der folgenden Untersuchung wird diese Unterscheidung von Idee und Erscheinung der Sprache zunächst bestimmen.

Wir können die Sprache sowohl von der Erscheinung her beschreiben und zu erfassen suchen, wie von der Sinnintention her, durch die jenes von außen beschreibbare, in naturwissenschaftlicher Beobachtung anzutreffende Etwas Sprache erst als Sprache gemeint und damit als Sprache wirklich wird. Die äußere leibliche Seite scheint für die philosophische Betrachtung der Sprache weniger wichtig zu sein. Aber dieser Schein entsteht nur durch die wissenschaftliche und konventionelle Sprache, die „die eigentümliche Wirkung der Sprache als eines selbständigen Stoffes vertilgend, dieselbe nur als Zeichen ansehen wollen“ (W. v. Humboldt IV 30). Aber auch für diese Sprachzwecke, von der dichterisch gestaltenden Sprache ganz zu schweigen, ist der Sprachleib so überaus wichtig, daß seiner Physiologie und sogar seiner Anatomie die höchste Bedeutung zukommt. Wenn auch die folgende Betrachtung an die Seele dieses lebendigen Leibes nicht heranzukommen scheint, so war es doch nötig, die Erscheinungsseite der Sprache erst einmal ausdrücklich vor den Blick zu bringen.

b) Musik und Sprache.

Wir beginnen daher mit der objektiven Betrachtung dessen, was die Sprachphänomene, die lautlichen Erscheinungen, die als Sprache auffaßbar sind, gegenüber allen jenen andern akustischen Gestaltungen, die an der Grenze sich einstellen, charakterisiert.

Luftschwingungen innerhalb bestimmter Frequenzen werden von dem Ohr als Klänge aufgefaßt. Die regelmäßigsten Luftschwingungen sind den Tönen, wie sie etwa eine Stimmgabel erzeugt, zugeordnet. Ihre Höhe ist konstant, ihr „Klang“ insofern einfach, als man aus Tönen dieser Art durch Zusammenfügung Klänge von bestimmter Klangfarbe erzeugen kann. Solche Klangfarben entstehen sonst durch schwingende Saiten auf Resonanzböden, angeblasene Luftsäulen in Blasinstrumenten, aber auch durch ausgehaltene Vokale; sie sind das Material der Musik, aber zum Teil auch der Sprache. Wir halten den Unterschied von (einfachen) Tönen und (zusammengesetzten) Klängen fest und stellen ihnen Phänomene anderer Art, wie Knälle, „Explosiv“laute der Sprache, die man auch als Verschlußlaute bezeichnet, die „stummen“ Konsonanten als durch ihre transitorische Kürze charakterisiert, gegenüber. Man kann diese Phänomene mit den Geräuschen zusammen von den Tönen und Klängen unterscheiden. Geräusche haben keine ohne weiteres faßbare Tonhöhe, weil sie durch unregelmäßige Schwingungen entstehen. Deshalb kann man sie auch durch sich störende Töne und Klänge erzeugen, indem man etwa sämtliche nebeneinanderliegenden Töne einer Tonleiter zusammen anstimmt. In der Sprache stehen den Geräuschen gewisse Reibe- und Zischlaute nahe; man sieht schon bei erster flüchtiger Überlegung, daß bestimmte Geräusche gleichmäßiger, klangähnlicher als andere sein können. Überall bestehen Über-

gänge und Verbindungsmöglichkeiten; der tiefe „Ton" einer Schiffssirene ist nach der obigen Terminologie eine Mischung von Klang und Geräusch, und vor allem ist das Reich der Sprachlaute, die wir schon jetzt als Beispiele heranziehen mußten, offenbar sehr mannigfach zusammengesetzt und ihre physikalisch-akustische Abgrenzung nicht leicht. Die musikalischen Klänge haben eine bestimmte Höhe, eine bestimmte Stärke und eine bestimmte Dauer; das „absolute" Gehör, der prüfende Versuch kann die absolute Höhe feststellen, durch Angabe der Schwingungszahl in der Zeiteinheit ist sie zu fixieren: die absolute Zeitdauer wird kontrolliert vom Metronom, einer Art Uhr der Musik; die absolute Stärke des Klanges ist physikalisch und physiologisch wohl bestimmbar, spielt aber im musikalischen Erlebnis eine andere Rolle als die Höhe und die Dauer. Sie ist für die Struktur des eigentlichen musikalischen Grundgebildes, der Melodie, „unwichtiger"; denn diese sei zunächst als die in sich abgeschlossene gegliederte Folge von Tönen bestimmt. Ähnlich wie mit der Tonstärke scheint es mit der Klangfarbe zu stehen. Die Melodie bleibt „dieselbe", gleichviel von welchen Instrumenten sie gespielt wird. Diese an sich unbestreitbare Feststellung befriedigt aber nicht, sobald man an ästhetisch erlebte, konkrete Melodien denkt; für Ausdruck, Gefühl und „Stimmung" wird Stärke und Klangfarbe wichtig. Aber eins ist auch hier klar: Weder die Stärke noch die Klangfarbe des akustischen Eindrucks ist in der Musik in eine bestimmte Ordnung gebracht, wie die Höhe der Töne in der Tonleiter und die Zeitdauer im Takt und Metrum und den höheren prosodischen Gebilden. Diese Ordnung ist eine relative Ordnung von Ton- und Zeitintervallen; das musikalische Grundgebilde der Melodie besteht aus einer Folge von Proportionen. Die die Melodie aufbauenden Tonstufen sind nicht primär durch ihre absolute Höhe, sondern durch die verhältnismäßige Höhe der einzelnen Töne bestimmt, die zeitliche Anordnung in Takt, Metrum und Prosodie desgleichen; die absolute Höhenlage, die absolute Schnelligkeit der Tonfolgen bzw. die absolute Dauer der einzelnen Töne ist in gewissen Grenzen für die Bestimmung einer Melodie als „dieselbe" unwesentlich.

Erst die Melodie als eine Folge von Tonverhältnissen weist die Charakteristika auf, die einen Ton als musikalisches Gebilde zu bestimmen gestatten; wenn ein einzelner „schöner" Ton, ein „rein" erklingender Akkord bereits als musikalisches Gebilde aufgefaßt wird, dann nur im Hinblick auf seine Verwendbarkeit in jenem eigentlich musikalischen Gebilde der Melodie. Diese entspricht also in jedem Sinne dem Satze, in dem, wie wir sahen, erst die einzelnen Worte ihre Bestimmtheit erlangen; mag man auch das Wort und sogar den Sprachlaut als sprachlich charakterisiert ansehen, dann doch genau so wie in der Musik nur im Hinblick auf die Verwendung im höheren Verbande. Auch in den einzelnen der Sprache zugewandten Wissenschaften pflegt man jetzt die sprachlichen Phänomene vom Satze her zu betrachten.

Schließlich können auch die anderen konkurrierenden Bereiche vorsprachlicher Expression, die Geste und Miene, wenn sie überhaupt den sprachlichen Ausdruck ersetzen oder unterstützen sollen, nur mit dem Gesamtsinne eines Satzes verglichen werden. Daraus folgt aber, daß wir, der ausdrücklichen Einteilung unserer Betrachtung entsprechend, sofort die lautliche Gesamtform des Satzes mit berücksichtigen müssen. Diese ist die unter einem einheitlichen Akzent zusammengefaßte Lautgestalt, die man als Sprachmelodie bezeichnen kann. Wie die musikalische Melodie stellt auch sie eine nach Höhe und Tiefe, Laut und Leise, Langsam und Schnell und noch nach einer Reihe anderer Gesichtspunkte

gegliederte Klangfolge dar, die weiter unterteilt und als Teil in höhere Einheiten aufgenommen werden kann.

Die äußerlich konstatierbaren Unterschiede beider Ganzheiten, der musikalischen und der sprachlichen Lautgestaltung, lassen sich schematisch so bezeichnen:

1. In der Musik feste Tonverhältnisse (Intervalle), die durch Schritte erreicht werden, nur ausnahmsweise durch gleitende Bewegung verbunden: aber immer bleibt dann auch der Ausgangs- oder Zielpunkt des Gleitens fest und tritt als solcher mit in die Intention ein. Die Erhöhungen und die Senkungen des sprachlichen Gebildes lassen sich wohl nachmessen, mögen auch als gewisse Gestaltstypen (Fragebetonung, emphatische Formen) feststellbar sein, werden aber nie mit derjenigen Genauigkeit intendiert, die das Wesen der musikalischen Ordnung ist. Die „gehobene" Rede, besonders bei außereuropäischen Völkern, kann ihr Ansteigen und Fallen den bestimmten „Intervallen" der Musik anpassen und so zugleich Satz und musikalische Melodie werden, wobei es noch mannigfaltige (rezitativische) Zwischenstufen gibt. (Von der Möglichkeit, Worte nach einer von außen an sie herangebrachten absoluten Melodie zu singen, sei hier abgesehen). 2. Genau dasselbe wie für die Gliederung der Tonhöhe gilt für die metrische, rhythmische Gliederung der Rede. Auch hier sind im gewöhnlichen Sprechen Verhältnisse und Abmessungen von Länge und Kürze gleitend; aber auch hier kann die „gebundene" Rede der dichterisch geformten Sprache sich dem musikalischen „Takt" annähern, indem sie „metrisch" wird, also gewisse Maße in die Intention des Sprechenden aufnimmt und dadurch ins Bewußtsein treten läßt. Was die Stärke des „Akzentes" anbetrifft, so kann die Betonung nie ganz von der rhythmischen Gestaltung abgelöst werden; auch die metrisch gegliederte musikalische Melodie hat gute Taktteile, die stärker betont werden. Aber in der gewöhnlichen gesprochenen Rede der meisten Sprachen dominiert der „Iktus", der betonende Akzent, mehr oder weniger, und darin ist die Auflösung des gebundenen Rhythmus begründet. Man denke sich in der Musik die guten Taktteile über die schlechten so dominierend, daß diese in ihrer metrischen, quantitativen Bedeutung nicht mehr erfaßt werden, so tritt eine dem sprachlichen — expiratorischen — Akzente analoge Iktierung ein, die den metrisch-quantitativen Rhythmus aufhebt.

Wie gleicht die Sprache nun diesen Verzicht auf die präzise intendierte Ordnung der Intervalle und metrischen Verhältnisse in ihrem eigenen Lautbestande aus? Was ist akustisch und im Vergleich mit der musikalischen Melodie und ihren Elementen die Artikuliertheit der Sprache? Denn diese ist natürlich das große Äquivalent der Sprache für die melodische Ordnung der Musik. Die bestimmten Vokale gliedern nun gerade das dritte, in der Musik eine so eigenartige Rolle spielende Element, die Klangfarbe; sie entstehen durch die willkürlichen Veränderungen der mitschwingenden Teile des Stimmapparates, vor allem des im Munde eingeschlossenen Luftraumes; in den meisten Sprachen sind also die Klangfarben der verschiedenen Vokaltypen mit ihren Abwandlungen und Verbindungen in demselben Sinne differenziert und in ihrer spezifischen Abstufung Inhalt der Gestaltsintention, wie in der Musik die Verhältnisse der Tonhöhe. Freilich besteht ein wesentlicher Unterschied, die musikalischen Intervalle sind nur in der gegenseitigen meßbaren Beziehung bestimmt, die Laute aber werden an sich erkennbar, als a, o usw. Das Vokalsystem der einzelnen Sprache zeigt zwar die Vokale, die eine Sprache aus den phonetischen Möglichkeiten als unterschiedliche Zeichen auswählt und festlegt[13a]), in einer bestimmten Zuordnung zu einander, durch die

[13a]) Die Auswahl einer bestimmten Anzahl von Lauten, die eine Sprachgemeinschaft überhaupt bildet oder doch zur Bezeichnung benützt (Bühlers „abstrakte Relevanz", Kantstud. 1933, S. 27), gehört zur Sprache. E. Zwirner, Phonetische Unters. an Aphasischen und Amusischen, Extrait des Archives Néerlandaises de Phonétique Expérimentale, tome VIII—IX (1933), S. 3, beschreibt Sprachstörungen von der Art, „daß der Patient außer den Lauten seiner Muttersprache über eine Reihe von Lautneubil-

sie sich unterscheiden, aber das gegenseitige Verhältnis wird nicht miterlebt. Dadurch kann der Vokal Zeichen werden und sich zu bezeichnenden Silben frei zusammenfügen. Genau so steht es mit den Konsonanten. Auch sie sind wieder Differenzierungen klanglicher Phänomene, die in der Musik gleichmäßig eingeebnet, in der intendierten Gestalt nicht mitgemeint werden. Sie setzen den Klang in bestimmter Weise an, unterbrechen ihn, schneiden ihn ab und werden so mit den Vokalen zusammen die eigentlichen Artikulationsmittel der Sprache. In der Musik setzt vielleicht der Flötist staccato mit dem Dental T an, aber dort als gleichmäßige Reihe. Überhaupt ist gerade die Gleichmäßigkeit des Ansatzes im Musikalischen ästhetisch wertvoll, z. B. der Ansatz des Streichers, des Bläsers, der Anschlag des Klavierspielers. Am sangbarsten ist die Sprache, die am wenigsten Konsonanten hat, und schon aus rein physiologischen Gründen muß der Sänger die verschieden gefärbten Vokale seiner musikalisch gestaltenden Stimme in ihrem ganzen Umfange abringen, weil bestimmte Tonlagen bestimmten Vokalfärbungen näher stehen und anderen widerstreben[14]); musikalische Gestaltung hat auch hier, wie beim „Ansatz", von sich aus den Hang zur Gleichmäßigkeit.

Zusammengefaßt ergeben sich demnach bei äußerer Deskription der akustischen Phänomene der musikalischen Melodie und der sprachlichen Lautganzheit folgende Gemeinsamkeiten und folgende Unterschiede. An beiden Gebilden lassen sich im objektiven Aufweise Höhe und Tiefe, Rhythmus, Stärke und Klangfarbe feststellen. Keines dieser Momente kann fehlen, aber der Anteil jedes einzelnen Momentes an der Gliederung des Ganzen und damit an dem für die individuelle Gestalt dieser Gebilde Wesentlichen, an dem, was sie als dieses Gebilde wiedererkennbar macht, ist ganz verschieden. Bei der musikalischen Melodie treten Rhythmus und Tonhöhe in den „Vordergrund" und gliedern sich nach einer bestimmten Ordnung (Tonleitern, Intervallen, metrischem Takt), bei den sprachlichen Gebilden drängen sich die abgestuften Klangfarben und in engster Verbindung mit ihnen die qualitativ verschiedenen Einschnitte zwischen den verschieden gefärbten Klängen hervor und werden die charakterisierende Ordnung, während Rhythmus und Stärke, weil unfixiert, im „Hintergrunde" bleiben.

c) Lautgeste und Sprachmelodie.

Wir müssen nun unter denselben Gesichtspunkten die anderen akustischen Gebilde betrachten, die an der Grenze des Sprachlichen uns begegnet sind, die emotional-exclamativen Ausrufe des Gefühles, Schreie, Stöhnen, Seufzer und sonstige „Lautgesten". So schwierig ihre zulängliche Deskription im einzelnen Falle ist, so lassen sich auf Grund des eben Zusammengefaßten ihre allgemeinen Gestaltstypen charakterisieren als Vereinfachungen und Verabsolutierungen oder auch ungeordnete unartikulierte Vereinigungen einzelner Momente, die an den bisher beschriebenen akustischen Phänomenen in abgestufter und geordneter Verbindung auftraten. Das gestöhnte „Oh" ist ein Vokal, dessen ein-

dungen verfügt, die sich nur durch Schädigung der Hemmungszentren erklären lassen, deren Unversehrtheit zu den Voraussetzungen der Spracherlernung gehört".

[14]) Vgl. Stumpf, Die Sprachlaute, Berlin 1926.

deutige Einordnung in die Vokalskala nicht möglich ist, dem außerdem die „konsonantische" Begrenzung fehlt, die den Vokal in der Sprache charakterisiert. Auch konsonantenähnliche Laute werden zu Verbindungen ausgestaltet, die den Geräuschen näherstehen, wie der Seufzer oder der ruheheischende mit pßt umschriebene Laut. Fast immer haben die vorsprachlichen Interjektionen eine „melodische" Bewegung der Tonhöhe an sich; aber wenn bereits die melodische Gestaltung in der artikulierten Sprache gegenüber der musikalischen Melodie die Höhe der Töne und den Rhythmus verschleift und die Teilvorgänge unfaßbar werden läßt, so sind diese expressiv-exclamativen Gebilde noch einheitlicher und —gemessen an jenen anderen —ungegliederter. Sie stellen ein akustisches Analogon zur Geste, einen „Bewegungsvorgang" dar, dessen Koordinaten sich in bestimmter Weise in den anderen beiden Gebilden vorfinden. Mit dem noch ungeklärten Begriff der Bewegung und Geste nähern wir uns einerseits der Grenze der außerakustischen Phänomene, die kraft einer geheimnisvollen Verwandtschaft die Rede begleiten und unterstützen können, der eigentlichen Geste und der Miene und Körperhaltung überhaupt, andererseits der Grenze des „von außen beschreibbaren Objektiven" am akustischen Geschehen. Der Begriff der Bewegung leitet demnach bereits über zu dem neuen Teile, in dem alle die betrachteten Erscheinungen auf die in ihnen waltenden Ausdrucksimpulse, Intentionen im wörtlichen Sinne der Spannung auf etwas hin, untersucht werden sollen. Das Unzulängliche der äußeren akustischen Beschreibung aller hier zu behandelnden Erscheinungen konnte nur deutlich gemacht werden durch den Versuch, die Beschreibung wirklich durchzuführen. Bei den einfachsten Gebilden war diese Unzulänglichkeit am fühlbarsten, ein Hinweis auf das Grundproblem des Ausdrucks überhaupt: Ausdruck ist nur erfaßbar im Rückgang auf das Innere, das seine Erscheinung bestimmt.

Solange die Erörterung lediglich die erscheinende Seite der akustischen Phänomene, soweit sie Mittel des Ausdrucks sind, betrachtete und die verschiedenen Gestaltungen des hörbaren Materiales voneinander abhob, brauchten die in dem Worte „Ausdruck" noch ungeschieden liegenden Möglichkeiten nicht gesondert zu werden. Jetzt aber, wo die in dem Ausdruck wirkende innere Kraft, die jene bisher untersuchten sinnlichen Gestalten erst schafft, selbst untersucht werden soll, müssen wir die verschiedenen Gehalte, die zum Ausdruck drängen und zum Ausdruck kommen, unterscheiden. Die umfassende Einheit menschlichen Ausdrucks, die alle seine Weisen miteinander verknüpft, wird dann als das eigentliche philosophische Problem erst sichtbar werden. Wir müssen den Zusammenhang der verschiedenen Ausdrucksmöglichkeiten weiter im Auge behalten; eine Beschränkung oder auch nur eine überwiegende Begründung des Sprachproblems auf jene von Humboldt charakterisierte „wissenschaftliche und konventionelle" Begriffssprache würde die

allgemeine philosophische Bedeutung der sprachphilosophischen Probleme von vornherein verdecken. Denn die unendliche Mehrzahl sprachlicher Äußerungen bleibt, was Sprache am Anfang gewesen sein muß: nicht nur sachliche „Mitteilung", sondern zugleich „Kundgabe" eines inneren Fühlens und Wollens, einer echten Intention; die meiste Rede, sogar auch die objektive wissenschaftliche Mitteilung wird sichtlich aus einem Urinstinkt heraus von Gesten begleitet; sie unterstreichen den Rhythmus, die sinnenfällige Gliederung der Rede, ohne die es auch kein rein logisches Verstehen gibt[15]). An dem, was die einfachste Klanggebärde ausdrückt, kann daher eine wesentliche Seite des sprachlichen Urphänomens studiert werden.

Wenn eine den Menschen dumpf bedrängende Sorge ihm die Brust zusammenpreßt und er in einem Seufzer „sich Luft macht", also in einem ganz wortwörtlich verstandenen Aus-druck seiner Stimmung den Atem unter Druck und Spannung setzt und in der auch sichtbaren Atmungs„geste" befreit, so liegt eine eigentliche Kundgabe oder gar ein Mitteilungsbedürfnis unmittelbar nicht vor; vielmehr ist der Seufzer zunächst rein expressiv, vergleichbar dem echten Monologe, dem zu sich selber Sprechen. Aber wer mit einem anderen zusammen ist und von ihm gefragt wird: worüber seufzest du?, der ist bereits in einer Verständigungssituation, in der der Seufzer zu „sprechen" beginnt und die Kundgabe bereits eröffnet. Die Beziehung auf Verständigung ist so groß, daß wir kaum von einem Tiere sagen würden, es seufze. Dessen ähnliche Lautäußerungen müssen betrachtet werden wie die nachgeahmten „Worte" der sprechenden Papageien und Stare; die Intention ist klärlich eine ganz andere, mag auch die Lautgestalt ähnlich scheinen. Die „Intention" des menschlichen Seufzers ist bereits mit allen den anderen Sprachmöglichkeiten erfüllt; jedenfalls ordnen wir den Seufzer, wenn wir ihn als solchen verstehen, in diese ein. In einer konkreten menschlichen Situation kann der Seufzer „vielsagend" sein. Fragt man den besorgten Vater nach dem Ergehen eines schwierigen Kindes, so sagt ein Seufzer genug; er gibt eindeutig die gewünschte Auskunft, bittet zugleich, vielleicht durch einen Blick unterstützt, auf nähere Erklärung zu verzichten. Auch diese Eindeutigkeit des Seufzers liegt in seiner melodischen Gestalt; ein Satz, der ihn näher explizieren wollte, hätte dieselbe Sprachmelodie als „vergrößerte" Gestalt[16]).

Grade weil der Seufzer ein einfacher, aber charakterisierter Atmungsvorgang ist, kann man an ihm das sprachliche Urphänomen veranschaulichen. Der sprachliche Satz ist in der Tat ebenfalls zunächst ein nur unendlich reicher charakterisierter Atmungsvorgang. Experimentelle Untersuchungen haben gezeigt, daß die Sprechatmung ein schlechthin einzigartiger, nicht außerhalb des vollen Spracherlebnisses wiederholbarer oder einübbarer Atmungsvorgang ist. Die Kurve, die das Heben und Senken der Brust bei der Sprechatmung zeichnet, verläuft in einem raschen einheitlichen Ein- und einem langsamen charakteristisch unter-

[15]) Vgl. Zwirner, Gestikulationskurven, Sprachkurven usw., Extrait des Archives Néerlandaises de Phonétique Expérimentale, tome VIII—IX (1933), S. 1; Die Sprache als Ausdruck, Fortschritte der Neurologie, Psychiatrie und ihrer Grenzgebiete III (1931), S. 134.

[16]) Geschrumpfte Satzmelodien geben daher auch den bedeutender gesprochenen Worten wie Ja? Ach so!! So? einen nur durch diese Parallele verständlichen Ausdruck; s. Stenzel, Sinn, Bedeutung, Begriff (Jahrb. f. Philolog. 1925, S. 188; dazu Philos. Anzeiger III, 190).

brochenen Ausatmen. Während diese Atmungskurve selbst der geübte Sprechtechniker spontan — ohne zu sprechen — nicht zuwege bringt, stellt sie sich bei jedem Menschen schon bei innerem lautlosem Sprechen von Worten ein und wird immer reiner, je mehr die innere Sprache sich wirklich in Worten rhythmisch gliedert[16a]). So sehr ist also die innere Gliederung der Sprache gekoppelt mit dem ganzen Atmungsvorgang. Man konnte z. T. mit Erfolg zwischen verschiedenen physiologischen Atmungstypen und stilistischen Eigentümlichkeiten Beziehungen feststellen; etwa bei dieser Haltung des Oberkörpers und entsprechender Atmung ließen sich diese, bei jener jene Gedichte leichter und natürlicher lesen[17]). Wir müssen also, so befremdend es dem lediglich logisch-bedeutungsmäßig interessierten Sprachbetrachter immer erscheinen mag, all das, was so sichtlich im Vordergrund des Sprechens steht: grammatisch verbundene, ein Gegenständliches bezeichnende Worte, zunächst einordnen in jenes merkwürdige, so oft gar nicht beachtete Gebilde gegliederten Atems; denn grade dies führt uns an die tiefste, die anderen tragende und deshalb verborgenste Seinsschicht des sprachlichen Vorgangs heran.

Diese Einordnung der bedeutenden, zusammenhängenden Worte in das sinnlich-geistige Zusammenhangsgebilde von der Art, wie es uns als Sinn ausdrückende Lautgebärde am Beispiel des Seufzers entgegentrat, darf aber nicht lediglich äußerlich aufgefaßt werden, als ob fertige Sprachteile so oder anders „betont" würden. Vielmehr müssen die Worte mit ihren Silben und spezifischen Sprachlauten selbst als Artikulierung jenes Gebildes aufgefaßt werden, die in ihm und seinem Ausdrucksimpuls ihren Ursprung hat. Um aber diesen Zusammenhang von Ganzem und Teilen verständlich zu machen, ist auch in dieser von innen nach außen gerichteten Betrachtung wie in der früheren der Weg über jene ästhetischen Gebilde zu nehmen, deren äußere Erscheinung oben beschrieben war. Wieder suchen wir die Grundsachverhalte zu erfassen, die begrifflich zum Wesen Tanz, Musik, Sprache gehören, und die infolgedessen immer da sind, da waren und da sein werden, wo diese Dinge, wie Tanz, Musik, Sprache, wirklich geschehen. Diese idealtypische Betrachtung darf also auch hier grundsätzlich noch vor den Unterschieden bleiben, die sich aus den verschiedenen Phänomenen des geschichtlich entstehenden Tanzes, Gesanges, der komponierten und reproduzierten Melodie darstellen; auch jede echte Reproduktion muß eine Begegnung mit denselben elementaren Sachverhalten sein, die im Musikschaffen auf andere Weise da sind und wirklich werden.

d) Rhythmus, Gliederung und Objektivierung.

Wir verdeutlichten oben an dem in einem bestimmten Zusammenhang vielsagenden Seufzer den Typus einer zusammengefaßten innerlich

---

[16a]) S. Klestadt, Ztschr. f. Hals-, Nasen- u. Ohrenheilkunde XII (1925), Kongreßbericht, II. Teil, S. 257—277, und die oben erwähnte Arbeit von E. Zwirner, in der er den pathologischen Ausfall der Fähigkeit, die Stimme zu modulieren, beschreibt.

[17]) O. Rutz, Neue Entdeckungen von der menschl. Stimme, München 1908; Musik, Wort und Körper als Gemütsausdruck, Leipzig 1911; Sprache, Gesang u. Körperhaltung, München 1922, die Arbeiten von Sievers und H. Nohl, Stil und Weltanschauung, Jena 1920. Vgl. d. Zusammenstellung alles Einschlägigen bei Gunther Ipsen u. Fritz Karg, Schallanalytische Versuche, Heidelberg 1928, S. 303ff.

gliederungsfähigen Lautgebärde. Statt der mehr negativen Gefühlshaltung, die im Seufzer sich ausdrückt, stellen wir uns einmal eine positive, überschwängliche Stimmung vor, deren erscheinender Ausdruck rein physiologisch nach Veränderung und Gestaltung der vitalen Atmungsgeste betrachtet dem Seufzer ähnlich werden kann, deren Gefühlsintention aber sicher ganz entgegengesetzt ist. Das was sich Luft machen muß in einem — vielleicht jauchzenden — Aushauch des ganzen Lebensgefühls ist etwas ganz anderes, ein Kraftüberschuß, der nach Betätigung, Geste, fühlbarer Bewegung usw. drängt. Angenommen, dieser lebendige Überschwang, dieser élan vital, dränge nicht nur zum Tanze, sondern auch zum stimmlichen Ausdruck, er artikuliere sich musikalisch, werde Gesang, „Melodie", so tritt dieser *élan* zunächst unter die Ordnung des Rhythmus und des Taktes; nach geordneten, gleichmäßigen Maßen bewegen sich der Leib und seine Gliedmaßen, entweder Kopf und Füße und Hände zusammen oder bloß ein Teil. Dieses Ordnen ist nicht etwa Bändigung im Sinne der Schwächung, sondern durch die Rhythmisierung wird im Gegenteil ein längerer Auslauf des Impulses ermöglicht; die gleichmäßige Bewegung bekommt ihr eigenes Schwergewicht, dem impulsiven Anstoß des Gefühls wird Dauer verliehen, dadurch daß seine Auswirkung regelmäßig wird, ihren eigenen Reiz mit dem ursprünglichen Lebensgefühl zusammenfließen läßt und diesem dadurch einen schönen, d. h. lustvoll empfangenen und erlebten gegenständlichen Inhalt gibt. Dieses Zusammenwirken beruht auf einer wesensmäßigen Beziehung zwischen dem ursprünglichen Impuls und dem Gehalt an „Schönem", der sich nun einstellt; nicht alle, nur bestimmte, feurige, energische Rhythmen werden etwa mit diesem hier angenommenen Grundgefühle in Übereinstimmung sein. Die Objektivierung des vorher rein in der subjektiven Gefühlsregung Beschlossenen beginnt mit der Rhythmisierung der Bewegung. Der Rhythmus ist das erste gegenständliche Moment, an das sich das nach Ausdruck verlangende Bewußtsein nun gebunden fühlt, aber es wird zugleich von der eigenen lebendigen Gesetzlichkeit dieser Gefühlsbewegung weitergetragen. Also gebunden und gelöst zugleich wird das Bewußtsein im gesetzlichen Verlauf von sich selbst befreit und doch zu einem neuen Selbst wieder geführt, das sich und sein Ausdrucksbedürfnis in der Ordnung gleichmäßig abwechselnder Bewegung wiedererkennt und sich mit ihr identifiziert. Es erkennt sich und seinen ursprünglichen Impuls in einem Gegenständlichen wieder.

Verstärkt wird dieses Selbstbewußtwerden im Gegenstandsbewußtsein durch ein weiteres Moment. Ein Vorgang, wie er hier zugrundegelegt wird, muß immer, wenn er für die Urphänomene des Ausdrucks charakteristisch sein soll, innerhalb eines Verständigungsvorganges gedacht werden. Die Übereinstimmung im gemeinsamen Erleben drängt mit sanftem Zwange zur Gleichmäßigkeit und Ordnung. An

unregelmäßigen Gebärden, Rhythmen kann der andere nicht teilnehmen. Nur das Regelmäßige kann wie von dem Einzelnen so vom anderen wiederholt werden. Hier liegt ein elementares Motiv der Ordnung der Ausdrucksbewegung. Dadurch, daß das Gleiche am anderen gesehen wird, wird die Objektivierung des durch seine Ordnung Gegenständlichen verstärkt. — Hiermit ist das erste Grundphänomen des Ausdrucks berührt. Als zweites müssen wir die analoge Betrachtung, die zum Rhythmus geführt hat, nun in der spezifischen Bewegung der Stimme durchführen.

Wir haben die einheitliche tänzerisch-musikalische Grundsituation vorausgesetzt, um die natürliche Voraussetzung des Rhythmus, die bewegte Masse, im Blick zu behalten. Ein Papierstreifen schwingt nicht aus eigener Beharrung in lebendiger Kraft, er ist zu leicht. Wenn in der Musik der Rhythmus „von der Schwere des Körpers gelöst" erscheint, so ist diese Ablösungsmöglichkeit ein wichtiges Phänomen jener „Vergeistigungstendenz", die wir beschreiben. Nun können Töne als die bewegten schwingenden Massen aufgefaßt werden, die im Gleichgewicht sich bewahren — wie es die Bewegung der Glieder, die „taktierende" Hand, der rhythmisch schwingende Kopf ursprünglicher und konkreter tun. Tatsächlich drängt der rein musikalische Rhythmus auf jeder Stufe wieder zu seiner Ursphäre zurück. Schon die praktische Darstellung der Musik durch Instrumente führt durch die verschiedensten physischen Bewegungen der Finger, der Arme, des ganzen Leibes immer wieder heraus aus der luftigen Idealität der abstrakten Bewegung. Die bisher beschriebene Schicht der rhythmischen Bewegung verbindet sich mit der Gestaltung der musikalischen Töne nach ihrer Höhe und Tiefe. Wieder müssen wir schon im ursprünglichen Ausdrucksdrang diese Bewegung der Stimme, ihren Schwung nach der Höhe und Tiefe, keimhaft angelegt denken. Wie im Rhythmus wird hier eine feste Ordnung eingeführt; der Aufschwung der Stimmbewegung, sein Gegenbild, das Absinken, Einatmung und allmähliches Ausströmen der Luftmenge, An- und Abspannung der Stimmbänder, vereinen sich mit der ausdrucksuchenden Grundkraft und dem Rhythmus und bewirken in dieser Dimension eine neue Ordnung. Das Auf- und Nieder der Melodie ordnet sich — genau so wie der metrische Rhythmus — in „wiedererkennbaren", von dem Einzelnen und von seinen Gefährten wiederholbaren Intervallen.

Das Erlebnis dieser Ordnung führt hier, wenn wir auch die höheren musikalischen Gebilde ins Auge fassen, noch viel deutlicher als im Rhythmus der leiblichen Bewegung hinauf in eine objektive Gesetzmäßigkeit, deren „Logik" in der Melodie und Harmonielehre, in einstimmiger, begleiteter und mehrstimmiger Musik sich entfaltet; die „rationalen" arithmetischen Grundlagen der Musik spielen mit hinein.[18]) Indem der Geist — des schaffenden wie des darstellend Musik Verwirklichenden gleicherweise — sich den Gesetzen unterordnet, erfährt er die eben geschilderte Vergegenständlichung seiner eigensten Regungen in einer noch viel reicheren Weise. Die „Schönheit", d. h. zunächst die sachliche Entfaltung des musikalischen Seins gibt dem ursprünglichen gefühlsmäßigen Impuls immer neue Kraft, lockt ihn gleichsam noch viel weiter über sich hinaus zu einer freien Tätigkeit, so weit, daß sie völlig unabhängig von jedem äußeren Anstoß dieses lebendige Gefühl aus sich hervorzuzaubern und mit dem lustvollen Reiz der Schönheit auch den vitalen Impuls zu erzeugen scheint. Musik erschöpft sich nicht in der objektiven Richtigkeit, mit der ihre Regeln befolgt werden, sondern sie sagt noch etwas mehr, als daß sie richtig ist, und es muß mit ihr noch etwas anderes im reproduzierenden Verwirklichen gesagt werden, wenn die gegenständliche Ordnung sichtbar werden soll. Musik sagt nur sich selbst und gewiß nichts, was sich mit Worten oder Gesten umschreiben läßt. Aber daß sie sagt, daß ein Lebendiges sich in dieser einmaligen

[18]) S. Max Weber, Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik, München 1921.

Schöpfung vernehmen läßt, das weist von der musikalischen Gegenständlichkeit immer wieder zurück auf eine Kraft, die wir sich ausdrücken fühlen noch außer und hinter allem im Kunstwerk selbst Gegebenen und Analysierbaren. Es ist das eigentliche Selbst des Kunstwerks — nicht etwa ein angebbarer Zug des tatsächlichen Urhebers —, das wir in der Genialität und Kraft des Werkes fühlen, und nur so lange der das Werk Darstellende von einer verwandten Kraft geleitet ist, wird er das Werk erlebbar machen. Das „Gestimmtsein" dessen, der produktiv die ästhetische — hier die musikalische — Gesetzmäßigkeit zum Ausdruck seines Selbst machen kann, und die Fähigkeit des Reproduzierenden, die verwandte Stimmung von dem Kunstwerk in sich auslösen zu lassen, sind zwar gewiß nicht die einzigen, aber die elementaren Voraussetzungen für die „Existenz" des Kunstwerkes, für das Heraustreten seines Wesens in die Wirklichkeit. Diese elementaren Voraussetzungen der in einem Werke beschlossenen seelischen Haltung können in gewissen Zeiten schwinden und die Werke tot liegen lassen, bis dann der Boden für sie wieder fruchtbar wird; im Leben des Einzelnen und im Leben der Generationen treffen wir diese seltsamen Vorgänge an.

Wir stellten diese — gemessen an der Aufgabe der Musikästhetik — gewiß nur höchst flüchtigen und unzulänglichen Überlegungen an, um am musikalischen Phänomen diesen einen Punkt herauszuheben, an dem Sprache und Musik vergleichbar und unterscheidbar werden; vergleichbar, weil sie beide Ausdruck sind des einen ungeteilten, nur Verschiedenes meinenden menschlichen Geistes, unterschieden, weil Musik nur als Kunst, als in sich gegründete Gesetzlichkeit Ausdruck wird. Auch Sprache ist tönender Ausdruck inneren Fühlens in weiterem Umfang als es scheint; sie kann aber auch die unheimliche „Unwirklichkeit" des „Zeichens" annehmen, Unwirklichkeit gemessen an der „ästhetischen", d. h. sinnlich wahrgenommenen Formungsmöglichkeit des Ausdruckes.

Indem wir nun den spezifisch sprachlichen Ausdruckswillen einer analogen Betrachtung unterwerfen, könnten wir zunächst bei dem zuletzt behandelten „idealtypischen" Sachverhalt bleiben. Denn wo immer rhythmische Körperbewegung sich mit gestalteter Musik vereinigt, kann natürlich dieser musikalische Ausdruck sich mit einem „Text" verbinden; grade der noch im elementaren Ausdruckswillen wurzelnde Gesang greift zu der ganzen Fülle seiner Möglichkeiten, und wie er sich seines Rhythmus in der begleiteten tänzerischen Gebärde kräftig versichert, so wird er der vollendeten Deutlichkeit des Wortes nicht entraten mögen, das seinem Ausdruckswillen neue Klarheit gibt.

Unsere Betrachtung wird schon längst dem modernen, die Kunst als Ganzes von den anderen Lebensbereichen und die einzelnen Künste voneinander abtrennenden Leser umständlich erscheinen; aber sie kann sich vorläufig darauf berufen, zum Verständnis früherer ehrwürdiger Anschauungen von ästhetischer Erziehung etwas beizutragen. Plato hat im 2. Buche der Gesetze die Einheit menschlichen Ausdruckswillens philosophisch begründet, und Rhythmus, *Melos* und Körperhaltung und -bewegung (*σχῆμα*) mit dem *Logos*, dem sprachlichen Wort, verbunden; er hat dem einzelnen, schon damals isoliert auftretenden Faktor das Recht bestritten, Ausdruck der vollen Menschlichkeit zu sein und die Vereinigung aller im *Ethos* des wirklich gebildeten, d. h. seinen inneren Sinn und seine Ausdruckskräfte disziplinierenden Menschen als Zweck der Erziehung, der *Paideia* angesehen. Wir sind heute nicht mehr geneigt, das Rad der Ent-

wicklung zum Gesamtkunstwerk rückwärts gedreht zu wünschen, obwohl R. Wagner auch unter diesem Gesichtspunkt heute neues Interesse verdient. Die Differenzierung in freie, ihre eigene Musik in sich tragende Dichtkunst, in absolute Musik, die ihren auf jede andre Weise unsäglichen Sinn in sich trägt, ist unaufhaltbar. Aber wir sehen die Gefahren, die sich durch Übersteigerung ergeben müssen, wenn der Ausdruckswille, der Harmonie seiner einzelnen Wege und Mittel entfremdet, sich auf der schmalen Spur der einzelnen Kunst bis zu kraftloser Isolierung übersteigert; wir haben deshalb ein neues, durchaus nicht bloß geschichtliches Interesse an früheren Phasen, in denen diese Einheit noch lebte, nicht nur an der griechischen, oben durch Plato charakterisierten Lage, auch an all den Formen älterer deutscher Vokalmusik, in denen das Wort und der innere Rhythmus und das Melos der Sprache noch kräftig den Gesang bestimmte und noch nicht von einer ganz neuen absoluten Musik überwältigt oder zu äußerer notdürftiger Einheit gebracht war. Wir ahnen bereits, daß die Differenzierung dann gerade ihren Sinn am besten erfüllt, wenn sie in dem gemeinsamen Boden der Einheit menschlichen Ausdrucksbedürfnisses wieder wurzelt und auch als einzelne Kunst dessen leiblich-geistige Ganzheit zu bewahren und herzustellen sucht. Und es wird eine wichtige Aufgabe der Kunstphilosophie werden, diese Einheit noch im abgesonderten Kunstwerk sichtbar zu machen.

4. DIE SPRACHE ALS BEZEICHNUNG.

Die Sprache kann sich von der in der dichterischen Formung ihr wieder verliehenen Leibhaftigkeit weit entfernen; als wissenschaftliche und konventionelle kann sie auch den für die Gliederung unentbehrlichen Rhythmus zum Zeichen „für etwas anderes“ machen. Diese Entwicklung bei der gesungenen Rede beginnen zu lassen, würde die Erinnerung an romantisierende Sprachbetrachtung, im Sinne der Herderschen Ansicht der Sprachentstehung, erwecken. Hier knüpfen wir aber wieder an das idealtypisch zu verallgemeinernde Beispiel des Seufzers an und begreifen die strenge Selbständigkeit der beiden Ausdrucksentfaltungen Musik und Sprache aus einer Haltung heraus, die weder das eine noch das andere bereits heißen kann.

Die äußere Erscheinung der Sprache haben wir ausführlich geschildert: eine durch den einheitlichen Aushauch zusammengefaßte, in lautliche Einschnitte und differenzierte Klänge, in „Worte“ und „Wortverbindungen“ mannigfach unterteilte Folge. Es scheint eine platte Selbstverständlichkeit, daß diese Teile alle „etwas bedeuten“, Dinge, Eigenschaften, Tätigkeiten und was alles die „Redeteile“ nach uralten Einteilungen zu bedeuten haben. Doch unsere mit voller Absicht an den Anfang gestellte Betrachtung hat so viel gezeigt, daß dieses „Bedeuten der einzelnen Worte“ geheime Schwierigkeiten des Zusammenhanges bietet, die wir aus den Urphänomenen her auflösen müssen. Aber als der einfachste, von dieser Schwierigkeit relativ freie Grundvorgang darf in der Tat, wie Herder in seiner Abhandlung „Vom Ursprung der Sprache“ es so schön beschreibt, die Zuordnung eines bestimmten Lautbildes zu einem bestimmten Gegenstand aufgefaßt werden. Wir wollen versuchen, den geistigen Reichtum des Fortschritts ganz zu erfassen, der damit gegeben ist, wenn anstatt der „allgemeinen“ Warnung, wie sie Gemsen

oder andere Tiere einander zurufen, der Mensch ruft: Löwe oder Wolf oder Feuer, Feinde, Hilfe. Oder anstatt eines bedeutungsvollen Tanzes, den Bienen als ermunterndes Signal aufführen[19]), der Mensch einen guten Platz mit Früchten, eine günstige Jagdstelle usw. sprachlich bezeichnet. Alle diese Worte sind Sprache nur als gerufen, als eingefügt in einen willens- und gefühlsbetonten Zusammenhang; der Typus der Einbettung des einzelnen Wortes in solche Zusammenhänge bleibt auf jeder, auch der höchsten Stufe des Sprachbewußtseins möglich. Das Urphänomen des sprachlichen Bedeutungserlebnisses, in das emotionale Getriebe eingefügt gedacht, stellt genau wie der Rhythmus zunächst eine analoge „Bändigung" und Bindung an Gegenständliches dar; alle die einzelnen dort entwickelten Momente treten hier ebenfalls, aber mit verschiedener Wichtigkeit auf. Die scharfe, einprägsame, wiederholbare Gliederung einheitlichen Fühlens und Wollens, dessen ungegliederter Ausdruck der Seufzer sein kann, entbehrt in der durchschnittlichen Rede der rhythmischen Regelmäßigkeit; der nun im Auf und Ab der Stimme sich geteilt bewegende Aushauch des Atems, der im Seufzer noch ungeteilt sich vollzog, entbehrt jener sinnlich-sinnhaften Ordnung der Teile, die schon die einfachste Musik aufweist. Also von jenem dort so wichtigen Beharrungsphänomen schwungvoll bewegter Massen ist in dieser Sprache und Rede, die wir hier im Auge haben, nur wenig zu spüren; wir sehen aber sofort, daß die geformte, dichterisch gestaltete Rede einen Klangleib bekommt, und daß im fließenden Rhythmus, im gereimten Verspaar und in all den Mitteln dichterischer Wiederversinnlichung des Klanges abgestufte Ordnung und Gleichgewicht möglich ist. Aber Rede und Sprache will und kann, so scheint es, ohne dies alles sein, und tatsächlich kann sie es dem eigentlichen Bedeutungserlebnis unterordnen, das Sprache erst zur Sprache macht. Die Entäußerung des in sich beschlossenen Bewußtseins an ein Gegenständliches, das Aufleuchten des „Gedachten" aus dem dunklen Mitsichselbstsein des Gefühls, der Stimmung, in der man dumpf erfährt, was von außen herantritt, aber nicht „weiß", was es ist — diesen Grundgegensatz, auf dem Sprache beruht, können wir immer wieder auf jeder Stufe des Bewußtseins erleben. Der am Seufzer veranschaulichte Zustand des Einsseins von Ich und Welt ist ein „vor dem Gedanken stehen", ein „noch nicht Wissen", das übergeht ins Haben eines Gegenständlichen in der Gliederung, die die Sprache bezeichnen kann. Was heißt das aber: „Sprache bezeichnet etwas?" Wir erinnerten bereits an das Herdersche Beispiel des das Schaf benennenden Hirten. Sprache bezeichnet etwas, das heißt: eine Lautgestalt verändert den Naturlaut, ihn bis ins Einzelne durchdringend, und ist so deutlich, daß sie von andern unterschieden mit einem Gegenstand verknüpft wird, daß, wenn der Gegenstand wiedererlebt wird, das

[19]) K. v. Frisch, Aus dem Leben der Bienen (Verständliche Wissenschaft, Berlin, Springer, Bd. I, 1927), S. 84.

Wort sich einstellt und schließlich auch umgekehrt: wenn das Wort gehört wird, auch der Gegenstand „wiederkommt", freilich in der anderen Seinsweise der „Vorstellung", als das, was das Wort „bedeutet". In diesem scheinbar einfachen Sachverhalt liegt eine Reihe von Voraussetzungen verborgen. Vor allem: in jener Bändigung oder Beruhigung bleibt der Gefühls- und Willenszusammenhang als solcher bestehen.

In jedem lebendigen Sprechen besteht das Wort nie für sich, sondern neben der Herauswendung des Bewußtseins zu einem „Gegenüber", d. h. zu einem Gegenstande, wird der ursprüngliche Erlebniszusammenhang nicht etwa aufgehoben; er erhält allerdings durch die Vergegenständlichung eines charakteristischen Teilbestandes auch als Ganzes neue Möglichkeiten. Denn diese Vergegenständlichung greift notwendig weiter; sie kann bei dem einzelnen „Wort" nicht stehen bleiben; das Wort, wenn es das wirklich ist, trägt sofort das Bewußtsein in einer höheren Helligkeit weiter; Sprache zieht ja immer aus einem noch dunklen Hintergrunde Seelisches ans Licht, nie alles, auch in dem entwickeltsten Denken und Sprechen nicht, aber immer so viel, daß das entsteht, was wir in seiner letzten, fertigen Form den „Satz" nennen — wir werden seiner Beschreibung als eines allgemeinen sprachphilosophischen Problems uns später zuwenden.

5. DIE SPRACHE ALS GLIEDERUNG DER GEGENSTÄNDLICHEN WELT UND DES SIE REFLEKTIEREND AUFFASSENDEN GEISTES.

Diese Wirkung des eigentlichen bedeutenden Wortes bewirkt zugleich eine neue Belichtung der gegenständlichen Welt. Denn in demselben Grade, wie das Wort jenes komplexe Erleben in einen „artikulierten" Zustand überführt, gliedert sich die gegenständliche Welt im Umkreis um denjenigen Mittelpunkt, von dem wir uns jene Erhellung ausgehend denken. Es ist eine Erhellung, an der lediglich theoretisch die beiden Momente der artikulierten sich ordnenden Lautgestalt und der sich lichtenden Gegenständlichkeit unterschieden werden können. Aber das gegenseitige Verhältnis dieser beiden Momente ist in seiner Rückwirkung auf das sprechende Bewußtsein durch ein neues Moment zu charakterisieren, das jene beiden ersten erst eigentlich als verschieden und verbunden möglich macht. Jene bedeutenden Zeichen der ausdrückenden Sprache werden selbst wieder eine Gegenständlichkeit, die zwischen dem sprechenden Bewußtsein und der gemeinten Gegenständlichkeit steht, an der Seinsart beider teilnehmend, sie deshalb trennend und doch ihre Beziehung ermöglichend. Die Realität des klingenden Wortes gehört der gegenständlichen Welt an, aber sie ist zugleich dem bezeichneten Sinn, dem in ihr bedeuteten, von ihr ausgedrückten Geistigen zur einen

Hälfte gleich, insofern Klang doch nur dann Wort ist, wenn er etwas bedeutet. Also steht hier der gemeinte Sinn, der innere Gedanke zugleich als eine Realität im Sein da; der Geist steht sich selbst gegenüber, es tritt eine Teilung dessen ein, was doch in seiner Einheit über jede Zerreißung erhaben ist und durch diese Teilung nur sich fester als Einheit erkennt: Re-flexion, Wendung des Geistes zu sich selbst zurück — und damit wird überhaupt erst Geist als Geschehen möglich. Darin liegt der Quell für die unendliche Wirkung der Sprache auf das Denken, daß es nun sich selbst setzen kann, daß der Geist sich selbst verleiblicht gegenständlich sieht.

Aber zweitens ist ja das Wort auch als klingende Dinglichkeit der Dinglichkeit überhaupt, dem Sein der Welt zugewandt und läßt von seiner Geistigkeit etwas einfließen in diese Welt. Je fester und breiter wir die Ausdrucksgebung der Sprache aufruhen lassen auf den anderen Ausdrucksgebungen des bewegten Leibes, der Geste und den ästhetischen Formen des Melos und leiblich verkörperten Rhythmus, desto begreiflicher wird diese Umwandlung der gesamten Wirklichkeit durch das Wort, das zu ihr, sie deutend und bedeutend, sich hinüberbegibt aus dem Geiste: wie der sinnlich wahrnehmbare Klang, der bewegte Leib wird alles Wirkliche, die Welt mit ihren Gestalten selbst der Träger eines Sinnes, sie selbst Ausdruck, ihr Sein wird nach der Seinsart der Sprache aufgefaßt, sie wird eine Sprache anderer Art; wir sahen, wie dieses Urmotiv aller Philosophie begründet ist im Urphänomen des Logos selbst.

Diese beiden Ausstrahlungen der Stellung des Wortes in der Mitte des Seins, die Verleiblichung des Geistes und die Durchgeistigung der gegenständlichen Wirklichkeit — von der deutschen Sprache in der Zweideutigkeit von Sinn und sinnlich gefühlt und belassen — sind noch näher zu betrachten. Wir sahen, wie im sinntragenden, sinnlich werdenden Worte der Geist sich selbst am Werke sieht und im Umwege über das Wort Reflexion möglich wird. Diese Reflexion bedarf aber nicht nur des einzelnen Ansatzes, gleichsam eines Sprungbrettes, von dem aus ein Sprung geschieht über die Kluft zwischen dem Geist und dem Gegenständlichen, sondern sie bedarf des von Stufe zu Stufe führenden Weges, weil sie Bewegung ist. Diese Stufen sind erst für den Geist da, wenn er sich in artikuliertem Ausdruck wiederfindet, wenn der einzelne Denkschritt als Schritt festgehalten und in der Reflexion als Zeichen gegenständlich werden kann; als sprachliches Zeichen hält das Wort den Gedanken aber nicht fest, sondern gibt ihn sofort wieder verklingend frei zu neuer Verknüpfung; denn das ist ja das Wesen des sprachlichen Zeichens: es gestaltet die Bestimmtheit so, daß durch seine leichte Veränderlichkeit sich immer Neues bilden kann. In diesem Weitergehen bemächtigt sich der Geist eines „Stückes" der Wirklichkeit nach dem anderen; denn die gliedernde Artikulation überträgt sich

in fortschreitender Wechselwirkung auf die nun ebenfalls sich gliedernde Gegenständlichkeit. Wir erinnern uns an die Beharrungskraft, die der rhythmischen Geste des Tanzes, sobald eine Ordnung erfolgte, durch die bewegte Masse der Glieder zuströmte und den Impuls des ursprünglichen Ausdruckswillens lebendig erhielt. Gemessen an der Abstraktheit des Gedankens kommt dem sinnhaltigen Wort eine analog wirksame höhere Leiblichkeit zu, auf der jene Artikulationswirkung beruht: das Wort bleibt kraft seiner beharrenden, sinnlichen Existenz vor dem Bewußtsein, es speichert Sinngehalt auf, um doch im Verklingen das Denken zum nächsten Schritt freizumachen und ist in der Tat einem Schwungrad an der Achse der Gedanken (H. v. Kleist)[20]) vergleichbar. Indem wir diese „Aufspeicherung", dieses „Tragen" von Bedeutung als ein Urphänomen des Sprechens hinstellen, lassen wir es zunächst noch dahingestellt, in welchen ganz anderen Dimensionen diese beharrende Gegenständlichkeit des Wortes in der Verständigung mit anderen sich auftut. Das Wort macht den Sinn des einzelnen Bewußtseins dem Nächsten sichtbar; es kann von ihm zurückgegeben werden, und so steigert sich seine „Realität", bis endlich Sprache als realseiende Macht entsteht und in noch größere Unabhängigkeit über den sie Sprechenden steht.

Die Doppelheit der Sprache als geistig-sinnliches Phänomen bringt es mit sich, daß auch die Schilderung ihres Wesens immer die zwei Seiten aufeinander beziehen muß und nicht die eine vor der anderen bis zu Ende abgehandelt werden kann. So gehen wir jetzt zu der Frage über, wie die Sprache kraft jenes Mittel- und Mittlerwesens den durch sie bezeichneten Gegenständen an ihrer eigenen geistigen Natur Anteil gibt. Es mag sein, daß in dem vorsprachlichen tierischen Bewußtsein sich die Erinnerungsbilder wahrgenommener Gegenstände zu so etwas wie Vorstellungen verdichten und eine Art „Kennen" beim Wiederauftreten der Wahrnehmung bewirken, vielleicht sogar durch vererbte Instinkte geleitet und verstärkt. Aber etwas ganz anderes tritt ein, sobald das Wort hinzutritt und sobald die Beziehung von Wort und Gegenstand regulierend wirksam wird. Denn erst jetzt kann im strengeren Sinne von „Vorstellung" die Rede sein, d. h. von einer eigenen Existenz jenes Erinnerungsbildes im Bewußtsein, über die verfügt werden kann, die aus eigener Bewegung des Bewußtseins hervorgerufen werden und der Wahrnehmung als Erwartung zuvorkommen kann. Voraussetzung ist wieder die „Beweglichkeit" des Wortes mit seinem Sinn, gemessen an jenen Erinnerungsbildern, deren Existenz ohne Sprache wir hypothetisch annahmen. Da „Wort" heißt: artikuliertes und deshalb leicht wiedererkennbares Zeichen, so vollzieht sich auch das Wiedererkennen des wahrgenommenen Gegenstandes auf dem in der Sprache gebahnten Wege ohne die volle Belastung mit der ganzen Fülle des

[20]) Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden.

gegebenen oder erinnerten anschaulichen Gehaltes. Und doch kann diese ganze Fülle sich jederzeit wieder in das Wort ergießen, denn da das Wort den Gegenstand bezeichnet, ihm von seinem Entstehen an dieses Wort zugeordnet ist neben anderen Worten mit anderer Bedeutung, so erhält das Wort eine ganz bestimmte Macht dem Gegenstande gegenüber.

Von der magischen Auffassung, die das ausgesprochene Wort gegenüber dem bloßen Gedanken als eine wirkende Macht auffaßt, sei hier abgesehen; diese magische Kraft beruht auf den Urphänomenen, die hier in Frage stehen: der Heraussonderung eines Gegenstandes aus einer verschwimmenden Mannigfaltigkeit durch das Wort, das durch seine Macht dem Bewußtsein erst den Gegenstand gibt, ihn in jedem Sinne verfügbar zu machen scheint, wie tatsächlich geistig der Gegenstand durch das Wort verfügbar wird. Die erst in der Sprache bewußt werdende Tätigkeit des Geistes fügt dem Gegenstande in jeder seiner möglichen Gegebenheitsweisen eine neue Klarheit über das, was er eigentlich ist, hinzu, sie ermöglicht erst die Frage nach diesem Sein und macht ihn so zu dem, als was er nun dem Bewußtsein gegenübertritt. Je reicher nun auch die verschiedenen Seiten am Gegenstande mittelst der durch die Sprache ermöglichten Vergleichung der Gegenstände untereinander erfaßt und im Ganzen des einzelnen Gegenstandes verbunden aufgefaßt werden, je selbstverständlicher dies alles im Prozeß der geistigen Weltdurchdringung mit Bedeutung und Sinn sich einspielt, desto mehr gibt das Wort dem Gegenstande von seiner aus dem Leben der Sprache entspringenden eigenen Bedeutungskraft ab; es liegt nun im Gegenstande darin als sein aussprechbares Wesen, mit dem man ihn ansprechen muß. Indem die Gegenstände nun zum Partner dieses Verständigungsprozesses werden, indem sie selbst ihr Wesen auszusprechen scheinen, vollzieht sich die Umschaffung der Welt von der Sprache anhebend und bis zur eigentlichen Welterkenntnis fortschreitend. Die Gegenstände im Weltzusammenhang werden selbst konkreter Ausdruck eines allgemeineren in ihnen zu entdeckenden Sinnes; sie werden durchsichtig, und in ihnen entdeckt sich das Sinn gebende Bewußtsein, das in der Sprache auf sie wirkt, tatsächlich wieder. Religiöses Denken vereinfacht diese schwierigen Zusammenhänge in der schlichten Lehre, daß die Welt, durch das Wort Gottes geschaffen, den Sinn hat, den der Schöpfer in sie hineinsprach, und daß der menschliche Geist, von Gott begnadet, den Wiederschein dieses Sinnes in sich trägt, ihn daher aus der Welt vernehmen und ihr wieder zusprechen kann. Hier liegt der Grundansatz, auf dem die wichtigsten philosophischen Theorien gebaut werden von Platos Ideenlehre bis zur Philosophie des Geistes und jeder Ontologie. Denn „Reflexion“ im eigentlichen geistigen Verstande ist die Rückkehr des Bewußtseins in sich selbst nach dem Wege durch die Welt der Wirklichkeit.

6. SPRACHE UND GEMEINSCHAFT.

Daß an dieser Rückkehr die Sprache kraft ihrer doppelten sinnlich-geistigen Natur aufs stärkste beteiligt ist, kann noch von einer anderen Seite her verständlich werden, die wir bisher immer nur streifen konnten. Wir konnten bei der engen Verschlingung aller Wirkungsweisen der Sprache nicht alle Fäden des Gedankens gleichmäßig verfolgen, sondern mußten manches Wichtige wieder fallen lassen. So haben wir die Tatsache, daß durch Sprache der einzelne bewußt werdende Mensch den Weg zu den anderen, zu seinesgleichen findet, uns bis jetzt absichtlich aufgespart; denn erst nach der Analyse des Reflexionsvorganges, der die Sprache von Anfang bis zu Ende, heute wie in dem geschichtlich undurchdringlichen Bezirk erst entstehender Sprache, begründet und begleitet, kann die geistige Wirkung des Verständigungsvorganges entwickelt werden.

Das Miteinandersein der Menschen als physischer Wesen bedarf, wie Analogien aus dem Tierreich lehren, sicher nicht der eigentlichen Sprache, um fühlbar zu werden. Vielmehr wird durch Sprache erst ein Heraustreten aus der natürlichen, in letzter Selbstverständlichkeit gegebenen Gemeinschaft möglich, denn die spezifisch menschliche Gemeinschaft gewinnt dadurch erst Wert und wird geistige Gemeinschaft, daß der Einzelne ihr gegenübertritt und nun von einem höheren Standpunkt aus Gemeinsamkeit will und selbst frei erschafft. Alle die reflexiven Stufen, die wir in der sprachlichen Sinngebung beschlossen sahen, werden ausgelöst, gefördert und gesteigert dadurch, daß der im einzelnen anhebende Prozeß dieser Reflexion den Geist nicht nur sich selbst entgegenstellt, sondern daß dieses Selbst nun im anderen als eine gleichermaßen wirksame Kraft in der Verständigung gespürt wird. Noch einmal wird grade die sinnliche Realität des Wortes, das zugleich gesprochen und gehört wird, von unabsehbarer Wichtigkeit für das Bewußtwerden des geistigen Inneren. In meinem vom anderen verstandenen Worte erlebe ich die Wirklichkeit des eigenen Meinens als Wirkung auf die des anderen, und dieses Meinen des anderen durch das mir entgegentönende Wort mache ich im Verstehen wieder zu meinem geistigen Besitz; die aufspeichernde, den Geist frei weitertragende Kraft der Sprache, von der oben S. 37 gesprochen wurde, verstärkt sich in diesem Hin und Her der Verständigung ins Unabsehbare und hilft so in unendlichen Stufen dem Geiste zur Erkenntnis des eigenen Inneren und der Welt, d. h. zur wahren Selbsterkenntnis, in der immer über einen objektiven Bestand hinweg die subjektive Innerlichkeit der Person im Anblick der konkreten Existenz des anderen erlebbar wird. Denn insofern der Gedanke, von der Sprache getragen, von zwei Seiten, dem Sprechenden und dem Vernehmenden, in das Wort hineinstrahlt, kräftigt und bewährt er sich immer wieder auf jeder Stufe sprachlichen Lebens. Nur was auch für

einen anderen Bedeutung hat oder haben könnte, kann für mich selbst Bedeutung haben. Erst die in der Gemeinsamkeit bewährte Ausdruckswelt des Menschen bringt ihn zu einer wirklichen Gewißheit eigenen Seins. Im betätigten und erfahrenen Widerstand gegen seine Umwelt erfährt er seine konkrete Existenz und sie erhellt sich ihm in dem Maße, in dem auch die Sprache das Werkzeug seiner tätigen Auseinandersetzung mit Wesen seinesgleichen wird. Da die Welt jedes Menschen mindestens so stark wie durch die Gegenstände durch die ihm gegenübertretenden Menschen sich darstellt, so erhält die oben S. 36 angedeutete „Sprache der Dinge der Welt“[21]) aus dieser Auseinandersetzung mit lebendigen Wesen immer neue Impulse. Sie bleibt die übergreifende Form, in der der Mensch sich und seine Welt erfährt.

Die wesentlichen Züge lebendigen sprachlichen Geschehens, der gefühlsmäßige Drang nach Ausdruck einer noch dunklen Innerlichkeit, die mit der geordneten Klangwelt sprachlicher Zeichen gegebene Beziehung auf bezeichnete, parallel sich gliedernde Gegenständlichkeit und die sich in der sprachlichen Verständigung konkretisierende Beziehung des Menschen zu seinesgleichen sind notwendig da, wo Sprache überhaupt entsteht und besteht. Die relative Stärke, mit der die drei Faktoren ins Gewicht fallen, ist ungemein verschieden, fehlen kann keiner. Es gibt scheinbare Grenzfälle — wir nannten früher die konventionelle und die wissenschaftliche Sprache —, in denen das eine oder andere Moment auszufallen scheint, aber nur scheinbare. Wie schon am Anfang dieses Teiles gesagt wurde, kommt es in dieser ersten Grundlegung darauf an, Sprache von derjenigen Mitte aus zu verstehen, die keiner Grenzregion zu nahe kommt, aber alle zu übersehen und zu beurteilen gestattet. Von dieser Mitte aus ist Sprache immer der Übergang aus einem noch nicht der Sprache erschlossenen Verhalten des Geistes zu dieser Erschließung hin, Verständigung ist also in dem hier gemeinten Sinne nur dort möglich, wo sie „noch nicht“ da ist und erstrebt wird, und zugleich über jedes Stadium scheinbaren am Zieleseins immer wieder weitertreibt; es taucht aus dem Inneren der Seele immer neuer Stoff auf, der dem formenden Ausdruck zustrebt. So bleibt aller sprachliche Ausdruck Aufgabe, die mit dem, was unmittelbar in den Worten liegt, nie erledigt ist. „Verstehen“ heißt immer, über das im Ausdruck Objektivierte und Objektivierbare hinaus das nie enthüllte geistige Ganze, das sich ausdrückt, im Auge haben. Wo dieses objektivierbare Gegenständliche möglichst rein von diesem Hintergrunde losgelöst werden soll, strebt der menschliche Geist zu anderen Ausdrucksmitteln (abstrakten Formeln usw.) und sucht jene mit der Sprache gegebenen Hintergründe auszuschließen. Einem geistigen Ganzen, einem Ich und seiner Welt, mit allen Mitteln der Sprache möglichst eindeutigen Ausdruck zu geben, ist der Zweck der dichterisch gestalteten Sprache,

[21]) Vgl. Jaspers, Philosophie III, S. 129ff.

die den sinnlich-gebärdehaften elementaren Ausdruckswillen ursprünglichen Sprechens in einer höheren Form wiederherstellt. In allem lebendigen Sprechen können die Urphänomene der Sprache wieder in aller Ursprünglichkeit hervorbrechen. Das begrifflich unfaßbare Schlagwort kann zur Parole, zum Symbol eines elementaren Ausdruckswillens werden und aus wirklich irrationalen Tiefen von einer Gemeinschaft mit einer Kraft und einem gefühls- und willensmäßigen Sinngehalt erfüllt werden, der an die magische Kraft primitiver Sprache erinnert. Aus der Tatsache, daß viele das Wort so erleben und sich mit ihm über ihr Wollen und Fühlen einig verständigen, fließt ihm erst Bedeutung zu; die gewollte Verständigung ist das primäre Phänomen und wird durch das Wort lediglich ausgelöst. Diese Wirkung, die hier besonders fühlbar ist, geht ruhiger und gleichmäßiger bei vielen, vielleicht bei allen Worten der Muttersprache vor sich; sie festigen gemeinsames geistiges Wollen und Fühlen unmerklich und werden von ihm lebendig erhalten, in der wechselseitigen Einwirkung der einzelnen Glieder der Sprachgemeinschaft.

Auf dem Untergrunde des gesamten sinnlich-geistigen Seins des Menschen betrachtet wird die Sprache erst ein zentrales philosophisches Problem, und die Teilprobleme der Sprache wieder können erst von diesem Grunde her richtiggestellt, ihre oft widerspruchsvollen Lösungen in den einzelnen Wissenschaften von der Sprache können nur so gewürdigt werden.

Ehe wir in die Einzelbetrachtung eintreten, mag eine zweite Humboldtstelle diesen ersten Überblick über Grenzen und Wesen der Sprache abschließen. Die Stelle, von der wir ausgingen, führte uns auf den eigenartigen Ganzheitscharakter der Sprache, ihre organische Totalität, die sich in jedem einzelnen Teile abspiegelt. Ihre Doppelnatur als Klang und Sinn bringt sie auch in ihrer Ausbildung immer in die Gefahr, entweder das eine oder das andere allein zu werden, Klang oder bloßer Gedanke, das heißt als Sprache zugrunde zu gehen. Sie muß also in jedem Augenblick ihres Seins durch einen elementaren Vorgang gleichsam neugeschaffen werden als der wechselseitige Übergang des einen ins andere. Die Natur dieses einheitlichen sich ewig wiederholenden Schöpfungsaktes ist von Humboldt so geschildert worden (Werke IV, 4): „Es vereinigen sich also im Menschen zwei Gebiete, welche der Theilung bis auf eine übersehbare Zahl fester Elemente, der Verbindung dieser aber bis ins Unendliche fähig sind, und in welchen jeder Theil seine eigenthümliche Natur immer zugleich als Verhältnis zu den zu ihm gehörenden darstellt. Der Mensch besitzt die Kraft, diese Gebiete zu theilen, geistig durch Reflexion, körperlich durch Articulation, und ihre Theile wieder zu verbinden, geistig durch die Synthesis des Verstandes, körperlich durch den Accent, welcher die Silben zum Worte und die Worte zur Rede vereint. Wie daher sein Bewußtseyn mächtig genug geworden ist, um sich diese beiden Gebiete mit der Kraft durchdringen zu lassen, welche dieselbe Durchdringung im Hörenden bewirkt, so ist er auch im Besitz des Ganzen beider Gebiete. Ihre wechselseitige Durchdringung kann nur durch eine und dieselbe Kraft geschehen, und diese nur vom Verstande ausgehen. Auch läßt sich die Articulation der Töne, der ungeheure Unterschied zwischen der Stummheit des Thiers und der menschlichen Rede nicht physisch erklären. Nur die Stärke des Selbstbewußtseyns nöthigt der körperlichen Natur die scharfe Theilung und feste Begränzung der Laute ab, die wir Articulation nennen."

Ich stelle neben diese Worte Humboldts eine Stelle aus Schellings Philosophie der Kunst § 73, Werke I, V, 482: „Die Sprache als die sich lebendig aussprechende unendliche Affirmation ist das höchste Symbol des Chaos, das in dem absoluten Erkennen auf ewige Weise liegt. In der Sprache liegt alles als eins, von welcher Seite man sie auffasse. Von der Seite des Tons oder der Stimme liegen in ihr alle Töne, alle Klänge ihrer qualitativen Verschiedenheit nach. Jene Verschiedenheiten sind alle vermischt in der menschlichen Sprache; daher sie keinem Klang oder Ton insbesondere ähnlich ist, weil alle in ihr liegen. Noch mehr ausgedrückt ist die absolute Identität in der Sprache, inwiefern sie von der Seite ihrer Bezeichnungen betrachtet wird. Sinnliches und Unsinnliches ist hier eins, das Handgreiflichste wird zum Zeichen für das Geistigste. Alles wird Bild von allem und die Sprache selbst eben dadurch Symbol der Identität aller Dinge. In der inneren Konstruktion der Sprache selbst ist alles Einzelne bestimmt durch das Ganze: es ist nicht Eine Form oder einzelne Rede möglich, die nicht das Ganze forderte." Auf Grund des Vorhergehenden wird auch der mit Schellings philosophischem Sprachgebrauch weniger Vertraute diese Auffassung der Sprache würdigen können.

III. SATZ UND WORT.

1. VORGÄNGIGE EINHEIT DES SINNES UND SPRACHMELODIE.

Wir haben im ersten Teil das sprachliche Phänomen von den Grenzen her betrachtet, an denen es entsteht und an denen sein eigentliches Sein auf dem Grunde anderer Phänomene sich darstellt; so wurde seine „Definition" in des Wortes Grundbedeutung gesucht, seine „Abgrenzung" von all den anderen Phänomenen, die als allgemeinere Art, genus proximum, oder als unterschiedene Spezies zur Erfassung des Wesens der Sprache auch fernerhin im Blick bleiben müssen. Im zweiten Teil soll das Ergebnis dieser *Energeia* des Sprechens, das Sprechen in bestehender, ausgebildeter bestimmter Sprache betrachtet werden. Jene im ersten Teil geschilderte ursprüngliche *Energeia* ist das unerschöpfliche Urphänomen der Sprache und des Sprechens, deshalb trug schon diese erste Schilderung mannigfache Probleme und Lösungen in sich, die erst jetzt ausdrücklich erörtert werden. Es bleibt die geschilderte *Energeia*, die einen einheitlichen Sinn in die Mannigfaltigkeit des Ausdrucks gliedert, in allem Sprachlichen gegenwärtig; sie muß demnach auch in der folgenden Betrachtung immer vorausgesetzt werden.

In der entwickelten Sprache gibt es Teile und Ganzheiten, die nach ihrem Ausdruckszweck als Worte und Sätze bezeichnet werden können; mag der uns zunächst vorschwebende Typus von Satz und Wort in vielen Sprachen verändert sein[22]), mag im Satzwort scheinbar ein diesen Gegensatz ausschließendes Mischgebilde die Rolle von beidem, von Wort und Satz übernehmen —Teile und Ganzes gibt es überall. Deshalb ist Sprache dort da, wo es Worte und Sätze gibt. Die vergeblichen Versuche, den Satz überzeugend und wirklich allgemein auch nur für die indogermani-

[22]) Finck, Typen des Sprachbaus, S. 95.

schen[23]) Sprachen zu definieren, zeigen nur, wie mannigfaltige Satztypen überall möglich sind, wie verschieden die sprachlichen Situationen sind, in denen ein Satz gemeint und verstanden, angedeutet und ausgeformt werden kann. Soll der gesprochene Wunsch-, Befehls- und Ausrufsatz des lebhaften Sprechstils, sollen dichterische Freiheiten mitberücksichtigt werden oder die logische Urteilsform maßgebend sein, wie sie der normalisierte Aussagesatz einer Schriftsprache am ehesten zeigt? Wie schwierig ist es, den so bedingten Begriff der Selbständigkeit, die zum Satz zu gehören scheint, recht zu bestimmen! Der Nebensatz, etwa ein vollständiger Relativsatz, ist doch ein Satz, dem rein grammatisch gewiß nichts fehlt. Bringt man gar noch geschichtliche Gesichtspunkte hinein, setzt man den Relativsatz in Parallele mit Fragesätzen, berücksichtigt man die geschichtliche Entwicklung der Unterordnung aus der Nebenordnung („trotzdem" für obwohl) und die daraus sich ergebende Möglichkeit, Nebensatztypen (lateinisch *quamquam*, griechisch ὥστε) wieder selbständig werden zu lassen, verzichtet man auf den allzu billigen Begriff der „Ellipse" und auf die schulmäßige „Ergänzung" fehlender Satzteile, so mehren sich die Schwierigkeiten einer einheitlichen Bestimmung des Satzes immer mehr. Es liegt daher nahe, an die prinzipielle Erörterung des ersten Teiles anzuknüpfen und die Mannigfaltigkeit in der Wort- und Satzbildung ausgebildeter Sprachen auf das zugrundeliegende Urphänomen der sich gliedernden einheitlichen Intention zurückzuführen und als dessen Erscheinungsweise zu begreifen.

Wir wählen ein Beispiel gerade so einfach, wie es eine lebendige Sprechsituation zuläßt. Nehmen wir also an, jemand wollte in seiner deutschen Muttersprache ausdrücken, daß ein junger Mensch, der in seiner Kindheit keine besonderen Zeichen von Schönheit aufwies, sich überraschend gut entwickelt hätte; wir wollen ferner annehmen, daß er diesen Eindruck nicht dem jungen Menschen selbst, sondern einem Dritten, der ihn kennt, zu einer Zeit und an einem Orte mitteilt, der die Beziehung auf diesen Gegenstand sichert. Er braucht nicht notwendig den Eigennamen „der Klaus ist ein hübscher Junge geworden" zu gebrauchen. Der Möglichkeiten, den bezeichneten Gedanken auszudrücken, sind sehr viele, so lange der soziologische Sprachstil der Gesprächspartner, ihre Sprachgewohnheiten, ihre Stimmung, ihre Fähigkeit und Bereitschaft, sich einmal „gewählt" oder poetisch auszudrücken, auch das Alter der Partner, die Art jener Schönheit, ob auch im Wesen und Gespräch betätigt, die Beziehung der Gesprächspartner zu ihm und zueinander noch unbestimmt bleiben.

Wir können drei Elemente, die hier auszudrücken sind, einigermaßen trennen: 1. Die Bezeichnung dieses Menschen als Jungen, Knaben, Kerl, Kerlchen, Burschen, Bengel mit oder ohne Namensbezeichnung; 2. das lobende Prädikat hübsch, schön, reizend, famos usw.; 3. den Ausdruck der Überraschung, der auf die mannigfaltigste Weise ausgedrückt werden kann; vom einfachen Tonfall, über „Donnerwetter", „alle Wetter", bis zu Sätzen wie „das hätte ich nicht gedacht", „ich bin ganz überrascht"; „wußtest Du das?"; weniger deutlich, mehr indirekt: „ich habe ihn lange nicht gesehen". Wenn auch nur eine oder wenige Ausdrucksweisen der ganz konkret gedachten Situation, deren Bestimmungsmöglichkeiten wir oben andeuteten, voll entspricht, also nur eine

[23]) Alfons Nehring, Zur Begriffsbestimmung des Satzes, Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung LV, S. 238ff.

„stilmäßig" zutrifft, so liegen doch eine Unmenge von Ausdrucksmöglichkeiten für jedes Subjekt und für jeden Partner vor — man drückt sich auch in der Tat nicht immer ganz angemessen aus, man ändert, den Gesamteindruck ergänzend, einzelnes wiederholend, anderes hinzufügend. Dieses „Bereitliegen" sprachlicher Möglichkeiten, aus denen der Sprechende „auswählt", ist theoretisch schwer zu verdeutlichen, so vertraut und selbstverständlich es als Tatsache sein mag. Allen diesen Möglichkeiten steht der gemeinte einheitliche Sinn gegenüber. Dieser Sinn wird von dem Sprechenden „gemeint", bevor er ihn ausspricht, denn das Aussprechen wird von diesem Sinn geleitet: man muß wissen, was man sagen will. Anderseits darf dieses „bevor" nicht so verstanden werden, als hätte man den Sinn schon fertig, klar gegliedert gehabt; man kann leicht mit einiger Phantasie sich an unserm Beispiel klar machen, daß schwerlich je ein fertiger „distinkter" Sinn sich mit Worten nur umkleidet, sondern er wird erst im Aussprechen klar; hätte ich etwa schon leise in Gedanken gesprochen, so würde ich aller Wahrscheinlichkeit nach nun doch noch den sprachlichen Ausdruck variieren, wie man es ja selbst mit dem bereits ausgesprochenen Ausdruck noch gelegentlich tut. Dieser Sinn ist in unserem Beispiel das Staunen über jenen Sachverhalt; Staunen gehört zu den auf Verstand und Vernunft beruhenden[24]) Gefühlen, wie Achtung, Bewunderung. Das Staunen beruht auf dem wertbetonten Gegensatz zweier Vorstellungen, einer Erwartung und einer gegebenen Erfahrung; ich kann nicht über eines von beiden staunen, noch weniger kann ich etwa vorstellungslos staunen. Staunen ist also eine „Stimmung" in dem Sinne, daß das Zusammenstimmen oder nicht Zusammenstimmen zweier Vorstellungen wesensmäßig dazugehört; es ist nicht wie etwa ein Unlustgefühl oder eine Depression in der Haltung möglich, daß ich „nicht recht weiß", worüber ich bedrückt oder unlustig bin. Staunen, als konkret erlebtes Gefühl, trägt bereits ein „Wissen" um Sachverhalte, freilich ein unausdrückliches, in sich; es kann nur auf Grund dieses Wissens entstehen.

Es liegen also bei unserem Beispiel in dem Staunen bereits die weiteren Momente beschlossen, die wir oben neben das Staunen gestellt haben: das Wissen um die Schönheit des Knaben und seine früheren wirklichen oder angenommenen Zustände. Das Gefühl des Staunens faßt im konkreten Fall den gesamten „Sinn" zusammen, und der — konkrete — Ausdruck drückt in nuce bereits sehr viel mehr aus als etwa bloß ein Gefühl. Erinnern wir uns nun an das im vorhergehenden Teil am Seufzer Entwickelte, so werden wir leicht die einzelnen Phasen auseinanderhalten können, die von dem ersten Sinnerlebnis bis zum ausgestalteten Satzgebilde durchlaufen werden. Die erste dieser Phasen ist wieder eine innere „Gebärde", eine in interjektionsähnlichen Gebilden ausdrückbare Einheit. Wenn man noch einmal die verschiedenen Ausdrucksmöglichkeiten überblickt, die wir oben aufs Geratewohl zusammenstellten, vom „Alle Wetter" an, so haben alle diese Gebilde ähnlichen „Tonfall". Wie der Fragesatz, wenigstens der deutsche, immer, trotz aller Abweichungen im einzelnen, die eine Form der ansteigenden Kurve hat, so entspricht auch dem Staunen eine analoge Lautgestalt, die als „Betonung" des Ausrufes „Alle Wetter" ebenso kenntlich ist wie in den längeren Sätzen und Satzgebilden. Sie alle sind also immer artikuliertere Metamorphosen einer bestimmten Lautgestalt. Es war ja oben (S. 18) als das Wesen der Gestalten nachgewiesen worden, vergrößert und verkleinert zu werden, sich zu dehnen und zu schrumpfen, sich zu unter-

[24]) Kant, Kritik d. prakt. Vern., S. 135; vgl. F. Kruegers Gefühlsbegriff.

teilen, zu wiederholen usw. Dieses Gebilde, das dem Staunen zugeordnet ist, kann sich deshalb auch in den ausgedrückten Sätzen bemerkbar machen, weil es von vornherein auch in seiner scheinbar rein gefühlsmäßigen Form diejenigen Vorstellungen in sich trug, die nun in dem Satz oder den Sätzen sich weiterentwickelt und ausgestaltet haben. Man denke wieder an in ein So? So! Ja? Ja! — mit ganz verschiedener Lautkurve — zusammengezogene Sprachmelodien der darauffolgenden ausführlichen Sätze, auf die wir schon oben (S. 28) hingewiesen haben. (Dort auch Literatur.) Dieses Betonungsgebilde der Sprachmelodie bleibt also das Band, das sich um den ausgesprochenen Satz schlingt und ihn wie der Reif die Dauben eines Fasses zusammenhält. Es besteht einmal vor dem Sprechen als der gemeinte Sinn, als das, was man ausdrücken will und was daher notwendig bereits auf Worte angelegt ist; dann besteht es weiter als die Einheit des ganzen ausgedrückten Sinnes, wenn es sich mit Worten erfüllt. Der Übergang aus der ungegliederten Ganzheit des nur intendierten Sinnes in die ausgesprochene Form des in Worten gegliederten „Satzes" ist zeitlich nicht begreifbar; denn beide verweisen aufeinander wie Möglichkeit und Wirklichkeit, *Dynamis* und *Energeia*.

2. WORTWAHL UND GEMEINTER SINN.

Dieses zeitliche Ineinander von zwei in der Zeit sich vollziehenden Abläufen wird theoretisch verstehbar dadurch, daß „die Sprache" mit ihren Ausdrucksmöglichkeiten vorliegt. Die Auswahl, die auf Grund des gemeinten Sinnes der Sprechende unter den bereitliegenden Worten trifft, ist das eigentliche Grundphänomen des natürlichen Sprechens. In einer vollständig beherrschten Sprache z. B. der Muttersprache ist dieses Wählen am geheimnisvollsten. In einer halbbeherrschten fremden Sprache ist es leichter zu verstehen; entweder gehe ich den gedächtnismäßig bewahrten Vorrat von Synonyma durch oder ich benutze ein Nachschlagewerk und stelle so den Satz nach den mir bekannten syntaktischen Regeln der Wortordnung und Flexion zusammen. Das bedeutet: ich habe den gemeinten Sinn erst in meiner Sprache und übersetze ihn; ich „denke" noch nicht in der mir also wirklich noch „fremden" Sprache. Verfalle ich in fertige Wendungen der Sprache, in „Mustersätze", die in anderen Situationen schon gesprochen sind, in konventionelle Wendungen, so beherrscht die Sprache mich, nicht ich sie.

Die ganze Reihe der Abstufungen im Beherrschen einer fremden Sprache braucht nicht beschrieben zu werden; sie lassen sich durchaus auch beim Gebrauch der Muttersprache feststellen. Auch in ihr gibt es sehr verschiedene Grade des „Treffens". Wenn ich mich nicht richtig ausdrücke, nicht sage, was ich eigentlich meine, so hat mich auch in der Muttersprache fertige Sprache überwältigt. Wir hatten oben in den verschiedenen Beispielen auch derartige Fälle berücksichtigt. In unendlicher Abstufung kann der Aus-

druck konventionell, phrasenhaft, preziös oder echtes Zitat sein. Alle diese Fälle zeigen die beiden Gebilde des einheitlichen gemeinten Sinnes und des endgültigen sprachlichen Ergebnisses nebeneinander bzw. zeitlich hintereinander. Aber für das natürliche Sprechen rücken sie aneinander heran und durchdringen sich. In der Regel meine ich die Worte mit, d. h. sie ergeben sich mit dem Meinen des Sinnes notwendig ohne Suchen, „ungesucht". Zwar ist auch hier das Ganze, dessen Sinn ich meine, und die einzelnen durch den Sinn zusammengefügten Worte begrifflich zu trennen, aber im Vollzug des Sprechens besteht zwischen den beiden Erlebnissen jenes Zeitverhältnis, das die Denkpsychologie als Präsenz[25]), d. h. als psychische Gleichzeitigkeit von begrifflich trennbaren Verhältnissen bezeichnet. Genauer kann man den Sachverhalt bezeichnen als Miteinandergehen begrifflich verschiedener psychischer Abläufe, deren Zeitunterschied (Vor- und Nacheinander des Anhebens oder Aufhörens) nicht erlebbar und zeitlich undefinierbar ist.

3. ECHTHEIT DER SPRACHE.

Wie erfolgt nun bei dieser „Präsenz" im natürlichen Sprechen die „Wahl" der Worte? Hier liegen sie anders bereit; zwar gibt es auch hier die Möglichkeit des Treffens oder sich Vergreifens; aber sichtlich tritt dieses Wählen in einer viel engeren Verbindung mit dem zugrundeliegenden Akte des Sinn-Meinens ein. Das Ziel der ganzen Handlung des Geistes ist es, ein Akt zu werden, und diesem Ziele nähert sich die natürliche Sprache an, ohne es je absolut erreichen zu können. Dieser Idealfall kann auch so beschrieben werden, daß möglichst wenige „fertige" Wortverbindungen, Phrasen, d. h. in anderem Sinnzusammenhange schon bestimmte, also nachgesprochene Sätze gebraucht werden, sondern gleichsam unverbrauchte frische Wortverbindungen sich aus dem konkreten Sinnmeinen „von selbst" ergeben, also ein Analogon zu jenem Urakte eintritt, der auf dauernde Wiederholung angelegt ist. Die Unverbrauchtheit eines Wortes besteht darin, daß es sich zu jenem Einswerden von Sinn und Ausdruck eignet, und es gibt kein anderes Kriterium für die Echtheit von Sprache, als daß jenes Einswerden sich verwirklicht. In geformter Sprache mögen Vorstufen des Suchens vorangegangen sein (Nietzsche: an einer Seite Prosa arbeiten wie an einer Bildsäule), das Ziel im Vernehmenden bleibt dasselbe: Einswerden, Selbstverständlichkeit auf höherer Stufe. Man wird vielleicht angesichts unseres einfachen Beispiels bezweifeln, daß so hohe Wertbegriffe wie Echtheit usw. herangebracht werden können. Wir haben aber gesehen, wie leicht dieser gefühlsbetonte Satz phrasenhaft, geziert, schwülstig gesprochen werden kann. Diesen negativen Möglichkeiten steht die positive des echten, angemessenen Ausdrucks gegenüber. Freilich darf man nicht glauben, es gäbe ein Muster, das den Sinn ideal ausdrückt. Vielmehr muß in jeder Situation eine andere Fassung als echt erscheinen. Ein Bauer wird jenes Staunen anders ausdrücken als ein Soldat, eine Frau anders als ein Mann usw., ohne daß der Stil des einen an dem des

[25]) S. Hönigswald, Die Grundlagen d. Denkpsychologie, Leipzig 1925, S. 71 u. öfter.

andern wertend gemessen werden könnte. Es gibt nur ein Kriterium, jene einfache Angemessenheit, bei der „nichts stört", die dem kräftig schlichten Sinn der Muttersprache entspricht und an keinerlei Zwiespalt denken läßt zwischen dem „eigentlichen" Sinnerlebnis und seiner Verwirklichung in der Rede. Jede sprachliche Situation erfordert ihren Stil — wir haben eine Reihe von Verschiedenheiten beim Redenden, Hörenden, beim Gegenstande angedeutet, und sie ließen sich leicht vermehren. In jedem Falle kann der Ausdruck durch jene Identität von gemeintem Sinn und erklingendem Wort einen Zug des Schöpferischen tragen, nicht des positiv Schöpferischen, wie es im Dichter, dem Gestalter neuer sprachlicher Möglichkeiten wirksam ist, sondern in der verborgenen, aber nicht minder wichtigen bewahrenden Kraft des rechten Gebrauches der Sprache.

Dieses Bewahren der eigentlichen Sprachkraft ist in jedem Augenblicke des sprachlichen Lebens möglich und nötig. Die Kräfte des Verschleißens, des Übersteigerns und dadurch Entleerens des Ausdrucks sind ununterbrochen am Werke. Daher ist jedes eigentliche Sprechen aus der schöpferischen Ursituation der Sprache heraus, in der sich ein Sinn-Meinen seinen eigentlichen Ausdruck schafft, ein schöpferischer Akt, der der ganzen Sprache zugute kommt. Er ist, dies sei wiederholt, lediglich dadurch charakterisiert, daß man sagt, was man meint, nicht mehr und nicht weniger, daß der Sinngehalt der erlebten Situation sich einen dem inneren Bildungsgesetz der Sprache angemessenen Ausdruck verschafft. Der Vernehmende hört dann nur den verleiblichten Sinn, der Redende „macht keine Worte". Man könnte gegen das Gesagte einwenden: soll es wirklich keine andere Norm geben als die Situationsgerechtigkeit? Müßte die Verständigungssituation nicht selbst normativ beschränkt werden? Demgegenüber kann immer nur auf die unermeßliche Bedeutung der natürlichen Volkssprache hingewiesen werden, wie sie in den Dialekten und ihrem besonderen Stil sich auswirkt. Aller schlechte Stil kommt tatsächlich nur von falscher Imitation her. Wenn bei dem rechten Verhältnis der Kreise eines Volkes jeder zum andern so spricht, wie es der Ordnung der Dinge und seinem Meinen — und der beabsichtigten Wirkung wohlgemerkt — entspricht, ist in der Tat die Sprache echt und lebendig. Etwas ganz anderes als das hier Besprochene ist die nacheifernde Anerkennung der geformten Sprachwerke, in denen sich die Möglichkeiten einer Sprache steigern und erweitern, und die Kraft sprachlichen Ausdrucks überhaupt und der eigenen Sprache im besonderen einer Sprachgemeinschaft zu Bewußtsein kommt und ihren Anspruch an sprachliche Echtheit wachhält. (Darüber das letzte Kapitel.)

Die Wendung der deutschen Sprache: „Worte machen" führt uns weiter: sie berührt eine Grundantinomie der Sprache. Wer „Worte macht", dessen Ausdrücke schmiegen sich der gemeinten und verstandenen Sinnabsicht nicht so an, daß das einzelne im Ganzen aufgeht; die Worte sind nicht eingeschmolzen in diese Ganzheit, sondern führen ein merkwürdiges Sonderdasein, das dem Zwecke echten Sprechens zuwider ist. Worte sollen nach ihrer Bedeutung so eingerichtet sein, daß sich durch sie hindurch die Bewegung des Sinnes glatt und leise vollzieht, daß nicht sie tönen, sondern der Sinn. Das Wort wird also als einzelnes „aufgehoben" im Ganzen. Diese Einschmelzungsmöglichkeit findet an dem falsch gewählten Wort ihre Schranke. Die in unserer Sprache gebräuchliche Wendung, die ein solches Herausfallen des Wortes bezeichnet, weist wieder auf die Beziehung hin, die zwischen dem Sinnganzen und der Sprachmelodie, dem Ton, in dem es gesprochen wird, besteht. „Dies Wort paßt nicht in den Ton", man „vergreift sich im Ton", das Wort „klingt" preziös, vulgär, es „bringt einen störenden Ton hinein" usw. Alles weist auf die unmittelbare Sinnbezogenheit der Lautgestalt und die zur Verleiblichung leitende und diese bestimmende Kraft des Sinnes hin.

4. UNBESTIMMTHEIT DER EINZELNEN WORTBEDEUTUNGEN. ALLGEMEINE DEFINITION DES SATZES.

Bei richtiger Wortwahl fügt sich das einzelne Wort dem Ton, den die ganze Situation erfordert. Da die konkrete Situation einmalig ist, so müssen die Worte innerhalb jener angedeuteten Grenze fügsam, gleichsam elastisch bildsam sein. Voraussetzung hierfür ist aber die relative Unbestimmtheit der einzelnen Wortbedeutung. Diese relative Unbestimmtheit wird im Ganzen des Satzes bestimmt, durch die Zusammenfügung der Worte und durch den Tonfall gleichermaßen. Beide Faktoren bestimmen nun zweifellos auch das, was man Satz benennt. Wir stellen zwei sicher notwendige, vielleicht nicht hinlängliche Kriterien des Satzes hin: Satz ist einmal zu definieren als diejenige Tongestalt, die als Ganzes verstehbar ist und einen „Sinn' hat, als Sinn gemeint und verstanden wird. Aufs engste damit verknüpft und auf Grund der sprachlichen Urantinomie dasselbe, nur von der inneren Intention aus angesehen, ist die andere Seite dieses Sachverhaltes: Satz ist die Festrückung der an sich schwankenden, mehrdeutigen Einzel-„bedeutungen". Hier liegt das Kriterium der Vollständigkeit, das bis jetzt immer für einen Wesenszug des Begriffes Satz gegolten hat. Denn nur bei einer relativen Vollständigkeit werden die einzelnen Bedeutung tragenden Teile „bestimmt"; es schießen bei einer gewissen Stufe der Durchgliederung des einheitlichen Sinnes durch Worte diese für den Hörer zur Einheit zusammen, wenn der Sprechende seinen „Sinn", was er „im Sinne hat", fertig ausgedrückt hat oder wenigstens soweit, daß der Hörende an dieser Vollendung in eigener Vorwegnahme des Sinnes teilnehmen kann. Diese Definition des Satzes will genau dasselbe besagen wie die oben gegebene Fassung: der Sinn hält wie ein Band die einzelnen Teile zusammen. Damit ist das Wort ebenfalls mittelbar (*implicit*) definiert; alles das ist Wort, was für sich als Teil in anderen Zusammenhängen auftreten und dort die eben beschriebene Rolle der „Wendung" übernehmen kann.

Diese Begriffsbestimmung von Satz und Wort scheint zunächst sehr weit zu sein und den Erfordernissen der indogermanischen flektierenden Sprachen kaum zu entsprechen, weil die grammatikalische Form vom Typus Subjekt—Verbalprädikat noch gar nicht berücksichtigt scheint. Und es ist gewiß nicht nötig, eine Definition des Satzes von solcher Allgemeinheit zu suchen, daß auch die Fügungsformen isolierender oder agglutinierender („konnektierender")[26]), überhaupt der nicht in unserer Satzform komponierenden Sprachen mitumfaßt werden. Aber ein Blick auf die oben S. 42/43 gegebenen Ausdrucksweisen zeigt, daß analoge Probleme, wie sie die unserer Satzform nicht fähigen Sprachen aufwerfen, von unserem Sprachtypus auch gestellt werden. Alle die emphatischen Satzformen, die sich in der Rede des Alltags zwanglos einstellen und stilisiert in der höchsten Dichtung wiederkehren[27]), als Ausnahmen von der Regel zu

[26]) Zur Einteilung der Sprachformen: H. Güntert, Grundfragen der Sprachwissenschaft, Leipzig 1925, 99ff.

[27]) Sinn, Bedeutung, Begriff, S. 199, über die Sprache Goethes im Faust; s. u. S. 52.

fassen, ist kaum statistisch gerechtfertigt. Vor allem ist es durchaus möglich, daß die sog. rudimentären oder verkümmerten Satzformen das Prinzip der Satzbildung deutlicher aufweisen als der korrekte Typus der Schriftsprache oder gar der leere Typus willkürlicher unlebendiger isolierter Beispielssätze der Grammatik. Dieses Prinzip soll nun näher bestimmt werden.

Die Dilemmata der Satzdefinition, die sich aus den angeführten Beispielen und den angedeuteten statistischen Tatsachen auf den ersten Blick ergeben, sind so oft auseinandergesetzt worden, daß wir auf ihre ausdrückliche Wiederholung verzichten können[28]). In unserer vorläufigen Satzdefinition ist eine Systole und Diastole, eine zentripetale und eine zentrifugale Kraft angenommen. Der einheitliche Sinn des Gemeinten strebt in der ausgedrückten Gliederung auseinander und verleiht so einzelnen Ausdrücken ihre „Bedeutung", und dadurch ist er zugleich das Band, das diese Ausdrücke zusammenhält und sie kraft ihrer bestimmten Sonderbedeutung, der „Wendung", in die sie der Sinnzusammenhang bringt, auf den Mittelpunkt des Sinnzusammenhanges wieder zurückbezieht. In der Auseinanderlegung in einzelne Bedeutungen ist der Sprechende angewiesen auf die in der „Sprache" als geschichtlicher Gegebenheit vorgezeichneten Möglichkeiten, in der Vereinheitlichung des Mannigfaltigen ist er zunächst nur gebunden an die sachliche Gegenständlichkeit, die gemeint wird. Aber sofern der sich gliedernde Sinn sich zugleich wieder zusammenfaßt, tritt er unter die Verknüpfungsgesetze der „Syntax", die das Zusammenordnen bereits in ihrem Namen trägt; denn auch die Formengesetze zeigen Mittel syntaktischer Fügung an. Keiner dieser Gesetzlichkeiten tritt der Geist des Sprechenden als etwas starr Gegebenem entgegen; überall übt er, indem er die Gesetzlichkeit sich zu eigen macht, einen langsam und unmerklich, aber unwiderstehlich wirkenden Einfluß auf sie aus. Die Verwendbarkeit der Worte für die Wendungen des Sinnes wandelt sich; die Breite, in der Worte gebraucht werden können, ändert sich, die Verknüpfungsregeln und mit ihnen die Formen wandeln sich, alte Flexionselemente sterben ab, neue Möglichkeiten der Verknüpfung entstehen. Die gemeinten und ausgedrückten Sachverhalte selbst werden von den Veränderungen des Ausdruckes leise mitverändert.

Diese unmerklichen, aber plötzlich vollendeten Veränderungen, das eigentliche Leben und Sterben der Sprachen zu verstehen, ist der unerschöpfliche reizvolle Gegenstand der Geschichte der einzelnen Sprachen. Für uns gilt es hier, sie auf grundsätzliche Urphänomene zurückzuführen. Diese Urphänomene ergeben sich aus dem Zusammenwirken der zentripetalen und zentrifugalen Kräfte aufeinander und auf die Gegenkraft der sprachlichen Gegebenheiten, und zwar aus dem Stärkeverhältnis dieser verschiedenen Kräfte. Aus den in allen Sprachen vorkommenden langsameren geschichtlichen Veränderungen, aus den ver-

[28]) Vgl. Anm. 23.

schiedenen Flexionsverhältnissen verwandter Sprachen, aus den „stilistischen" Möglichkeiten einer bestimmten Einzelsprache sind die Motive zu erschließen, die sprachliches Geschehen überhaupt ursprünglich bewegen. Denn da niemand die Sprache absichtlich verändert, müssen die in den unzähligen Akten des Sprechens sich vollziehenden Veränderungen aus der inneren Gesetzlichkeit der Sprache erfolgen und auf das Werden der Sprache überhaupt einen Rückschluß gestatten.

5. SUBJEKT, PRÄDIKAT, SATZFÜGUNG.

Im vorhergehenden Teile mußte der Gegensatz Wort-Satz (Wortgefüge) unwichtig sein; die sprachliche Urschöpfung drängt in das entstehende Wort den Sinn hinein, der nun sofort gleichsam über dieses Gefäß überquellend andere Züge in diesem Sinnganzen zu derselben Deutlichkeit und damit zum „Ausdruck" treibt, wie dasjenige Wort, welches wir als den Ansatz dieses Klärungsprozesses annehmen müssen. Analog vollzieht sich auch in der bereits ausgebildet vorliegenden Sprache die „Satzbildung", d. h. das Ausdrücken des Gesamtsinnes so, daß von den im Satze zusammenschießenden Teilen einer an bevorzugter Stelle stehend den Kristallisationspunkt des Gefüges bildet (Subjekt) und an ihn sich weitere Bestimmungen anschließen (Prädikat). Subjekt und Prädikat sind hier gemeint in dem weiteren Sinne, der als psychologischer bezeichnet zu werden pflegt und mit dem grammatisch Formalen auch in der ausgebildeten Sprache nicht zusammenzufallen braucht, geschweige denn in der ganzen Breite sprachlicher Möglichkeiten, die wir jetzt im Auge haben.

Das „Subjekt" ist ursprünglich in der Entwicklung syntaktischer Formen wohl meist ein Dingwort, da überhaupt die Einheit des Wortes die Einheit des „Dinges" wiedergibt. Wenn auch die Erweiterung des Dinges zum „Gegenstand" im Sinne einer Gegenstandstheorie grade durch die Sprache gefordert und befördert wird und die sog. Substantivierung von Vorgangsbezeichnungen (Ritt, Lauf usw.) einen elementaren Zug alles Sprechens darstellt[29]), so bleiben in der Sprache doch die Dingworte für handfeste Gegenstände fundamental wichtig. Denn hier liegt noch in den entwickelteren Sprachen der Ausgangspunkt aller sprachlichen Begriffsbildung, über den auch das „abstrakteste" Denken immer wieder gehen muß (s. Teil VI 6). Wie aber ergeben sich die näheren Bestimmungen des „Prädikates"? Wie gelangen die Sprachen zu dem Reichtum von syntaktischen Möglichkeiten, verbaler, adjektivischer, pronominaler, adverbieller Bestimmungen?

[29]) Die Griechische Sprache zeigt besonders deutlich, wie durch Substantivierung jedes Ausdrucks die durch die Sprache überhaupt bewirkte ideierende Vergegenständlichung weitergetrieben werden kann, s. Stenzel, Üb. d. Einfl. der griech. Spr. auf d. philos. Begriffsbildung, S. 162.

Aus vielerlei Gründen ist es wahrscheinlich, daß meistens diese Worttypen ursprünglich ebenfalls Dingworte gewesen und durch eine Bedeutungsveränderung erst zu den anderen Wortarten geworden sind. In allen Sprachen ist der Übergang dinglicher Bedeutung in adjektivische oder abstrakt adverbielle, der selbständigen Bedeutung in die unselbständige des Suffixes, der Endung und dergleichen gelegentlich noch faßbar. Vor allem gibt es Sprachen, die den Zustand einheitlicher, isoliert nebeneinandergestellter Bedeutungen ohne jede Bezeichnung der Verknüpfung nicht verloren haben, wie die chinesische Sprache.

Hier werden, weil den „einsilbigen" Worten jede Endung fehlt, auch die Wortarten nicht unterschieden, und die Umschreibung eines chinesischen Satzes in einer flektierten Sprache trägt schon fremde Bestimmungen hinein.[30]) „Er nicht fürchten mich" und „ich nicht fürchten ihn" gibt die völlige Gleichheit des chinesischen Wortes für ich und mich, für ihn und er nicht wieder. Nur die Wortstellung bezeichnet das Subjekt und Objekt; wir müssen uns ein an sich indeklinables Pronomen denken und das von uns mit dem Infinitiv wiedergegebene Wort als eine Art Verbalsubstantiv, wie es auch flektierende Sprachen den anderen Verbalformen gegenüberstellen können, was freilich wieder eine dem chinesischen Sprachtypus fremde Bestimmung hineinträgt. In der Tat müssen wir uns einen Einheitstypus von Worten und Bedeutungen denken, denen zunächst jede formale Differenzierung nach Substantivum und Verbum usw. fehlt und wo lediglich die materiale Bedeutung mehr nach der einen oder anderen Seite weist; Lauf, das Laufen, Furcht, das Fürchten ist seiner Bedeutung nach Tätigkeit. Man denke an den englischen Infinitiv und die Gerundivformen, die ebensogut als Substantivum aufgefaßt werden können, in Wirklichkeit aber eine allgeneinere Bedeutungsform darstellen[31]). Wenn trotzdem diese gleichartigen Bedeutungen zu einem sinnvollen Ganzen werden, das wir nun flektiert und differenziert uns aus unseren Sprachen heraus denken können, so sehen wir hier das Urphänomen des die einzelnen Teile zum Ganzen verbindenden, sie so erst mit bestimmter Bedeutung erfüllenden Sinnes mit besonderer Kraft und Deutlichkeit wirksam.

„In der Grammatik jeder Sprache giebt es einen ausdrücklich bezeichneten und einen stillschweigend hinzugedachten Theil . In der Chinesischen steht der erste in einem unendlich kleinen Verhältnis gegen den letzteren." „In jeder Sprache muß der Zusammenhang der Rede der Grammatik zu Hülfe kommen. In der Chinesischen ist er die Grundlage des Verständnisses, und die Construction kann oft nur von ihm abgeleitet werden. Das Verbum selbst ist nur am Verbalbegriff kenntlich" (Humboldt V, 319). Eine Sprache, die dieses Stadium beibehält, kann auf diesem Wege die inneren Sprachvorgänge reich entwickeln und die Not durchaus zur Tugend machen. „Die Chinesische Sprache stellt meistentheils vereinzelt hin, was in andren verbunden ist. Dadurch erhalten ihre Ausdrücke mehr Gewicht, und zwingen, bis zur Auffassung aller ihrer Beziehungen bei ihnen zu verweilen. Die Sprache überläßt es dem Hörer, eine Menge von Mittelbegriffen hinzuzufügen, und legt daher dem Geiste eine größere Arbeit auf, welche einen Theil der Grammatik ergänzen muß. Im Volksgebrauch helfen vermutlich die ein für allemal in einem Sinn, den man kennen muß, ohne ihn immer aus buchstäblicher Übersetzung finden zu können, ausgeprägten Redensarten" (Humboldt V, 320). „Die Chinesische Sprache bietet die sonderbare Erscheinung dar, sich durch die bloße Verzichtleistung auf einen allen Sprachen gemeinsamen Vorzug einen anzueignen, der in keiner anderen angetroffen wird. Indem sie Vielem entsagt, was der Ausdruck hinzufügt, hebt sie gerade

[30]) Vgl. Finck, Haupttypen, S. 14/15.

[31]) Humboldt, Werke V, 314, hebt die Ähnlichkeit mancher Erscheinungen der englischen Sprache mit dem Chinesischen hervor: „In der Tat gibt es fast in allen Sprachen, vorzüglich aber im Englischen, einzelne ganz chinesische Phrasen."

den Gedanken stärker hervor, und besitzt eine in dem Grade nur ihr eigenthümliche Kunst, die Begriffe so unmittelbar aneinanderzureihen, daß ihre Übereinstimmungen und Gegensätze nicht bloß, wie in andren Sprachen, wahrgenommen werden, sondern den Geist, ihn mit einer ihm neuen Kraft berührend, gleichsam zwingen, sich der reinen Betrachtung ihrer Beziehungen zu überlassen. Es entsteht daraus, noch selbst unabhängig vom Inhalt der Rede, ein, in anderen Sprachen in dem Grade unbekanntes, bloß aus der Form und der Anordnung der Begriffe hervorgehendes, rein intellectuelles Vergnügen, das vorzüglich durch die Kühnheit bewirkt wird, lauter gehaltvolle, selbständige Begriffe bezeichnende Ausdrücke in überraschender Vereinzelung nebeneinander hinzustellen, und Alles für sich Gehaltlose und nur Fügung und Verknüpfung Bezeichnende zu entfernen" (Humboldt V, 321/2).

Diese Fülle an Gehalt ist zwar für die leichte Beweglichkeit des Sprechens und Denkens und für den Ausdruck verwickelter Perioden erschwerend, dafür begünstigt sie andere sprachliche Möglichkeiten. In jeder Sprache ist das inhaltliche Zusammenstimmen der Bedeutungen die wichtigste Grundlage des Verstehens. Der Deutsche braucht erst gar nicht auf die Flexion zu achten, um das wahrscheinliche Verhältnis der Bedeutungen „Vater" „strafen" „Sohn" richtig zu ordnen, aber durch die Flexion wird der Prozeß des Verstehens erleichtert, dadurch aber möglicherweise wieder oft verflacht. Deshalb kann sich auch die flektierende Sprache dieses Mittels der bloßen Bedeutungsfügung bedienen, die syntaktischen Zeichen weithin abbauen und so jenen von W. v. Humboldt geschilderten Tiefgang des Gehaltes durch dichterisch pathetischen Ton erzwingen. Goethe verzichtet im 2. Teile des Faust oft auf jede Syntax: „Mordgeschrei und Sterbeklagen! Ängstlich Flügelflatterschlagen!" (Kraniche des Ibykus, Akt II) „Rosen, die blendenden, Balsam versendenden! Flatternde, schwebende, Heimlich belebende, Zweiglein beflügelte, Knospen entsiegelte, Eilet zu blühn" (V. Akt). Freilich wirkt dies als stilistische Ausnahme des Sprachtypus anders als dort, wo es die Regel ist, wie in der chinesischen Sprache.

6. SINNDRUCK.

So stark im Chinesischen die Kraft des einheitlichen Sinnes am Werke ist, der Sprachleib der einzelnen einsilbigen Worte entzieht sich jeder Einwirkung des Sinndrucks; er schafft Stellungstypen, vielleicht auch stark differenzierte Lautgestalten mit Hilfe des musikalisch-modulierten Akzentes, dem in der Schrift eine Menge differenzierter Zeichen entsprechen. Nur in ganz wenigen Fällen bewirkt dieser Sinnzusammenschluß im Chinesischen dasselbe, was er dem fügsameren Stoff anderer Sprachen im höchsten Maße zufügt. Das chinesische Wort für „Kind" kann zum Suffix, meist Deminutivsuffix werden, es wird enttont und verliert dadurch an Sprachleib und deshalb an Bedeutung; in anderen Sprachen ist dies ungleich häufiger; „das ältere deutsche Wort ‚heit' bedeutete ‚Person, Wesen, Rang', das in dem Satze ni scouuos thu heit manno ‚nicht schaust du die Person der Menschen', ‚nicht siehst du auf, das Ansehen der Menschen' (Evang. Matth. 22, 16) offenbar nicht weniger selbständig dasteht als das ihm folgende manno" (Finck, Haupttypen, S. 19). Heute hat es nur die unselbständige Bedeutung in Kindheit, Torheit usw.[32]). Als selbständiges Wort kommt dieses Suffix nicht mehr vor, anders als jenes chinesische Wort, das immer noch „Kind" be-

[32]) Vgl. W. Horn, Sprachkörper und Sprachfunktion, Palaestra Nr. 135 (1921).

deuten kann. Wir begegnen hier zum ersten Male dem für die Sprache fundamentalen Phänomen, daß der zusammenfügende Druck des Gesamtsinnes die in der Sprache dargebotene Bedeutung mindert, also nicht wie sonst in die Worte gesteigerte Bedeutung hineinfüllt, sondern die Bedeutung von Anschauung entleert. Hierbei ist der erwähnte Unterschied zwischen dem chinesischen und dem deutschen Beispiel wichtig: im ersteren Falle bietet die Sprache immer noch die volle anschauliche Bedeutung dar, getreu ihrem Grundprinzip, in alles Einzelne eine beträchtliche Sinnfülle einwirken zu lassen; im zweiten ist ein geschichtlicher Wandel eingetreten: die vorhandene Sprache hat selbst ein für allemal dem Entleerungsprozeß sich angeschlossen, das Wort als Träger selbständiger Bedeutung aufgegeben und es „Suffix" werden lassen, das lediglich eine Modifikation der einem Worte beiwohnenden materialen Bedeutung bezeichnet.

Dieser Vorgang der Suffigierung ist in manchen Sprachen hoch entwickelt worden. So fügt die grönländische Sprache eine Reihe von Suffixen mit großem Bedeutungsgehalt, die aber nie als selbständige Worte vorkommen, an ein Grundwort an und bildet so eigenartige Satzworte. Der Sinn: „ich suche mir etwas zu einer Fischschnur Geeignetes zu verschaffen" sieht in deutscher Nachbildung (Finck, l. c. S. 32) etwa so aus: „Fisch-Werkzeug-Geeignetes-Erlangung-Suchung-meine". Das Ziel des ganzen Sinnes ist der Fisch, er ist der Kristallisationspunkt, an den sich eine Bestimmung nach der anderen anreiht. Finck vergleicht mit Vorbehalt Bildungen der romanischen Sprachen wie *cavallinuccio*, schlechtes Pferdchen. Noch näher läge *violoncello; viola* wird verkleinert zu *Violino*, vergrößert zu *Violone* (Baßgeige), dieses wieder verkleinert zum *Violoncello*. In der grönländischen Sprache freilich wird diese Suffigierung zum satzbildenden Prinzip; dies könnte der dichterische Ausdruck Goethes (s. o.) „Ängstlich Flügel Flatterschlagen" verdeutlichen, wo freilich wieder lauter selbständige Worte zusammengefügt sind. Das weder als Substantivum noch als Verbum charakterisierte „Flatter" kann den für diese Satzform merkwürdigsten Zug erklären, der auch beim Chinesischen uns so auffallen mußte, den Verzicht auf das eigentliche Verbum. Im Grönländischen führt dieser Verzicht, anders als im Chinesischen, zu einer eigenartig unpersönlichen Vergegenständlichung des Vorgangs, der schließlich durch eine Art Possessivum als zu mir gehörig charakterisiert wird. Offenbar kommt diese Vergegenständlichung so zustande, daß die materiale Grundlage der ganzen Sinnintention, der Fisch, lebhaft vorgestellt und gleichsam eingehüllt wird in eine Menge gewollter und daher gefühlsbetonter Bestimmungen, die an ihn sich andrängen, bis dieser ganze äußere und innere Ablauf wieder durch eine „Reflexion" auf den Sprecher bezogen und so der ganze „Satz" zur Einheit wird.

Dieser Bestimmungsvorgang, der das Allgemeinere einschränkt, verläuft in zwei verschiedenen Richtungen, was gerade bei diesem „Satztypus" besonders deutlich ist. Einmal werden Worte von immer größerer Allgemeinheit angeschlossen an das erste Wort, Fisch in unserem Beispiel, und dadurch eingeschränkt. Fisch beschränkt die Bedeutung von Werkzeug, Fisch und Werkzeug die Bedeutung von „geeignet" usw., bis das letzte Wort jene Zusammenfassung vollendet und beschließt; die weitere Einschränkung und Bestimmung des Gedankens könnte nur durch die nähere Bestimmung des „Fisches" erfolgen; sie wird in lebendiger Rede wohl aus der konkreten Situation sich ergeben und braucht nicht ausgedrückt zu werden. Umgekehrt erfüllen aber auch die allgemeineren, für so viele andere Situationen passenden Worte Werkzeug, geeignet, suchen usw., die an sich leere, gleichsam tote Vorstellung „Fisch", die den Satz eröffnet, mit Leben; sie hüllen, wie wir oben bildlich sagten, die Vorstellung Fisch in ein Gewebe

von willens- und gefühlsbetonten Vorstellungen ein, die aus der ursprünglichen, der konkreten Situation entsprechenden Sinnintention sich entfalten.

Dieser doppelte Prozeß der gegenseitigen Bedeutungsbestimmung stellt bedeutungstheoretische Probleme, die mit den üblichen Mitteln der Logik schwer zu lösen sind und eine eigentliche Sprachlogik für den lebendigen Sprechvorgang erfordern. Der gleichsam flüssige Zustand der sprachlichen Formen, in denen jene Bedeutungserfüllung vor sich gehen kann, die Beweglichkeit, durch die ein Hauch — eine veränderte Betonung — vieles, was Regel scheint, umwehen kann, läßt die hier verborgenen logischen Sachverhalte so schwer fassen. In diesem Kapitel sei nur ein Zug herausgehoben. Vergleicht man in unserem Beispiel die Reihenfolge der Teilmomente mit der eines denselben Gedanken ausdrückenden deutschen Satzes, so steht normalerweise die dort zuletzt ausgedrückte Person am Anfang, keinesfalls am Ende. „Zur Fischschnur Geeignetes suche ich mir zu verschaffen", ist wohl die größte Angleichung an die dortige Wortfolge. Diese verschiedenen Möglichkeiten illustrieren gut den Begriff der Präsenz, auf den wir oben S. 46 zu sprechen kamen; offenbar ist es für die eigentliche Sinnstruktur des Gemeinten in gewissem Grade gleichgültig, in welcher Reihenfolge die Teilvorstellungen sich gliedern und wieder zum Ganzen fügen; sie müssen eben gegenwärtig sein, solange der „Satz" gemeint, gedacht und gesprochen wird; die erste muß im aufmerkenden Gedächtnis haften bleiben, um von den späteren bestimmt zu werden und umgekehrt die späteren zu bestimmen. Auf Grund dieser Überlegung können wir die oben S. 48ff. gegebene Bestimmung der Ganzheit bzw. abgeschlossenen Vollständigkeit des Satzes noch genauer fassen. Im Satz stellt sich diese Präsenz auf einer ersten Stufe sinnfällig als wechselseitige Bestimmung dar. Zwar bestimmt sich die volle letzte Bedeutung der einzelnen Worte erst in einem weiteren, über den einzelnen Satz hinausweisenden Sinn- bzw. Situationszusammenhang; aber diese Ergänzungsbedürftigkeit wird nicht sinnfällig, während der einzelne Satz des größeren Zusammenhanges sich erst als gehörtes, überschaubares Ganzes herstellt, und bis sein Abschluß erlebt wird, sinnfällig, nämlich hörbar unvollständig schon für das äußere oder das innere Ohr ist.

Es läge nahe, den beschriebenen Sachverhalt einfach als „formale" Unvollständigkeit bzw. Vollständigkeit zu bezeichnen, wenigstens von dem Standpunkt der flektierenden grammatikalisierten Sprache aus; und dies ist ja der Standpunkt, auf dem wir als Mitglieder der indogermanischen Sprachgemeinschaft stehen, auch wenn wir uns in eine andere Sprachform hineinzuversetzen suchen. Auch in der Sprachwissenschaft, soweit sie sich mit derartig allgemeinen Fragen abgibt, scheint die Neigung zu einer einfacheren Lösung des Satzproblems zu bestehen, wenn sie als „normale" Form den Aussagesatz mit nominalem Subjekt und verbalem Prädikat allen „Abweichungen" zugrunde legt. Wir wollen

nun, nachdem wir uns mit allgemeineren Satzformen beschäftigt haben, einen solchen normalen Satz uns näher ansehen.

IV. GRAMMATIKALISATION UND FORMALISIERUNG.

1. PERSONIFIKATION DES SUBJEKTES IM VERBALEN SATZE.

„Mitten auf dem Markte gab ein Reiter seinem erschöpften Pferde frisches Wasser aus dem dort springenden Brunnen". Was unterscheidet diesen Satz von dem chinesischen und grönländischen, soweit sie durch die deutsche Umschrift sichtbar wurden? Man denke sich ihn als eine Reihe zusammengeschobener Bedeutungsträger von jenem Einheitstypus, in dem der nominale und verbale Sinn und alle derartigen Unterschiede nicht bezeichnet und nicht ausdrücklich gemeint werden können. Wenn ein solches Gebilde wie oben der „Satz" von der Angelschnur als sinnvolles Ganzes verstanden wird, so muß zweifellos der Redende und der verstehende Hörer auch dort die Bedeutungen nach ihrer Funktion differenzieren, geleitet von dem Sachzusammenhange, der auf Grund der Situation sich im Geiste herstellt. Hier, in dem deutschen Satze aber wird die Fügung der Gedanken, die Beziehung der einzelnen Bedeutungen zueinander nicht dem sachlichen, materialen Zusammenhange überlassen, sondern Verbum und Nomen, Präposition, Adverbium, Adjektivum sind durch ihre Formen, und zwar durch charakteristische Endungen zusammen mit gewissen Stellungsregeln in ihrer gegenseitigen Funktion eindeutig bezeichnet.

Die an sich möglichen, aber hier nicht gemeinten Beziehungen von Reiter und erschöpft, frisches und Pferd sind durch die Endungen völlig ausgeschlossen; in dem Verbum „gab" hat der Satz einen bestimmten Mittelpunkt, auf den das Subjekt, das Akkusativ- und Dativobjekt und die beiden adverbiellen Bestimmungen ausgerichtet sind. Sichtlich ist es der eindeutige verbale Charakter des kurzen Wortes „gab", der diejenige klare Sichtung, Beleuchtung und generelle Unterscheidung der Bedeutungen äußerlich wahrnehmbar macht, die bei jenem anderen Typus der Geist des Verstehenden von sich aus, soweit es gerade nötig ist, hinzudenkt.

Das Verbum ermöglicht es, Subjekt und Objekt zu unterscheiden und zugleich zu verbinden, es ermöglicht die Scheidung attributiver und prädikativer (adverbieller) Bestimmungen. Durch die klare Gegenüberstellung des Nomens und Verbums wird jener Einheitstypus der Bedeutung aufgelöst; er bleibt im Verbalsubstantiv möglich, und es kann dort, wo er gebraucht wird, jederzeit über ihn verfügt werden, sogar freier und kühner, weil nun die in ihm liegende Synthese auf Grund der vorhergehenden Analyse bestimmter aufgefaßt werden kann. Wo aber das Verbum reines Tätigkeitswort ist, da kommt in den Satz eine eigene Dramatik, die Humboldt lebhaft empfand.

„Dadurch liegt in der Sprache eine ursprüngliche, und sich von da aus weiter verbreitende *Prosopopoee*" (Personifikation), „indem ein ideales Wesen, das Wort, als

Subjekt gedacht, handelnd oder leidend dargestellt, und eine im Innern der Seele vorgehende Handlung, die Aussage im Urtheil über einen Gegenstand, diesem Gegenstand äußerlich, als Eigenschaft, beigelegt wird. Dieser gleichsam imaginative Theil der Sprachen befindet sich nothwendig und unabänderlich in allem Sprechen. Allein eine Nation macht einen ausgebreiteteren, eine andere einen geringeren Gebrauch davon. Die classischen Sprachen bilden denselben im höchsten Grade aus, die Chinesen nehmen nur dasjenige davon, was zum Sprechen und Verständniß unentbehrlich ist" (Humboldt V, 312).

In dieser Personifikation des Subjektes liegt die weiteste Objektivierung des inneren Meinens. Was in den anderen Satztypen innerer Vorgang im Sprechenden bleibt, die Verbindung des Mannigfaltigen in dem einen lebhaft gefühlten Ganzen, auf das der Sinn des Redenden gerichtet ist und das der Verstehende ebenfalls in sich zu erzeugen durch Ton und Gebärde aufgefordert wird, das ist im verbal gegliederten Satze nach außen herausgetreten und deutlich hörbar geworden; denn nun handelt und leidet das Subjekt des Satzes selbst und bringt das im Sprechenden innerlich Geschehende zur Wahrnehmung. Dieses vergegenständlichte Tun-Leidensverhältnis wird, als allgemeine sprachliche Form, jeder Bildlichkeit entkleidet, wie auch die Geschlechtsbezeichnung der Worte als Form sich weit von dem ursprünglichen anschaulichen Sinn entfernt und lediglich zum formalen Mittel wird, die Zusammengehörigkeit von Worten durch dem Beziehungswort angeglichene Endungen sichtbar zu machen.

Deshalb gehört der Typus des verbalen Satzes grade zur kühleren rationalen Redeweise; jede Sprache kann ihn wieder verlassen, wo sie leidenschaftlich wird und den nicht rationalen Seelenkräften zunächst zum Ausdruck verhelfen will. Die kühle Objektivität, die in der Hingabe der eigenen Aktivität an das Ausgedrückte liegt, ist in der Form desjenigen verbalen Satzes noch gesteigert, in der die eigentliche Handlung sich ins prädizierte Sein wandelt und zu der Grundform des logischen Urteils führt, die Humboldt an der eben zitierten Stelle im Auge hat.

Die griechische Sophistik, in der die abendländische Sprachbetrachtung überhaupt ihren Anfang hat, warf die Frage auf, ob der Satz „der Mensch ist weiß", *ἄνθρωπος λευκός ἐστιν* die eigentliche Grundform darstellt, also der Satz „der Mensch läuft" auf der inneren Sprachform beruhe: der Mensch ist ein Laufender, *τρέχων ἐστί*; oder ob umgekehrt der obige erste Satz mit einem eigentlichen, natürlich passiven Verbum seinen Sinn besser zum Ausdruck brächte, etwa so: *ἄνθρωπος λελεύκωται*, der Mensch ist geweißt worden, ist weiß geworden (vgl. Prantl, Geschichte der Logik, Leipzig 1855, S. 106). Späterer Logik und Sprachphilosophie, die das Urteil als Verknüpfung zweier Begriffe oder Ideen auffaßte, mußte daran gelegen sein, die für die Sprache so wichtige Verschiedenheit von Nomen und Verbum wieder einzuebnen und die Verknüpfung zweier grundsätzlich gleichartiger Begriffsinhalte für das Wesen von Urteil und Satz aufzufassen. Der griechischen Sprachform, für die *ἄνθρωπος λευκός*, *ὁ παῖς καλός*, ein vollständiger Satz war, entsprach es durchaus, daß der Terminus *ῥῆμα*, in dem später der verbale Charakter das Wesentliche wurde, zunächst allgemein jedes mögliche Prädikat bezeichnete, mag es Verbum oder ein Wort in der Funktion des obigen *καλός* oder *λευκός* sein[33]).

[33]) Vgl. Steinthal, Gesch. d. Sprachwiss. bei d. Griech. u. Römern, Berlin 1863, S. 135ff. u. Stenzel, Studien z. platon. Dialektik², Leipzig 1931, S. 88ff.

Der Zweifel, in den die antike Theorie geriet, bezeichnet sehr klar, um welche sprachliche Erscheinung es sich hier handelt. Auch die Umschreibung mit *τρέχων ἐστί* beruht auf der Personifizierung Humboldts, auf der dramatischen Aufteilung des Satzes in ein Subjekt und ein von ihm wesensmäßig verschiedenes, also erst zu trennendes und dann bewußt mit ihm zu vereinigendes Prädikat. Mag dieses auch ein Prädikatsnomen als wesentlichen Bestandteil enthalten, mag die sog. Copula in allen Sprachen oft wegbleiben, eine innere Sprachform, die über das eigentliche Tätigkeitswort verfügt, denkt dessen Aktion auch in die anderen Formen der Prädikation mit hinein; *ὁ παῖς καλός*, der Knabe ist schön, ist durch die prädikative Stellung des Eigenschaftswortes ein Satz von anderer Art als alle die nicht flektierenden Satzformen; an diese mag eine solche Bildung äußerlich erinnern, aber der Sprechende hat unzählige Male den echt verbalen Satz gehört und gesprochen, und denkt die scharfe Abhebung des Nomens und Verbums auch hier. Die innere Form einer verbal empfindenden Sprache zieht auch noch derartige Grenzfälle in den in ihr angelegten Typus hinein, und das Ganze der grammatischen Möglichkeiten einer Sprache bestimmt innerlich jedes Einzelne in ihr, auch wo es äußerlich sich nicht auswirkt.

Eine Sprache, die in ihrer inneren Form zu dem Typus des echten Verbalsatzes gelangt ist, bildet eine Reihe weiterer Züge aus, die jene deutliche Unterscheidung von Nomen und Verbum, von Subjekt und den verschiedenen Arten des Objektes sicherstellen; sie flektiert, sie bezeichnet diese Unterschiede mit verschiedenen grammatischen Formen; durch Bestandteile, die an sich keine materiale Bedeutung mehr haben, sondern nur die Beziehung bezeichnen, werden die materialen Wortbedeutungen auf ihre Funktion im Satze hin modifiziert.

Die Personen des Verbums werden in der Personifikation dieser Sprachform deutlicher aufgefaßt; das von Humboldt[34]) geschilderte Stadium, auf dem der Personbezug noch mit der rein örtlichen Auffassung (hier = ich, dort = du) zusammengeht, wird durch die Objektivierung des Subjekt-Objektverhältnisses überwunden. Wie stark im verbalen Satz das Subjekt als handelnd aufgefaßt wird, zeigt die Tatsache, daß sehr häufig das Passivum spät entwickelt, selten durch eine besondere Form ausgedrückt und oft umschrieben wird, denn im richtigen Begriff des Passivums liegt ein unaufgehobener Widerspruch zwischen Form und Bedeutung[35]). Das Medium, aus dem es im Griechischen sich entwickelt, prägt den Begriff der Person besonders deutlich aus; die Tätigkeit der Subjektsperson wird von dieser lebhaft empfunden und schließlich bezieht sich das Subjekt auf sich selbst zurück[36]).

Die bestimmte grammatische Verfügung über den Ausdruck für sämtliche Personen befähigt eine Sprache erst zu der vollen Sachlichkeit, „unpersönliche“ objektive Sachverhalte auszudrücken und gleichsam aus dem Besitz der sprechenden Person herauszustellen. Wenn dann in einer zu solcher Objektivierung befähigten Sprache die nicht verbale

[34]) Humboldt, Werke VI, 304ff., Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit den Pronomina.

[35]) Humboldt, Werke VII, 220/1.

[36]) Vgl. Stenzel, Über d. Einfl. d. griech. Sprache auf die philos. Begriffsbildung, S. 156ff.

Fügung und der Verzicht auf Mittel der Flexion — in pathetischer oder dichterischer Rede — gewählt wird, so soll die Sinngebung des sprechenden Subjekts, der Druck des im Gesamtton die einzelnen Bedeutungen zusammenschließenden Sinnes des Redenden besonders fühlbar werden (s. die Beispiele aus Goethes Faust o. S. 52).

Dieser Rückblick zeigt den Unterschied der grammatikalisch ausgeformten Satzform ganz deutlich. Dort wurde durch den Ton und die mit ihm sich verbindende Gefühlsintention der Verstehende aufgerufen, die nebeneinanderstehenden Bedeutungen aneinander zu schließen und sie aus dem sachlichen Sinne des Ganzen auch in ihren verschiedenen Funktionen zu ordnen; hier im Satze flektierter verbaler Sprachen liegt die abgestufte Ordnung in den verschiedenen Flexionsformen sinnfällig vor, es ist bezeichnet, was Nomen und Verbum, Attribut und Prädikat, adverbiale Bestimmung und Konjunktion ist. Die einzelnen Teile des Satzes sind, um ein Bild zu gebrauchen, wie die Teile einer kunstgerechten Schmiedearbeit, wo sie zusammenstoßen, so zugeschliffen, daß sie sich lückenlos aneinanderfügen, die Fugung selbst hält alle Teile aneinander, es ist nicht nötig, daß ein äußerer Druck die Teile aus noch bildsamerem Stoffe erst aneinanderpreßt und zusammenhält. Hier scheint die Sprache sich durch eine wunderbare Verschwendung als das Ergebnis eines geistigen Naturinstinktes zu erweisen. Der Formenreichtum etwa des Sanskrits, der griechischen und lateinischen Sprache ist „überflüssig", man kann auch ohne ihn durch in jeder Sprache bereitliegende andere Mittel alles ausdrücken; kann man doch nach Humboldts klarer These grundsätzlich in jeder Sprache alles sagen, wenn es einmal in einer anderen vorgedacht ist. Aber die Durchsichtigkeit des elementaren Zusammenhanges, die durch die mannigfaltigeren Formen gesichert ist, ist die Grundlage und der Ansporn zu höheren Gebilden des Gedankens, für die nun die Aktivität des sinngebenden einheitlichen Bewußtseins in Bewegung gesetzt wird.

Dieser Überfluß, vergleichbar dem vegetativen Leben der Natur mit seiner unermeßlichen Verschwendung, teilt im geschichtlichen Werden der Sprache dessen Schicksal; er vergeht. Wie innerhalb einer einzelnen Sprache auf die volle Ausschöpfung der Möglichkeiten verzichtet werden kann, so lösen sich in der Geschichte der einzelnen Sprache und der Sprachfamilien Typen mit immer einfacheren Formen und entsprechendem Ersatz durch Umschreibung ab; soweit wir die geschichtliche Entwicklung verfolgen können, scheinen die echten grammatischen Formen nicht zugenommen, sondern sich vereinfacht zu haben. Aber auch im geschichtlichen Zusammenhange der Sprachen genau so wie in der inneren Form einer einzelnen Sprache bestimmt, wenigstens in den höchsten Zeugnissen geformten dichterischen Wortes, das Vorbild reicherer Möglichkeiten die einfacheren. Die in ihrem Formenreichtum vereinfachten modernen Sprachen behalten ihren Typus der flektierenden

Sprache bei. Im Blick auf die sprachlichen Möglichkeiten der griechischen und lateinischen, der klassischen Sprachen kräftigte sich die Formkraft der großen deutschen Sprachschöpfer und ließ aus dem innersten nationalen Sprachbewußtsein Möglichkeiten innerer Form erwachsen, die dem Vorbild ebenbürtig sind. Den Blick auf diese Möglichkeiten offen zu halten ist der Sinn der übernationalen Literatur, wie Goethe ihn verstand und wie gerade eine auf ihr nationales Selbstbewußtsein vertrauende Zeit ihn furchtlos anerkennen kann.

2. BEGRIFF DES SATZES IN FLEKTIERENDEN SPRACHEN.

Innerhalb einer grundsätzlich flektierenden Sprachform läßt sich nun die oben versuchte Definition des Satzes und des Wortes vereinfachen und schärfer bestimmen. Wir sagten S. 54, daß die Vollständigkeit des Zusammenhanges sinnlich wahrnehmbar werden müßte; die Ganzheit des Sinnes muß ausreichend wirksam sein, um die einzelnen Bedeutungsträger in ihrem schwankenden Sinne auf eine bestimmte Bedeutung festzulegen. Diese beiden Wirkungen entspringen aus einem einheitlichen Vorgang, in dem Satz und Wort von ihrer Dynamis zur Energeia sich sinnfällig gestalten. Im verbal durchgeformten Satz stellt sich in der Tat dieser Urvorgang wahrnehmbar dar. Der Sinn des Ganzen bewirkt die Zusammenfügung zu einem vom Verbum aus gegliederten und differenzierten Gebilde; dessen Gliederung tritt an den Formen und Endungen der einzelnen Bedeutungsträger sinnfällig hervor. Damit ist zugleich das Wort bestimmt. Durch die Form, sei es durch Endung, Präfix, Infix, oder durch andere Veränderungen (Ablaut, Umlaut) an „demselben“ Worte oder in dem Stadium der Umschreibung durch die entsprechenden „Hilfsworte“, die die Flexion begleiten oder ersetzen, wird die innere material bedeutungsmäßige Einheit des Wortes auch noch von außen sichtbar begrenzt und die Gliederung des Satzes artikuliert. Diese Artikulation durch die leisen Veränderungen der Lautgestalt (Vokaländerungen, Endungen) deutlich aufzufassen, erfordert eine besondere Aufmerksamkeit des Ohres auf den einzelnen Laut. Daher geht diese Form der Sprachen wohl meist zusammen mit der Anwendung der Lautschrift. In ihrer — sehr selten erfolgten — Erfindung und schon in der Fähigkeit, ein fremdes Alphabet zu übernehmen und dem eigenen Lautbestande anzupassen, spricht sich eine Aufmerksamkeit auf die feinsten Veränderungen der Laute aus, wie sie der Auffassung der Flexionsformen und der unzähligen Verbindungsmöglichkeiten relativ weniger Elemente entsprechen mag[37]).

Aus mehreren Gründen ist es daher vorzugsweise der geschriebene ausgeformte Satz, der durch eine Definition mit Hilfe der verbalen Gliederung erfaßt wird. Die Sätze einer natürlichen, besonders der leiden-

[37]) Vgl. Humboldt, Werke V, S. 121.

schaftlich erregten Sprechweise werden sich ihr oft entziehen. Deshalb suchten wir von einer allgemeineren Satzauffassung zu jener engeren „logischen" Definition uns vorzuarbeiten, die als sinnvolle Verbindung von Subjekt und Prädikat ausgesprochen werden kann.

Auf dem breiteren Untergrunde jenes umfassenden Satztypus gewinnt diese schulmäßige Definition als ein besonderer Fall einiges Interesse. Aber auch hier ist es nicht möglich, die „Vollständigkeit" des Satzes aus der Form allein zu erklären. Das zeigt drastisch die im ganzen bereits historisch gewordene Diskussion der sog. subjektlosen Sätze vom Typus *ὗει*, *pluit*, es regnet u. dgl., ferner die der Ausrufe wie „Feuer", „Hilfe", „Räuber", ferner Schimpfworte und Koseworte, die durch ihre Laut- und Tongestalt eindeutig und vollständig geworden sind. In dem ersten Falle fehlt scheinbar das Subjekt, während im zweiten manchmal das Prädikat zu fehlen scheint (Räuber (sind da)); oft aber scheint ebenfalls das Subjekt, das etwa mit dem „Prädikate" Esel belegt wird, nicht ausgedrückt zu sein. Der Umkreis der Fälle, an die man mit dem „Ergänzen" herankommt, ist nicht groß. Gewiß ist in *ὗει* durch die Endung der dritten Person ein „es" genau so bezeichnet wie im deutschen „es regnet". Wie die — verkürzte — Sprachmelodie in einen Ausdruck die Sinnbewegung eines Satzes zusammendrängt und so das einzelne Wort zum Satze macht, so faßt ein flektiertes Wort durch seine Form den Beziehungsreichtum zusammen; so steht das Wort zum Satze in dem eigentlichen monadischen Verhältnis, indem es ihn *δυνάμει* in sich trägt, sei es Verbum, Nomen oder was immer. Gerade aus diesem Grunde ist auch die Frage, welche Wortart die ursprüngliche ist, grundsätzlich unlösbar; die richtigste, der Paradoxie alles Sprachlichen entsprechende Antwort wäre die, daß das „Satzwort" die ursprünglichste Form des Wortes ist.

Tatsächlich zeigen diese paradoxen Grenzfälle nur dasjenige besonders deutlich, was in allem Sprechen immer vorausgesetzt ist und der philosophischen Betrachtung zwar als schwierigstes, aber doch als eigentlichstes und würdigstes Problem aufgegeben ist: ein jeden einzelnen Satz übergreifender Sinnzusammenhang, aus dem heraus lebendiges Sprechen überhaupt erst möglich ist, macht grundsätzlich jeden, auch den ausgeformten Satz erst im tieferen Sinne verstehbar und ergänzt infolgedessen in besonderen Fällen den einzelnen Satz, ohne daß man die fehlenden Glieder elliptisch in dem Bewußtsein des Sprechers oder Hörers als aktualisierte Worte anzunehmen braucht[38]).

Dieser Sinnzusammenhang wird bei jedem Satze zunächst greifbar in dem materialen Gehalt der Bedeutungen, die mit den Worten und ihrer Fügung gegeben sind. Von diesem Gehalt allein kann die relative Vollständigkeit einzelner Sätze und Satztypen beurteilt werden, weil der Bedeutungsgehalt sofort den Umkreis möglicher konkreter Situationen bezeichnet, in denen ein echtes Meinen und Sprechen des Satzes phantasiemäßig vorgestellt werden kann. „Fritz denkt" ist formal ein vollständiger Satz, dem Inhalt nach unvollständig. „Der Mensch denkt, Gott lenkt" hat einen allgemeinen vollständigen Sinn. Der Satz von Fritz könnte als ein spezieller Fall dieses allgemeinen Satzes sinnvoll werden. Kurz, man sieht, wie über die formalen Grenzen hinweg der

[38]) Über die okkasionellen Urteile vgl. auch Husserl, Formale u. transzendentale Logik, S. 177.

Sinn selbstherrlich über die Vollständigkeit jedes sprachlichen Gebildes entscheidet.

In den letzten Ausführungen sind eine Reihe wichtiger Phänomene in unseren Blick getreten. Der Grundakt der Sinngebung, auf den immer wieder alles Sprachliche zurückweist, ist uns in seinen mannigfachen Wirkungsweisen entgegengetreten. Er verleiht den Worten Bedeutung, und er nimmt ihnen diese wieder, z. B. wenn er einst selbständige Worte zu bloßen Endungen werden läßt. Haben diese keine „Bedeutung"? Beachtet der Hörende sie, wenn er den Satz auch aus der bloßen Fügung der Bedeutungen versteht, wie es der Sprechende doch immer tut, der sie richtig spricht? Ist ein Wort, mit einer Endung versehen, eine einheitliche Bedeutung? Wie steht es mit Endungen und mit zusammengesetzten Worten überhaupt? Hat z. B. die Bezeichnung des Geschlechtes bei Worten, die nicht lebendige Wesen bezeichnen, keine „Bedeutung" mehr? Hat die Personifizierung im verbalen Satzaufbau, von der Humboldt spricht, anschauliche oder logische Bedeutung? Wie unterscheidet sich die Bedeutungserfüllung, die an dem nicht „verstehbaren" Sinn „Fritz denkt" doch versteht, daß dies ein möglicher Satz ist, von der, die das allgemeinere „Sprichwort" verstehbar macht, und von der, die darüber hinaus das Denken und Aussprechen dieses Sprichwortes aus einer wirklich lebendigen Situation versteht? Wie viele Arten des Verstehens und entsprechende der Bedeutungserfüllung gibt es demnach? Worauf beruhen diese Verschiedenheiten und wie ordnen sie sich systematisch? Alle diese Fragen sind beantwortet, wenn die beiden Grundphänomene der Bedeutungserfüllung und der Bedeutungsentleerung erst einmal geklärt und von ihrer philosophischen Analyse aus die synthetischen Vorgänge im lebendigen Sprechen begriffen sind.

V. BEDEUTUNGSENTLEERUNG UND BEDEUTUNGSERFÜLLUNG.

1. BESTIMMUNG DIESER BEIDEN BEGRIFFE.

Wir unterscheiden alle eine gehaltvolle Sprache, deren Worte mit Sinn und Bedeutung erfüllt sind, oder eine dichterisch gesteigerte Sprache, in der alles „anschaulich" ist, von dem „leeren" Gerede, dem konventionellen Gebrauch der Worte, bei dem man sich „nichts denkt". Dieser Wertgegensatz ist so wichtig, nötig und selbstverständlich, daß wir den in unserem Kapitel zur Verhandlung stehenden allgemeineren Gegensatz deutlich von ihm abheben müssen. In die diesem allgemeineren Gegensatz zugrunde liegenden Sachverhalte kann uns ein Gedankengang Leibnizens einführen, der mit klassischer Einfachheit und gedrungener Fülle des Ausdrucks die Wichtigkeit der Bedeutungsentleerung der Worte schildert. Diese Stelle, der Anfang der „Unvorgreiflichen Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache", ist zunächst ein gutes Beispiel für die hier sichtbar werdende Paradoxie, aber noch für mancherlei andere sprachliche Erscheinungen; deshalb mag sie in einiger Ausführlichkeit hierher gesetzt sein.

„1. Es ist bekannt, daß die Sprache ein Spiegel des Verstandes ist, und daß die Völker, wenn sie den Verstand hochschwingen, auch zugleich die Sprache wohl ausüben, welches der Griechen, Römer und Araber Beispiele zeigen." Leibniz führt nun aus, daß

die deutsche Nation hier einiges nachzuholen habe, daß sie sich „angreifen" müsse, „nach dem die Wissenschaft zur Stärke gekommen und die Kriegszucht in Deutschland aufgerichtet worden".

4. „Nun ist zu wünschen, daß auch der Deutschen Verstand nicht weniger obsiegen und den Preis erhalten möge, welches ebenmäßig durch gute Anordnung und fleißige Übung geschehen muß. Man will all das, so daran hängt, jetzt nicht abhandeln, sondern allein bemerken, daß die rechte Verstandesübung sich finde nicht nur zwischen Lehrenden und Lernenden, sondern auch vornehmlich im gemeinen Leben unter der großen Lehrmeisterin, nämlich der Welt oder Gesellschaft vermittelst der Sprache, so die menschlichen Gemüter zusammenfügt." Auf diese für die Bildung eines Volkes durch Pflege seiner Muttersprache zu allen Zeiten nachdenklichen Gedanken folgen nun die für das vorliegende Kapitel in erster Linie wichtigen Absätze:

5. „Es ist aber bei dem Gebrauch der Sprache auch dieses sonderlich zu betrachten, daß die Worte nicht nur der Gedanken, sondern auch der Dinge Zeichen seyn, und daß wir Zeichen nötig haben, nicht nur unsere Meynung Andern anzudeuten, sondern auch unsern Gedanken selbst zu helfen. Denn gleichwie man in großen Handels-Städten, auch im Spiel und sonsten, nicht allezeit Geld zahlet, sondern sich an dessen Statt der Zeddel oder Marken bis zur letzten Abrechnung oder Zahlung bedienet; also thut auch der Verstand mit den Bildnissen der Dinge, zumahl wenn er viel zu denken hat, daß er nehmlich Zeichen dafür brauchet, damit er nicht nöthig habe, die Sache jedesmahl, so oft sie vorkommt, von neuen zu bedenken. Daher wenn er sie einmahl wohl gefasset, begnüget er sich hernach oft nicht nur in äußerlichen Reden, sondern auch in den Gedanken und innerlichen Selbst-Gespräch das Wort an die Stelle der Sache (zu) setzen,

6. Und gleichwie ein Rechenmeister, der keine Zahl schreiben wollte, deren Halt er nicht zugleich bedächte, und gleichsam an den Fingern abzählete, wie man die Uhr zählet, nimmer mit der Rechnung fertig würde: also wenn man im Reden und auch selbst im Gedenken kein Wort sprechen wollte, ohne sich ein eigentliches Bildniß von dessen Bedeutung zu machen, würde man überaus langsam sprechen oder vielmehr verstummen müssen, auch den Lauf der Gedanken notwendig hemmen, und also im Reden und Denken nicht weit kommen.

7. Daher braucht man oft die Worte als Ziffern oder als Rechenpfennige, an statt der Bildnisse und Sachen, bis man Stufenweise zum Facit schreitet, und beym Vernunft-Schluß zur Sache selbst gelanget. Woraus erscheinet, wie ein Großes daran gelegen, daß die Worte als Vorbilder und gleichsam als Wechsel-Zeddel des Verstandes wohl gefasset, wohl unterschieden, zulänglich, häufig, leichtfließend und angenehm seyen."

Wir haben einiges durch Sperrung hervorgehoben, was ganz besonders den modernen Untersuchungen desselben Themas entspricht, wie sie in der Phänomenologie vorliegen. Husserl nennt diese Untersuchungen „Logische Untersuchungen". Er und Leibniz ordnen ihre bedeutungstheoretischen Gedanken in allgemein logische und mathematische Erwägungen über die Wichtigkeit der Bezeichnung ein. Leibniz spricht auch an unserer Stelle von der „Zeichen-Kunst", von der die Algebra nur ein Teil ist: „Damit findet man heute zu Tage Dinge aus, so die Alten nicht erreichen können, und dennoch bestehet die ganze Kunst in nichts als im Gebrauch wohl angebrachter Zeichen." Husserls erstes Werk, die „Philosophie der Arithmetik" vom Jahre 1891, und ebenso sein letztes logisches Werk, die „Formale und transcendentale Logik" vom Jahre 1929 zeigen, wie wichtig ihm für die Aufhellung der so ver-

wickelten logischen Sachverhalte des ausgedrückten (bezeichneten) Denkens die einfacheren, weil auf Grund axiomatischer Beschränkung auf die hinlänglichen und notwendigen Bestimmungsstücke konstruierten mathematischen Bezeichnungsprinzipien waren[39]).

Ein scheinbar einfaches, im Grunde sehr schwer theoretisch zu verstehendes Problem kann den Ausgangspunkt bezeichnen. Wenn ich die Formel 10^{10} oder gar eine beliebige höhere Potenz schreibe, denke, verstehe, operierend gebrauche, was geht da vor, was liegt an Sachverhalten diesen Vorgängen zugrunde? „Übersehen" und anschaulich vereinigen kann ich eine sehr geringe Anzahl von Elementen (6—7, wenn ich sie nicht „ordne"; vgl. oben S. 18 No. 2 über das Gestaltsproblem). Schon 10^2 ist als Anzahl von einzelnen Elementen unübersehbar, wenn nicht eine doch im Grunde willkürliche Ordnung durch die „Schreibweise" hinzukäme, die doch sichtlich mehr als eine Schreibweise ist und auch die gestaltete Anordnung von 10 Zehnerreihen anschaulich-gegenständlich mit sich bringt. Anschaulich den Inhalt einer hohen Zahl mir in derselben Weise zur Gegebenheit zu bringen, wie ich die 6—7 Einheiten „übersehe", ist schlechterdings unmöglich. Und doch liegt eine solche elementare „Anschauung" von Einheiten auch den verwickeltsten Gebilden zugrunde. Die „Evidenz" einer „richtigen" Operation mit Potenzen ist doch keinem bloßen Glauben an einige von anderen ausprobierte technische Kniffe zuzuschreiben, sondern einer freilich höchst merkwürdig abgeleiteten oder vermittelten Anschauung, die — wie Leibniz sagt — im Grunde mit dem Zeichensystem sehr eng zusammenhängt. Wie „hat" man nun den Sinn eines solchen höheren symbolischen Gebildes? Was von dem Mitgemeinten ist zum Evidenzerlebnis nötig, was nicht? Liegt nicht Ähnliches immer vor, wo ein verwickelteres Gebilde verstanden wird? In der Sprache, im Kunstwerk als geformtem Ausdruck liegen solche Teilbestände, selbständige oder unselbständige Bestandstücke eines Ganzen vor, das gemeint wird und in dem nun „alles" mitgemeint wird. Das ergibt eine Fülle von logisch analytischen Aufgaben; sie führen zum Teil auf die scheinbar einfachen Probleme der Zahlen, der Einheit und Mehrzahl, der Gleichheit und der Ungleichheit des Größer und Kleiner, der Menge, auf die Frage nach dem Rangverhältnis der verschiedenen Zahlarten, der Anzahl bestimmenden Kardinalzahlen, der die geordnete Reihe bestimmenden Ordnungszahlen. Welche sind als „fundierende" Grundlagen mit den anderen mitgemeint?

Alle diese bei den Zahlen auftretenden Probleme haben Analoga im Bereiche derjenigen „Zeichen", die nicht der bewußte Mensch im vollen Besitze der Ratio, des Logos, zur Beförderung der Gedanken erfunden hat, sondern die geheimnisvolle Zusammenarbeit der Individuen einer Sprachgemeinschaft. Auch die lebendige Sprache erspart, was Leibniz so einleuchtend ausspricht, die volle Erfüllung der Zeichen mit jener Anschaulichkeit, die einer Übersicht über die 6—7 Einheiten entspräche. Und doch muß dieser Rückgang möglich sein; der eigentliche Sinn eines Wortes muß doch auch im schnellen, beschwingten Denken und Ausdrücken in irgendeiner Form *da sein*, auch wenn er nicht aktuell bewußt ist; die Einsichtigkeit eines sprachlichen Gebildes, d. h. seine Sinnhaftigkeit, von der zuletzt das vorhergehende Kapitel handelte, ist ohne Einsicht in die Teilbestände, die im Logos der Rede vereinigt sind, undenkbar. Aber diese Einsichtigkeit ist abgestuft nach ihrer Bewußtheit. Wir sprechen eine Sprache erst, wenn wir eingeübt sind; wenn wir ihre Vokabeln und ihre Grammatik *können*, erst dann brauchen wir diese in der geschilderten Weise nicht mehr bewußt zu wissen, erst dann treten sie in die veränderte Bewußtheit des eigentlichen sprachlichen Seins hinein. Dieses *wissende Können ist sichtlich eine höhere Form des Wissens, das jenes bewußte in sich schließt*, wenn es auch ins mechanische Funktionieren jederzeit absinken kann.

[39] S. Stenzel, Anschauung und Denken i. d. klass. Theorie d. griech. Mathematik, Abh. d. Intern. Mathemat. Kongr. Zürich 1932, S. 333 ff.

Husserl hält die Parallele zwischen der mathematischen und der sprachlichen Bezeichnung dauernd fest. Der Grundgedanke der „Logischen Untersuchungen“ und damit die Wurzel der Phänomenologie ist die Tatsache, die Leibniz im Auge hat. Das „Bedeuten“ und das Sinnvollziehen dessen, der Bedeutung meint oder gemeinte versteht, ist grundsätzlich etwas anderes als das Hören des Wortlautes einerseits, als das „Erleben eines gleichzeitigen Phantasmas“ (Log. Unters. II 1, 183) oder, wie Leibniz sagt, wir brauchen uns im Sprechen kein eigentliches „Bildnis der Bedeutung“ zu machen. Jener eigentümliche eigenständige Akt, durch den etwas Bedeutung erhält, ein Akt, der zwischen dem bloßen Empfinden der Zeichen und der vollen Vergegenwärtigung des Bezeichneten in der Mitte steht, ihm hat Husserl eine weit ausgespannte Theorie gewidmet; sie hat für die moderne Logik und Phänomenologie den Grund gelegt, und jede Betrachtung der Sprache muß sich mit der hier geleisteten Arbeit auseinandersetzen. Freilich müssen wir Ausgang und Ziel unserer Darstellung von vornherein anders wählen.

Wir betrachten erstens die gesamten Bedeutungsvorgänge ausdrücklich von der Sprache, nicht von der Logik der Wissenschaften her. Denn wir suchen den der Sprache eigentümlichen umfassenderen Wahrheitsbegriff, von dem aus die Richtigkeit und Echtheit des sprachlichen Gebildes beurteilt wird, und blicken von ihm auf den der Wissenschaften hinüber, nicht umgekehrt. Der Wahrheitsbegriff, auf den die Sprachbetrachtung führt, soll ferner ausdrücklich in dem konkreten und vollständigen Sein der Sprache aufgesucht werden, und zwar in dem leiblich-geistigen Zusammenhang des lebendigen Sprechens und in der Konkretion der bestimmten nationalen Sprachgemeinschaft, in der die Sprache als eine reale Macht da ist; diese Macht in ihrem geheimnisvollen Sein, das in erster Linie Gegenstand unseres Bemühens ist, muß von allen Seiten, auch von dem in unserem Kapitel behandelten Begriffspaar der Bedeutungserfüllung und -entleerung her aufgehellt werden.

2. BEDEUTUNGSENTLEERUNG.

Wir müssen versuchen, die Ausführungen Leibnizens, die Andeutungen des Grundvorganges mathematischer Zeichengebung mit den Themen unseres Kapitels über Satz und Wort zusammenzunehmen. Leibniz' geniales Bild des bargeldlosen Zahlungsverkehrs beleuchtet mit einem Schlage die Tatsache, die jedem einigermaßen bewußt Sprechenden bekannt ist. Achtet der Sprechende zu sehr auf die Worte als Klang, hört er sie zu deutlich und tritt er aus der Richtung des sprechenden Bewußtseins gleichsam heraus zur Beachtung seiner Worte und gerät neben den Weg der eigentlichen Sprachintention, so laufen die Gedanken nicht weiter, weil sie zu wenig Aufmerksamkeit erhalten. Richtet er umgekehrt seine Gedanken auf den Sinn der zu sprechenden einzelnen

Worte, so verweilt er gleichsam zu lange bei den einzelnen Stationen des Gedankenablaufes; es stockt die Rede, wie Leibniz es im 6. Absatze schildert, aus dem entgegengesetzten Grunde, der zu großen Beschwerung mit Gehalt, und zwar mit anschaulichem Gehalt. Das Schwungrad des Wortleibes[40]), seiner klingenden Masse, wird zu leicht und verliert seine lebendige Kraft. Aber auch in der Mitte zwischen diesen beiden Grenzfällen gibt es für jede Sprechsituation noch Abwandlungen der Sinngebung, sorgfältigeres, bedachteres, nachdenkliches Sprechen unter geringer Achtung auf den Ausdruck, und umgekehrt kann der Sprechende sich selbst wohlgefällig hören, ohne daß jene Hemmung eintritt.

Versuchen wir dies alles nicht nur in unserem Sprachtypus, sondern auch in jenen formloseren uns vorzustellen, so ergibt sich ein wesentlicher Unterschied. Wenn eine Sprache wie die chinesische lauter gehaltvolle, selbständige Begriffe bezeichnende Ausdrücke vereinzelt nebeneinander hinzustellen und alles für sich Gehaltlose und nur Fügung und Verknüpfung Bezeichnende zu entfernen pflegt, so ist dies äußerlich der größte Gegensatz zu dem Sprachtypus, der wie der griechische diejenigen Sprachelemente, die Fügung und Verknüpfung bezeichnen, reich ausgebildet hat. Und doch beginnen auch in jenen Sprachen die formal neutralen Bedeutungsträger zunächst in ihrer Zusammengehörigkeit in einem Sinngefüge in ihrer Bedeutung nach Gewicht und formaler Stellung sich zu unterscheiden, und im sprechenden Bewußtsein beginnt derselbe Prozeß, der in anderen Sprachen zu den verschiedenen Worttypen geführt hat, die für ihre Stellung innerhalb des Ganzen formal kenntlich sind. Dieser Prozeß führt überall notwendig zu einer verschiedenen Bewertung, Betonung, „Bedeutung" der Elemente, da sonst eine Zusammenfügung zum Ganzen unmöglich ist. Damit ist aber neben dem gradehin gemeinten Sinngehalt jedes Elementes eine von diesem weg zum anderen Elemente hinlenkende Intention des Sprechenden wirksam geworden, d. h. es ist jener von Leibniz geschilderte Prozeß der Entleerung eingeleitet — freilich nur der Entleerung von der einen Art möglicher Bedeutungserfüllung; dafür ist eine nicht minder wichtige Sinngebung aus jenem von uns sogenannten Urphänomen des Sprechens hervorgetreten, kraft derer jedes einzelne Element nun selbst von einem Teil des „Sinndruckes" (s. o. S. 52 ff.) umhüllt und geformt wird. Diese „Formung" gehört zum Sprechen, gleichviel, ob diese innere Formung sich sinnenfällig auswirkt. Jene Einheitstypen von Bedeutungen (s. o. S. 50 f.) können, da sie keine bestimmte grammatische Kategorie ausdrücken, alles bezeichnen, je nach dem Zusammenhang, der sie formt.

Diese Bedeutungsveränderung des einzelnen Wortes kann ihm an anschaulichem „Bildnisgehalt" (Leibniz) beliebig viel entziehen; wenn in der bildhaften Bedeutungsfolge „Sohn—Vater—Rücken—Diebstahl" das Wort Rücken sich zum Ausdruck des hinter dem Vater, heimlich vor dem Vater Geschehenden entwickelt (vergleichbar der

[40]) Vgl. die auf S. 37 zitierte Abhandlung von Heinrich v. Kleist.

ähnlichen Entwicklung von back im Englischen zum Adverbium und zur Präposition), so ist es eine andere unanschauliche, aber gewiß nicht schlechthin gehaltlosere Bedeutung, die nun dem Worte zuteil wird von dem sinngebenden Bewußtsein des Sprechenden. Hier hat die „gehaltvolle" nominale Bedeutung sich zum Adverbiellen, zum Prä- oder Postpositionellen entwickelt. Der nächste Schritt kann sein, daß die noch mit diesem Gehalte erfüllte Prä- oder Postposition zusammenschmilzt mit einem gehaltvollen Worte und seine Form bezeichnet, als Präfix-Suffix, als „Endung" oder als umschreibende Flexionsform; zuerst kann noch die „gehaltvollere" örtliche und zeitliche Bedeutung selbständig mitgefühlt werden, schließlich kann sie zum reinen Beziehungsausdruck werden wie das französische à, das englische to; es kann immer noch die örtliche Bedeutung behalten, hat aber meistens den bloßen Sinn der Beziehung. Wir sehen hier eine Reihe von Stufen sich unterscheiden, die sich in den Sprachen nebeneinander finden und die oft in der Geschichte eines Wortes für uns noch faßbar aufeinanderfolgen. Natürlich braucht nicht jede Endung, jedes Präfix oder Suffix aus einem Worte von ursprünglich voller Bedeutung entstanden zu sein, vielmehr mag die Sprache, sobald erst einmal das Prinzip dieser Wortfügung erfaßt ist, frei solche Elemente nach Analogie der vorhandenen gebildet haben, die aus syntaktischen Bedürfnissen nun als notwendig empfunden wurden.

Wir können jetzt drei zunächst leicht zu trennende Phänomene einer „Bedeutungsentleerung" nebeneinander stellen. Erstens, das war unser Ausgangspunkt, das Leerwerden oder Leerbleiben einer sprachlichen Äußerung aus geringer Kraft der Sinngebung, die „papierne" unanschauliche Sprech- oder Schreibweise, die dem gehaltvollen, in der dichterischen Sprache am höchsten gesteigerten Stil entgegensteht; zweitens die gleichsam vorläufige Entlastung der einzelnen Worte von Bedeutung, die Leibniz, geleitet von der Symbolsprache der Mathematik, mit dem Wesen des zusammenfügenden, syntaktisch das Einzelne dem Ganzen unterordnenden Sprechens in Verbindung sieht. Drittens die Umwandlung gehaltvoller, „materialer" Bedeutungen (Rücken, Mitte usw.) zu „formalen" Elementen, die in der Sprache selbst zu einem neuen Ausdruckstypus führt, zu neuen Wortarten oder zu Elementen an gehaltvolleren Worten (Endungen, Präfixe usw.), die von ihrer syntaktischen Funktion her ihre sehr wichtige formale („kategoriale") Bedeutung erhalten. Wie leicht auch diese drei Erscheinungen begrifflich getrennt werden können, so hängen sie sichtlich durch den Grundvorgang, auf dem sie alle drei beruhen, zusammen; das zweite und das dritte Phänomen sind beide Auswirkungen des Zusammenhanges der Rede, und in alle drei spielt ein offenbar fundamentaler Begriff von Anschauung, Anschaulichkeit, Gehalt hinein. Dessen verschiedene Wirkungsweisen zu klären soll nun unsere Aufgabe sein.

Hier können wir zunächst an die Gedankengänge Husserls anknüpfen. Wir greifen den schon berührten Unterschied einer sinnlichen und einer kategorialen Bedeutungserfüllung und entsprechenden Anschauung heraus (IV. log. Unters. 6. Kap., mannigfach modifiziert in der „Formalen und transcendentalen Logik"). Die sinnliche Anschauung gibt Bedeutungen wie Röte, Farbe, König, Königtum, Lauf, Laufen usw. ihren materialen Gehalt, die kategoriale Anschauung bezeichnet verschiedene

Arten der Auffassung dieser Gehalte im Hinblick auf ihre Einordnung in das Sinngefüge; sie gibt etwa den oben genannten materialen Gehalten verschiedene Bedeutungsformen: unterscheidet Röte von Rot an einem Gegenstand, Farbe von Farbigkeit, diesen König, den ich sehe, erinnere, vorstelle, fingiere, von König „überhaupt", von Königtum, Königsein usw. Sie kann diese „Formen" der Bedeutung selber zum Thema nehmen und die verschiedenen Arten nominaler, verbaler, prädikativer Bedeutungen wie Einheit, Vielheit ausdrücklich zum Gegenstand machen und zu einer Formenlehre der Bedeutungen aufsteigen. Alle diese Formen, in denen materiale Bedeutungen erfaßt werden können, weisen auf ihre mögliche Stellung in „syntaktischen" Zusammenhängen hin, in Sätzen, und dies im logischen wie im sprachlichen Sinne. Ein Adjektiv ist nur denkbar und bestimmbar als mögliche Bestimmung eines Nomens und setzt ein System von Bedeutungen voraus, das durch eine Art Grammatik aufgefaßt werden kann. Wenn man sinnvoll fragen kann, wie es jeder Sprachforscher tut, wie diese oder jene Sprache, die formal kein Adjektiv, kein Verbum hat, Tätigkeit, attributive oder prädikative Zugehörigkeit ausdrückt, umschreibt oder ersetzt, so zeigt sich der allgemeinere logische oder bedeutungstheoretische Sinn dieser Kategorien; er führt aus der eigentlichen Sprachbetrachtung hinüber zur Logik und rechtfertigt die von Husserl (IV. Logische Untersuchung Bd. II² 1, 294) andeutend wieder aufgegriffene Idee einer reinen Grammatik. Sie hätte alle die möglichen syntaktischen Gestaltungen systematisch aufzuweisen, die in den einzelnen Sprachen mehr oder weniger deutlich zur Erscheinung kommen. Ein solches System hat auch Humboldt im Auge, wenn er von einem allgemeinen Sprachtypus spricht. Es ist wichtig, daß Husserl auch in diesen kategorialen, formalen Bedeutungen eine Anschauung wirksam sieht und damit diesen Begriff mit voller Absicht erweitert.

3. ANSCHAUUNG.

Unsere Aufgabe muß es nun sein, die im Bereiche der Sprache zusammenströmenden Formen der Anschauung und demnach der Bedeutungserfüllung ausdrücklich auf den Boden des wirklichen Spracherlebnisses zu stellen und von ihm aus die Einheit und Mannigfaltigkeit, die im Begriff der Anschauung verborgen liegt, zu klären. Anschauung bleibt ihrer sprachlichen Wurzel nach immer mit dem Auge, dem Sehen verbunden, wir mögen uns noch so viele Freiheiten als einfach sprechende Menschen oder als theoretisierende Philosophen gestatten.

Kant redet von den Anschauungsformen des Raumes und der Zeit. Zeitliches wird aber, wie gerade die Sprache zeigt, von der Zeitkunst der Musik zu schweigen, sehr häufig von dem hörenden Ohre aufgenommen und zu der Einheit gebracht, die wir beim überschaubaren optischen Gegenstande am häufigsten und eindrucksvollsten erleben. Deshalb sprechen wir von der überschaubaren Zeitgestalt einer Melodie, eines Rhythmus und haben nicht einmal bei dieser doch gewiß recht wichtigen Sinnessphäre besondere

Ausdrücke geschaffen, die als Überhörbarkeit der Überschaubarkeit, als „Anhörung" den Anschauungsgebilden entsprächen. In den anderen Sinnessphären ließen sich sehr wohl auch entsprechende Erlebnisse beschreiben. Wenn wir in einer wohlschmeckenden Speise oder in einem wohlgemischten Trank das einheitliche Erlebnis aller der Teilbestandteile gewinnen, so bleiben wir ganz in dem Geschmackssinne und würden uns vielleicht wundern, hier dieses Ganzheitserlebnis als Anschauung bezeichnet zu hören; aber in gewöhnlicher Rede würden wir nicht Anstoß nehmen, wenn jemand sagte: „eine frische Banane schmeckt doch ganz anders" und ein anderer erwiderte: „davon habe ich leider keine Anschauung". Ähnliches ließe sich auch für den Geruchs- und Tastsinn ausdenken. Überall gibt es spezifische Ganzheiten, die „anschaulich" erlebt werden und die doch eine andere Bezeichnung sehr wohl haben könnten.

Warum hat sich nun der Gesichtssinn in der Lieferung der Begriffe und Termini so sehr vorgedrängt? Die Antwort, daß dieser Sinn unser wichtigster ist, daß seine Gegenstände meist auch dem Tastsinn zugänglich sind und dadurch die „Gegenständlichkeit" besonders an sich tragen, liegt nahe. Aber das Weltbild Blindgeborener, die ungemein überraschenden Erlebnisse derjenigen Blindgeborenen, die die Sehkraft wiedergewinnen, zeigen, daß der Mensch auch auf anderen Sinnen sich seine Welt aufbauen kann, in der der Gesichtssinn zunächst als überflüssige Störung empfunden wird und neben dem Tastsinn nicht die absolute Evidenz und Überschaubarkeit besitzt, die wir ihm so selbstverständlich zusprechen[41]). Wenn diese Tatsachen es auch nahelegen, die anderen nicht-optischen Mächte im Aufbau der sinnlich-wahrnehmbaren Welt zu beachten, so bleibt doch der Vorrang des Gesichtssinnes für unsere normale Welt bestehen, und wir haben hier nur zu fragen, welchen Einfluß diese immer weiterwirkende Übertragung der optischen Begriffe auf die Ausbildung einer alle Sinne übergreifenden „Anschauung" hat, welche der Gesichtssphäre eigentümlichen Züge diejenigen, die für andere Sphären charakteristisch sind, zurückdrängen und deutlich aufzufassen hindern. Ein solcher Zug ist die besondere „Beschaulichkeit", die dem gesehenen Gegenstande vorzugsweise eigentümlich ist. Er bleibt im allgemeinen beliebig lange bestehen, man kann sich in ihn versenken, was in den anderen Sphären — dem gehörten Tonstück oder Wort — nicht in dieser Weise möglich ist. Das unmittelbare Zusammenbestehen der Teile des gesehenen Gegenstandes und der ihn umgebenden Gegenstände ermöglicht die ruhige, beliebig ausdehnbare und wiederholbare Versenkung, deren Verlauf im allgemeinen von dem Belieben des Beschauers abhängt, ermöglicht freilich auch das flüchtige Überblicken, zu dem es im Hörbaren kein Analogon gibt. Überhaupt ist das Auge der tätige, verantwortliche Sinn, der wegsehen und hinsehen, sich schließen und sich öffnen kann, während das Ohr darin passiv ist; nicht über die Perzeption, nur über die Apperzeption verfügt der Hörende im allgemeinen. Deshalb ist die anschauende Betrachtung

[41]) Vgl. M. v. Senden, Die Raumauffassung bei Blindgeborenen vor und nach ihrer Operation. Diss. Kiel 1931.

ein Vorbild und Gleichnis der wissenschaftlichen *Theoria*, die ja denselben Ursprung in der Gesichtsempfindung hat wie das deutsche Wort Anschauung und das lateinische Wort *Intuition*. Husserl hatte demnach ganz recht, in seiner logischen Untersuchung, die zugleich eine Phänomenologie der Erkenntnis in Angriff nimmt, jedwede „sachhaltige" Erfüllung eines bedeutunggebenden Zeichens, sei es mathematisches Symbol oder sprachliches Wort, auf eine „gebende" Anschauung zurückzuführen. Dabei schwebt immer der Übergang eines „gradehin" gesprochenen Satzes in die bewußte, auf Erkenntnis gerichtete verantwortliche Form eines Urteils vor, und die gewöhnliche Sprache wird als entweder relativ leere oder als verworrene bzw. undeutliche inexplizite Durchgangsform des wissenschaftlichen Urteilens (Logik S. 286ff.) angesehen. So wichtig dies in seiner ganzen Allgemeinheit immer auch für die Sprachphilosophie bleiben muß, so wenig kann von ihm her die eigentliche Erlebnisweise der Sprache voll sichtbar werden.

4. TEILWEISE ANSCHAULICHKEIT ALS SPRACHLICHE ERFÜLLUNG.

Es gibt gewiß sprachliche Situationen, in denen die nur „indizierte", „angezeigte" Bedeutung eines Wortes die Versenkung in die ganze anschauliche Fülle seines Gehaltes intendiert und in denen der Sprechende und Hörende schauen soll, was der volle Sinn des Wortes ist. Aber diese Situationen einer wissenschaftlich theoretischen oder ästhetisch lyrisch kontemplativen Haltung machen wohl nur einen verschwindenden Bruchteil der konkreten Sprachvorgänge aus. Auch die Wahrnehmungsurteile, die am ehesten noch im Leben der Sprache diesem Typus entsprechen mögen und die wegen ihrer „Evidenz" für grammatische und logische Beispiele so beliebt sind, entspringen im konkreten Leben der Sprache fast immer ganz „untheoretischen", durch Gefühl und Interesse, Wille und Absicht geleiteten Intentionen. Während der Held des Volkmann-Leanderschen Märchens vom „Unsichtbaren Königreich" das Funkeln der Sterne ästhetisch kontemplativ konstatiert, ordnen es die Bauern in die von Wünschen, Furcht und Hoffnungen durchwirkten Zusammenhänge ihres tätigen Lebens ein; sie befürchten eine besonders kalte Nacht, daher das Erfrieren der Kartoffeln. Nur aus solchen Anlässen kommen die meisten Menschen — beileibe nicht etwa nur die sog. einfachen — zu Wahrnehmungsurteilen. Man stellt die Härte eines Holzes ausdrücklich fest, wenn man es bearbeiten will, die Eigenschaften eines Pilzes, wenn man die richtige Art sich merken will, die Schönheit eines Kleidungsstückes in der Erwägung, wie es entstanden ist, ob einem selbst eines dieser Art erreichbar wäre. Wir gleichen alle als Sprechende viel mehr jenen Bauern als wir glauben, und das interesselose Wohlgefallen oder die reine wissenschaftliche Kontemplation sind seltene Grenzfälle.

Hieraus ergeben sich sofort wichtige Rückschlüsse auf das Wesen jener sog. kategorialen Anschauung und ihr Wirken in der Sprache. Diese zunächst praktisch interessierten „Intentionen" bringen den Sprechenden zur Sonderung der in einer Gesamtvorstellung eingeschlossenen Teilbestände, die dann als Adjektiva, sei es attributiv oder prädikativ, mit dem durch ein Nomen benannten Kern der Vorstellung „urteilend" verbunden werden. Die Röte, Weichheit, der Duft und Geschmack einer reifen Frucht werden durch emotional bestimmte Akte gesondert aufgefaßt und je nachdem bezeichnet. Die „Entstehung" solcher Kategorien des Prädikates oder Attributes ist aus Vorgängen verständlich, die noch heute vor unseren Augen sich abspielen. Wenn eine Farbe mit fraise, ocker, rosa oder violett bezeichnet wird, so zeigt dies, wie an einem

Gegenstande nur eine Seite herausgegriffen wird, weil sie an einem anderen Gegenstande wiedererkannt und dadurch ablösbar wird[42]).

Es ist dies der für das Leben der Sprache, der lebhaften Sprache des Alltags und der dichterisch gehobenen gleichermaßen, fundamentale Typus der teilweisen Anschaulichkeit; auf Kosten des Umfanges und Reichtums der Anschauungsfülle wird ein Teilbestand, dieser aber nun mit gesteigerter, einen Teil des möglichen Gehaltes zurückdrängender Lebhaftigkeit bei dem Worte erlebt.

Die Phänomenologie hat die alte philosophische These mit großem Nachdruck und vollem Recht wieder aufgegriffen, daß in der „Wahrnehmung", wie schon das Wort andeutet, sehr viel mehr „mitgemeint" ist, als in die Sinne fällt. Ich sehe vor meinem Fenster ineinander übergehende Blätteranordnungen, die zunächst durch Pfeiler zwischen den Fenstern zerrissen sich unübersichtlich überschneiden und voneinander absetzen, sich verdecken, beschatten, sich bewegen und dadurch sich in verschiedene Bewegungszusammenhänge gliedern. Wenige Stämme sind zu sehen, aber ich weiß, daß jeder einzelne Baum Tiefe hat, weiß, wie tief dieser Wald ist, dessen Dichte ich jetzt als gleichmäßige Fläche sehe. Die wichtige psychologische Frage, wie die dritte Dimension, die Tiefe, „wahrgenommen" wird, ob sie gesehen oder „erschlossen" ist, perzipiert oder apperzipiert, geht hier in der viel allgemeineren Frage auf, was alles in jedem sinnlichen Wahrnehmungseindruck vom Bewußtsein hinzugetan wird zu dem aktuell in den Empfindungen Gegebenen: die andere abgewandte Seite der Bäume, die verdeckten Teile usw., wie weit Schatten und verschiedene Färbung als Anzeichen für räumlich Körperliches „gedeutet" wird. Alles das ist in der Phänomenologie neu unter den Gesichtspunkt der „Abschattung" des konkreten Gegenstandes gestellt worden und damit die alte platonische[43]) These vom Schein des bloßen, nicht durch außersinnliche „kategoriale" und phantasiemäßige Akte zur wirklichen Wahrnehmung geformten Eindrucks aufgegriffen worden. Ein Bildermaler und ein Logosschreiber[44]), also „Phantasie und das die ververschiedenen wechselnden „Sichten" des Gegenstandes vereinende Denken, so heißt es im Philebos Platos p. 39, ist in uns am Werke, wenn wir Wirkliches als wirklich erleben. Gestaltende Phantasie und Empfindung als außer dem Logos gleich notwendige Seiten unseres Wirklichkeitserlebens sind stillschweigende Voraussetzungen des platonisch-aristotelischen Denkens.

Diese Auflockerung des Wirklichkeitsbegriffes, die Einsicht, daß auch die schlicht gegebene Wahrnehmung zu ihren materialen Sinnesdaten hinzu eine reiche „kategoriale" Formung in sich trägt, gibt unserer Frage nach der teilweisen Bedeutungserfüllung erst ihr volles Gewicht. Wenn Wirklichkeit überhaupt erst in so mannigfaltig zusammengewebten Akten des Bewußtseins zustande kommt, wenn diese Bäume vor meinem Fenster durchaus kein fertig gegebenes Etwas sind, so kann auch mit den Worten, mit denen diese Wirklichkeit bezeichnet wird, unendlich Verschiedenes gemeint sein, und da die Wirklichkeit doch im Grunde immer eine und dieselbe ist, so kann es sich nur um ein Auswählen aus der Fülle handeln, das durch jede Bezeichnung in der lebendigen echten Rede vollzogen wird. Wir wollen das an ein paar Beispielen — vor unserem Stück Wirklichkeit — erläutern, indem wir die Bäume in verschiedene Sinnzusammenhänge einordnen. Unterhalte ich mich mit einem Maler, der diese Bäume vor meinem Fenster im Abendsonnenschein gemalt und ihnen einen meines Erachtens zu gelblichen Farbton gegeben hat, so würde der Satz: „die Bäume sind doch eigentlich noch grün" aus der im Subjektsbegriff latenten Bedeutungsfülle eine ganz bestimmte

[42]) In modernen Sprachen wird dieser Vorgang bei Fremdworten erleichtert, dadurch, daß die eigentliche Bedeutung unbekannt wird. Der Gang solcher Abstraktionen wie er hier geschildert ist, wird auch durch die pathologischen Erscheinungen bestätigt, die Cassirer, Symbol. Formen III, 258ff., berichtet; vgl. auch Hans Lipps, Unters. z. Phänomenol. d. Erkenntnis 1927, bes. II, S. 24.

[43]) S. Stenzel, Platon d. Erzieher, Leipzig 1928, S. 176.

[44]) S. Stenzel, Studien zur Entw. d. plat. Dialektik, 72—80ff.

Auswahl treffen. Nur der Pedant würde erwarten, daß man in diesem Falle sagte: die Farbe dieser Bäume, ihr Eindruck in diesem Augenblick, in dieser Beleuchtung ist grün. Es wird aber durch diese überflüssigen Präzisierungen des in der lebendigen Situation völlig klaren Satzes bewiesen, daß man hier am „Baum" das optische „Bild", den flächigen Eindruck herausgehoben hat; es hat also hier ein Vorgang im sinngebenden Bewußtsein stattgefunden, der viel weiter getrieben unter anderen Umständen zu dem Bedeutungswandel von fraise, ocker, rosa führen kann. Derselbe Satz könnte aber in einem anderen Zusammenhange einen ganz anderen Sinn haben. Auf die spätere Frage eines Bekannten bei einem Zusammentreffen an anderem Ort, der sich über die Bäume im Sommer gefreut hat, ob die Bäume hier bei mir eigentlich noch grün sind, würde ich bei demselben Wortlaut nicht nur unter Baum, sondern auch unter grün etwas ganz anderes verstehen. Bäume sind hier als lebendige, wachsende, in ihrer eigenen Entwicklung stehende Naturgegenstände, die in diesem Lande, in diesem Klima wachsen, gemeint; grün bezeichnet hier nicht den einmaligen, von der Beleuchtung, dem Hintergrunde des Himmels abhängigen „impressionistischen" Farbeneindruck, sondern die Phase eines vegetativen Vorganges, für die die Färbung nur ein Anzeichen ist, den ich auch aus einem einzigen zu diesem Zwecke abgerissenen Blatte feststellen könnte. Solche Unterschiede können praktische Bedeutung gewinnen. Es wäre durchaus möglich, daß das Wort grün in beiden Sätzen in manchen Sprachen verschieden übersetzt werden müßte, während im Deutschen diese vegetative Bedeutung der Etymologie entspricht und völlig von der Farbe abgesehen werden kann, wenn der Tischler frisches Holz „noch grün" nennt. Ein anderer Fall würde eine neue Frage nahelegen. Man nehme an, daß unter den Bäumen sich ein Nadelbaum, eine Blaufichte, befände, dessen Nadeln an der Grenze des Grünen zum Blauen stehen und der ebensowohl als blau wie als grün bezeichnet werden könnte. Hier könnte im Gespräch der Satz „diese Bäume sind nicht grün" sich von dem vor Augen stehenden Exemplar weg auf die ganze Gattung richten, ohne den Ausdruck gerade so zu verallgemeinern: dieser Baum überhaupt, die Gattung, ist nicht grün nach der mir vorschwebenden Skala grüner Farbentöne, nach meinem Begriff von Grün, wie man auch an diesem Exemplar sieht.

Alle drei Fälle zusammen eröffnen den Ausblick auf eine Totalität möglichen Meinens, die den Gegenstand an sich bezeichnet und die umgekehrt von ihm, von seinem Wesen aus allein begriffen werden kann. Diese Totalität ist der Gegenstand, seine Idee und seine Realität zugleich. Sie kann aber freilich nie explizit Inhalt eines aktuellen Meinens werden; dieses aktuelle Meinen hebt immer nur Seiten am Gegenstande heraus, aber dem Auswählen liegt ein Bewußtsein dieser möglichen Totalität zugrunde. Daß ich in allen den verschiedenen Fällen „dasselbe" Wort Baum anwende, es immer neu „wende" in der jeweiligen „Wendung" des Gedankens, hierin liegt die logische Bedeutung der Sprache als der Grundlage, der unentbehrlichenVorübung auch des begrifflichen Denkens. Insofern Urteilen immer auf Sprache und Ausdruck überhaupt bezogen ist, bleibt alles erkennende Denken diesem Urvorgange verbunden.

Schon dieses eine dreiteilige Beispiel läßt verschiedene Richtungen sichtbar werden, in denen einzelne Züge des jeweiligen Ganzen herausgegriffen und verstärkt werden können. Zunächst könnte unter den verschiedenen Eigenschaften etwa die Farbe im Vordergrund stehen, wie hier das Grün; das Braun der Stämme kann „im Hintergrunde bleiben",

wie es ja auch im optischen Bilde im Hintergrund stehen mag. Die Farbe hatte in unserem Malerbeispiel die zeichnerischen, also auf Umriß, Baumschlag usw. gerichteten Seiten verdeckt. Der konkrete Gegenstand hat aber eine ganze Reihe anderer Eigenschaften, er hat diese bestimmte Festigkeit, Härte, Weichheit, Beweglichkeit von der oder jener Art (Blätter der Espe im Gegensatz zur Eiche usw.). Er hat Duft, er rauscht und vermittelt verschiedene Gehörseindrücke. Aber damit ist der Reichtum der materialen Fülle, die mit dem Worte Baum verknüpft ist, nur zum allerkleinsten Teile bezeichnet; der Gärtner, Forstsachverständige, Botaniker, der Gartenbesitzer, der Stadtbauarchitekt, der Verwaltungsbeamte, der Jurist, bei historischen Bäumen der Historiker und was alles sonst man sich ausmalen mag, jeder wird in den Akten seines Meinens dem Gehalt des Wortes Baum Züge hinzufügen, die der andere gar nicht aktuell mitmeinen kann und darf, wenn er in seinem Bereiche mit der von Leibniz bezeichneten Leichtigkeit sprechen und denken will. Und doch sind alle diese Züge im Wesen des „Baumes" begründet; diese Fülle möglichen Gehaltes hat aber eine sehr bestimmte Grenze. Eine unendliche Menge von Aussagen kann man eben sinnvoll nicht vom Baum machen.

Damit ist die erste Richtung bezeichnet, in der eine Auswahl erfolgt. Die zweite geht nicht in die Breite, sondern in die Tiefe. Ich kann jeden dieser Züge in ganz verschiedener Stärke meinen; die Farbe grün im Malerbeispiel kann so stark „fixiert" werden, daß weder im Meinen noch in der entsprechenden dieses Meinen begleitenden sinnlichen Empfindung andere Züge überhaupt da sind. Die Bäume sind für den fixierenden Akt zunächst nicht mehr als der formlose Farbfleck, der vielleicht zur Probe am Rande des Zeichenblattes gemischt worden ist: Träger einer bestimmten Farbnuance. Diese Intensität des Teilerlebnisses ist ungemein wichtig für den Aufbau des Bedeutungshintergrundes (Husserl: „Hofes") von inaktualisierten Bedeutungen; deren größere oder geringere Nähe, ihre jeweilige Erreichbarkeit durch weitere, sich anschließende Akte hängt von dem größeren oder geringeren Streben nach Ausschließlichkeit jener Kernintention ab. Von der Artikulation der möglichen anderen Züge im Gesamterlebnis ist also die ganze Struktur des Aktes abhängig. Durch die Intensität des auswählenden Aktes kann jedes der angedeuteten Momente eine Art Ausschließlichkeit erhalten. Etwa der Baum, um den ich mit dem Fiskus, der Straßenbaubehörde kämpfe, erhält vorwiegend den Charakter eines juristischen Gegenstandes wie die Pferde des Michael Kohlhaas schließlich nur noch Rechtsobjekt sind. Die Gefühlsbetonung spielt hier eine wesentliche Rolle, obwohl der Tatbestand durch die bloße Konstatierung der Gefühlskomponente sicher nicht erschöpft ist.

Die dritte Richtung, in der die Bedeutungserfüllung intensiviert werden kann, wird durch das Beispiel der Blaufichte deutlich. Es schiebt

sich eine Allgemeinvorstellung ein; es geht nicht mehr bloß um diese Blaufichte, sondern um Blaufichte überhaupt, um die Art, die Klasse. Die Bedeutung wird zum Begriff. Wie immer verdecken die Schulbeispiele und ihre übliche Deutung die eigentlich interessanten Fragen. Es handelt sich nicht um den simplen Gegensatz: dieser Baum hier und demgegenüber Baum als Gattung, diese Blaufichte und Blaufichte überhaupt; nicht um den Gegensatz von Wahrnehmungsurteilen und begrifflichen Sätzen (Riehl, Beiträge zur Logik, S. 16). Unser Beispiel sollte zeigen, wie das lebendige Meinen in seinem Vollzuge variiert, bei der besonderen Anschauung noch bleibt und doch bereits zur allgemeineren hinübergeht, am Besonderen das „Überhaupt" denkt und keins von beiden allein und ausschließlich meint. Denn dieses Ineinander von konkreter individueller Anschauung und mitgemeintem Allgemeinem oder umgekehrt von allgemeiner Bedeutung und mitgemeinter Exemplifizierung ist die eigentliche Form für das menschliche Denken und ganz besonders für das sprachliche Leben und seine Bedeutungserfüllungen. Der antike Wirklichkeitsbegriff, der alles Einzelne aus der Kraft des Allgemeinen geformt sah, er bleibt der Wahrheit viel näher als der naive „Chorismos", die Losreißung des Allgemeinen vom Besonderen, wie sie heute dem ersten flüchtigen Blick notwendig und möglich scheint und von der Schullogik bestätigt wird. Ein Blick auf die drei Beispiele zeigt, wie mannigfach die Allgemeinheit, die mit jedem Worte gegeben ist, abgestuft ist. Die Sprache stellt viele Mittel des Ausdrucks zur Verfügung: ein Baum, jeder Baum, Baum an sich, Baum überhaupt, ein Baum wie dieser, dieser Baum (als diese Art), dieser Baum hier; das alles sind Stufen, deren genaueren Begriff uns die Logik bisher kaum gelehrt hat und über die unser Geist im Akte des Sprechens mit voller Sicherheit verfügt. Es kommt lediglich auf den Gesichtspunkt an, ob wir dieses Feld „logischer" Vorgänge, das die Sprache uns eröffnet, als ein Vorfeld der eigentlichen Logik betrachten oder als den Mutterboden, aus dem uns auch über die logischen Probleme wirkliche Klärung zuwachsen kann. Jedenfalls wollen wir eine Reihe logischer Probleme ausdrücklich auf diesen Boden der lebendigen Sprache stellen.

5. SPRACHE UND LOGIK.

Wir wollen zuerst das, was wir über Satz und Wort bisher gesagt haben, auf gewisse Probleme des Urteils und des Begriffes übertragen. Wir konnten weder dem Satz vor dem Wort noch dem Wort als dem „Elemente" des Satzes den grundsätzlichen Vorrang, das *πρότερον τῇ φύσει* einräumen. Wir haben schließlich diese Frage als falsch gestellt eingesehen und einer „präsentiellen" Gleichwertigkeit in jedem Sinne das Wort geredet. Das „Wort" als bereits durch einen kategorialen Akt geformter materialer Bedeutungsgehalt ist der Möglichkeit nach, wie es

die Einwortsätze zeigten (s. o. S. 60), allemal Satz, der Satz verwirklichter entfalteter Gehalt eines einheitlichen Sinnmeinens. Die logische Theorie hat zwischen Begriff und Urteil ein ganz ähnliches Verhältnis gefunden; sie kann der Rückkehr zur Einheit des Begriffes noch mehr Nachdruck geben als jede Sprachbetrachtung, für die der entfaltete Satz der eigentliche Gegenstand der Betrachtung bleibt.

Der Begriff ist z. B. nach Rickert (Zur Lehre von der Definition², Tübingen 1915, S. 60) „etwas von den ihn bildenden Urteilen dem logischen Gehalt nach nicht Verschiedenes. Er stellt, wenn man diesen Ausdruck gestatten will, höchstens den idealen Punkt dar, an den die einzelnen Urteile sich knüpfen. Wenn man die Urteile wegdenkt, so bleibt nichts anderes übrig als der Gedanke, daß die Urteile zu einer Einheit zusammengedacht werden sollen. Diese Forderung aber, den Begriff als Einheit zu denken, ist für das menschliche Denken unvollziehbar ... Wo wir von einem Begriff als etwas Einheitlichem, Beharrendem reden, machen wir streng genommen eine Fiktion, wenn auch eine Fiktion von großem logischem Werte. Wir tun so, als hätten wir eine Aufgabe gelöst, die wir doch niemals lösen können, und hiernach bezeichnen wir den Begriff am besten als einen Komplex von ruhend gedachten Urteilen." Hiermit muß noch die logisch erkenntnistheoretische Auffassung des Prädikates verbunden werden, wie sie nach Kant Riehl und andere ausgesprochen haben. Prädikat ist im Grunde nur das, was gegebene Vorstellungen zur objektiven Einheit der Apperzeption bringt (Kant, Kr. d. r. V., Elementarlehre 19; vgl. dazu auch Stenzel, Sinn, Bedeutung, Begriff, S. 193); daher sei in der üblichen Urteilsform A ist B „ist" das eigentliche Prädikat, das die Zusammengehörigkeit von A und B bezeichnet und die sinnvolle Trennung von A B wieder in der Beziehung beider „aufhebt". Jedes Urteil entfaltet demnach den Subjektsbegriff und bringt die einzelnen Momente an ihm zur nun gegliederten Einheit des Ganzen zurück. Wenn etwa ein Archäologe eine Platostatue als ein Werk des Bildhauers Silanion erkennt und bezeichnet, so wird nicht eine starre Vorstellung der Platostatue mit der ebenso starren Vorstellung des Silanion von außen verknüpft, sondern der Begriff von dieser Platostatue wird verändert, weil das für Silanions Darstellungsform Charakteristische nun ausdrücklich in ihm mitgemeint wird, und ebenso wird der Gesamtgehalt, den der Begriff Silanion zusammenfaßt, verändert, weil nun auch dieses Werk ihm zugehört. So entsteht im Urteil der vollere Begriff des Subjekts und des Prädikates als Einheit, nachdem unser diskursives Denken die Momente gesondert durchlaufen und so geklärt hat. Wer dieses klärende Urteil denkt und ausspricht, der hatte bereits den einheitlichen Begriff der „Platobüste Silanions" im Sinne und analysiert ihn nun. Und wer durch dieses Urteil belehrt wird, für den tritt dieser Zustand als Ergebnis ein, wenn er das Urteil versteht, d. h. das Getrennte zur Einheit verknüpfen kann.

Die berühmte Frage, ob nicht im Grunde jedes Urteil eine Tautologie ist und Subjekts- und Prädikatsbegriff identisch ist, hat deshalb ihren guten Grund. Sie ist nur lösbar, wenn man die von der Sprache herstammenden Züge des Urteils wirklich vom Wesen der Sprache her begreift. Die „Mehrdeutigkeit" des Wortes, ohne die es kein Sprechen und keine Sprache gäbe, ermöglicht es, wie wir sahen, an dem identischen Gegenstand „Baum" eine unendliche Mannigfaltigkeit von Sichten zu unterscheiden, die alle mit dem einen Worte Baum gemeint werden können; jeder dieser Wendungen entspricht eine zugeordnete im Prädikat, und beide Terme nähern sich einander, ohne je wirklich identisch zu werden. Stelle ich im Herbst fest, daß die Bäume noch grün

sind, so wird das zunächst nach dieser Richtung unerfüllt ausgesprochene Wort Baum im präsentiellen Sinnvollzug des Satzes erst erfüllt mit dem Sinn des „noch grünen", des noch lebendig im Safte stehenden. Andererseits wird der Sinn „noch grün" sofort präsentiell auf „Bäume" bezogen. Die Sprachen bezeichnen mehr oder weniger stark diese Annäherung, indem sie solche prädikative Adjektiva übereinstimmen. Wenn der Plural und das Geschlecht im Lateinischen und Griechischen zur Übereinstimmung gebracht werden, so geht die Sprache sichtlich ein Stück weiter auf dem Wege zu dieser Identifizierung. Wir Deutschen und die Engländer sagen bloß „grün" ohne Endung. Der Engländer hat für das Adverbium eine besondere Form, bezeichnet also mit green mehr das wirklich Adjektivische, hat aber im Gegensatz zu uns für das echte Attribut (grüner Baum) keine Bezeichnung. Diese verschiedenen Ausdrucksweisen ließen sich anordnen und auffassen als verschiedene Stufen, um die in der Bedeutungsintention angelegte Annäherung von Subjekt und Prädikat: die (wie sich zeigen wird grünen) Bäume sind grüne (Bäume) ausdrücklich zu bezeichnen. Daß die Sprachen, aus allen möglichen äußerlichen Anlässen, auf die Angleichung mehr oder weniger verzichten können, hat wieder sehr interessante logische Gründe, die uns zu neuen Fragen führen.

Wenn wir nebeneinander hören: *ἀνὴρ ἀγαθός* und *γυνὴ ἀγαθή*, *vir bonus* und *mulier bona*, so fühlen wir deutlich, daß *bonus* und *bona*, *ἀγαθός* und *ἀγαθή* aus der einheitlichen Sinnintention heraus einen auch inhaltlich ganz verschiedenen Bedeutungsgehalt haben. Plato muß als Philosoph im Menon 71 dff. die „Zersplitterung" der einheitlichen Tugend, *ἀρετή*, des Menschen in die spezifischen Bewährungsweisen des Mannes, der Frau, des Kindes, des Dienenden zu überwinden suchen, er muß nach der Tugend „aufs Ganze hin", *καθόλου*, fragen (p. 77a). Das heißt, er muß den eigentümlichen Abstraktionsprozeß, aus dem heraus die natürliche Sprache bereits befähigt ist, das eine Wort *ἀγαθός*, gut, in allen den verschiedenen Wendungen mit abgestufter Bedeutung zu gebrauchen, fortsetzen und in eine bewußte Allgemeinheit überführen — wie der Leser Platos weiß, führt dieser Versuch häufig zu keinem einfach definierbaren Ergebnis. Und auch in den zweitausend Jahren seitdem ist der menschliche Geist noch immer nicht zu einer sicheren Entscheidung gelangt, ob — wie Kant es versucht — nur eine formale, aber dafür streng allgemeine Fassung der guten Handlung möglich ist oder ob eine „materiale Wertethik" den Verschiedenheiten der Personen und Tatzusammenhänge auch in der Festsetzung des Begriffes von „Gut sein" Rechnung tragen muß. Wenn wir unseren Blick einmal ausdrücklich auf diejenige Kraft richten, die etwa die griechische Sprache und den in sie Hineingewachsenen befähigt, trotzdem *ἀγαθός* in allen Fällen, wo es hingehört, zu gebrauchen, ohne doch die sokratische Frage nach dem *καθόλου* vorher beantwortet zu haben, so werden wir den alles sprachliche Leben durchwaltenden Gegensatz von *Dynamis* und *Energeia*, von unentfalteter Möglichkeit und entfalteter Wirklichkeit in einer besonders wesentlichen Dimension antreffen. Die Sicherheit, der geniale Instinkt, mit dem der lebendig seine Muttersprache Sprechende „Regeln" befolgt, die er nicht weiß und nicht explizieren kann, erstreckt sich offenbar nicht nur auf das Grammatische, sondern auch auf die für die Entwicklung des Geistes durch die nationale Sprache noch viel wichtigere Begriffsbildung, den instinktiven Erwerb einer Fülle von Abstraktionen, über die der Redende verfügt, ohne es zu „wissen". Nur weil er darüber verfügt, kann er versuchen, sich über den Inhalt Rechenschaft zu geben; alles Definierenwollen ist immer geleitet von einem vorhergehenden Besitz des „im Sinne Gehabten".

6. SPEZIFIKATION UND VERALLGEMEINERUNG IN DEN SPRACHLICHEN BEDEUTUNGEN.

Gewisse Sprachen, z. B. die malaiische, haben für unser „Tragen" eine große Anzahl von Ausdrücken; in der Hand, auf der Schulter, auf dem Kopfe, dem Rücken, auf sich als Kleidung, Waffe und Schmuck, im Körper tragen, wie die Mutter das Kind usw. Wir finden in anderen Sprachen, z. B. im Griechischen, Reste ähnlicher Mannigfaltigkeit; Tragen ist oft ein sog. unregelmäßiges Verbum, d. h. es enthält die Restbestände verschiedener Verben; Präsens, Aorist und Perfektum mit ihren besonderen Aktionsarten, das Futurum mit seiner eigenen „unwirklich" vorgestellten Bedeutung stehen sichtlich der einen oder anderen Bedeutung der ursprünglich mannigfaltigeren Ausdrücke nahe; so gibt es den Aorist nur noch von diesem Stamme, das Perfektum von jenem. Im Englischen z. B. sind die Ausdrücke des Tragens ebenfalls anders „gebündelt" als im Deutschen (*to carry* vorzugsweise Lasten fortbewegend tragen, *wear* von der Kleidung, *bear* allgemein tragen, ertragen, jedoch mit oft zum andern Wort hinüberspielender Bedeutung in verschiedenen Wendungen). Aber keine der zuletzt genannten Sprachen hat einen dem Malaiischen vergleichbaren Reichtum an Verben. Sie haben also eine größere Allgemeinheit, eine „Abstraktheit" erreicht. Wie dieser Verallgemeinerungsprozeß verläuft, kann man sich nach dem bisher Entwickelten vorstellen. Die Gefühlsbetonungen des verschiedenen Tragens sind ein wesentliches Motiv der Sonderung. Man schleppt etwas mühsam, das man auf dem Rücken trägt, man trägt ein Kleidungsstück, einen Panzer oder Schild, einen Schmuck, ein Abzeichen mit ganz anderen Gefühlen und Intentionen, und es „sieht ganz anders aus", wenn man an einem anderen derartiges sieht, und man kann die eigenen Gefühle deshalb leicht in ihn einfühlen. Läßt aus irgendwelchen Gründen diese Gefühlsbetontheit nach oder treten die betrachtenden Kräfte der Seele stärker neben den affektiven hervor, so gleichen sich die Bedeutungsakte mehr aneinander an. Eine entwickeltere Herrschaft über die Sprache und das Denken sondert und zerlegt den komplexen Akt und schafft durch adverbielle oder sonstige Zusätze Möglichkeiten, den Bedeutungsgehalt jener aufgegebenen Ausdrücke durch Zusammenfügung zu bezeichnen. Dadurch wird die Allgemeinvorstellung des „Tragens" frei und die Sprache kommt mit wenigen Ausdrücken aus und kann doch kraft der Freiheit der Bedeutungserfüllung alles, was je eine Sprache mit mehr Ausdrücken sagen konnte, genau so und noch reicher durch Zusammenfügung ausdrücken. Er trug seine Krone ist eben ein anderer Sinn vom Tragen als ich hab' es getragen sieben Jahr' oder ich trage nur seidene Unterwäsche oder einen Spazierstock, genau so wie Baum und grün in unserem Beispiel ganz verschiedene Erfüllungen erfuhren. Damit sind wir wieder an unserem Ausgangspunkt angelangt.

Der Abstraktionsprozeß, der in der Sprache zwar nicht leere, aber halberfüllte Bedeutungen schafft, die aus dem besonderen Sinn heraus erst voll erfüllt werden, kann auch in der Syntax seine Spuren hinterlassen. Wenn eine Sprache nicht mehr das Prädikatsnomen verändert, sondern gleichviel wie das Subjekt aussieht einfach „grün" sagt, obwohl sie ihre Adjektiva noch flektieren kann, so hat sie das im Prädikat Bezeichnete — hier die Farbe grün — bereits zu einem einfachen Moment am Subjekt gemacht. Vergleichen wir die Beispiele aus der griechischen Philosophie: der tüchtige Mann, die tüchtige Frau, *ἀνὴρ ἀγαθός* und *γυνὴ ἀγαθή* führen auf die Frage des *ἀγαθόν*. Mit dem Neutrum bezeichnet Plato die identische Bedeutungseinheit, auf die die Sprache durch den Gebrauch des einen Wortes *ἀγαθόν* in allen den verschiedenen Fällen einen grade von den griechischen Philosophen niemals unterschätzten Hinweis gibt. Denn die Sprache befördert diejenigen Abstraktionen, die für den Umgang der Menschen miteinander nötig sind; sie verhindert aber die leere Abstraktheit, weil das Wort praktisch nur in einem volleren anschaulichen Sinne vorkommt — als *ἀγαθός*, als *ἀγαθή* oder als bestimmtes, aus jeweiligem Sinne gemeintes Grün. Weil dieser Abstraktionsprozeß noch in der instinktiven Region des sprachlichen Lebens bleibt und durch die gemeinsamen Sinngebungen der sprechenden Gemeinschaft dauernd korrigiert wird, ist er meist tiefsinniger als was das einzelne Individuum konstruieren kann. Der Philosoph hat die Aufgabe, die ihm vorgegebene, ihn und sein Denken tragende Sinnfülle begrifflich zu fassen.

So geht Sokrates Plato immer von der Frage aus: was meinen wir eigentlich, wenn wir schön, gerecht, gut sagen? Da der einzelne Geist sowohl Ergebnis wie Mitarbeiter des Gemeingeistes ist, und beide dem Gesetz der Gegenständlichkeit unterstehen, *προειδότες τὰ πράγματα*, Plat. Kratyl. 433e, so findet er in der Besinnung auf dieses Eigentliche und Sachliche „sich", den Gemeingeist und die Sache als eine Einheit wieder[45]). Die gemeinsame Weisheit einer Nation, die in dem Grunde ihres Sprachbewußtseins lebendig ist, ist aber nur aus ihrem lebendigen Sprechen, aus dem sprachlichen Tun zu erschließen; in den etymologischen Sachverhalten braucht sie nicht zum Ausdruck zu kommen, da der Sprachgebrauch sich oft genug über die Herkunft eines Wortes hinwegsetzt und die etymologische Vorgeschichte meistens — nicht immer — ihre Wirkung auf die Sinngebung früher oder später praktisch verliert[46]). Unechte Wort- und Buchstabengläubigkeit, die aus der Schale der Sprache Weisheit zu gewinnen sucht, nicht aus ihrem geistigen Mittelpunkt, auszuschließen und dadurch den Blick auf die echten Probleme der Sprache freizumachen, ist die Aufgabe der platonischen Dialoges „Kratylos"[47]).

---

[45]) S. Stenzel, Plato d. Erzieher, S. 69.

[46]) Über die Stetigkeit der Bedeutungsentwicklung der germanischen Sprachen vgl. Dilthey, Von deutscher Dichtung und Musik, S. 30ff.

[47]) S. Ilse Abramczyk, Platos Dialog Kratylos u. d. Problem d. Sprachphilosophie, Breslau 1928, und Erich Haag, Platons Kratylos, Tübinger Beitr. z. Altertumswiss., Heft 19, Stuttgart 1933.

7. BEDEUTUNGSERFÜLLUNG UND ENTLEERUNG BEI DER PRÄDIKATION. PLATOS DIAIRESIS.

Nach diesem Ausblick auf die inhaltliche Wichtigkeit der durch die Sprache geleisteten Abstraktionsarbeit wollen wir die formalen Abstufungen betrachten, die durch die verschiedenen Formen der Übereinstimmung des Prädikates zum Ausdruck kommen. Das „Moment" an einem bestimmten einzelnen Subjekt, das an einem anderen Subjekte wiedergefunden wird, kann die Farbe grün in größerer oder geringerer Abstraktheit — im wörtlichen Sinne — sein; sie kann mehr oder weniger „abgezogen" von ihrem Träger gedacht werden, entweder als das bestimmte Grün an ihm oder abgezogener als Grün überhaupt, als einzelne Farbe auf dem Hintergrunde der anderen möglichen Farben gedacht. In unserem Beispiel, in dem vom Schwanken zwischen blaugrün und grünblau bei der Blaufichte die Rede war, ist durch den Sinnzusammenhang und die Absicht der ganzen Äußerung die Aufmerksamkeit auf die Farbe grün überhaupt im System aller Farben gelenkt und damit bereits auf den höheren Begriff Farbe überhaupt. Es handelt sich um die Bezeichnung der einzelnen Farbe, um ihre Sonderung von anderen. Die Beziehung auf mögliche Allgemeinheit, die in jedem Wort liegt, wird aktualisiert, sobald die Aufmerksamkeit auf die Bezeichnung durch das richtige Wort gerichtet ist. In dem Malerbeispiel liegt es anders; hier handelt es sich nicht um die Klassifizierung der Farben, sondern um den Vergleich sinnlich wahrgenommener Farbnuancen im Blickfeld des Beschauers und auf dem Bilde; hier geht die „Ablösung" von dem konkreten farbigen Gegenstande nicht in der Richtung des Systems der Farben und seiner Ordnung. Dort dagegen, wo das Allgemeine in der Bedeutung stärker mitgemeint wird, sind zwei Typen des logischen Verhältnisses von Subjekts- und Prädikatsbegriff grundsätzlich möglich. Es kann, wie wir es an dem oben behandelten Beispiele sehen, bei einem Subjekt wie etwa Baum eine Eigenschaft — bei anderen Subjekten etwa ein Verhalten, ein Tun oder Leiden — als ein Zug, ein Moment hervorgehoben werden und durch die Bezeichnung mit einem Worte die Allgemeinheit des auch an anderen Gegenständen Vorfindbaren erhalten. Es kann aber dieses Moment auch als eine allgemeinere Klasse von Gegenständen, die dieses Moment ebenfalls haben, aufgefaßt werden. Wenn ein bestimmtes Etwas — oder mehrere — als „lebendig" bezeichnet werden, so kann ich dies auch so auffassen und ausdrücken, daß ich es als ein Lebewesen, als ein Tier oder als Lebewesen, Tiere bezeichne und damit in eine größere Klasse einordne, innerhalb derer das Subjekt eine kleinere Klasse oder auch nur ein Individuum bildet. Der Grund, aus dem in dem obigen Beispiel Sprache und Denken schwerlich den Baum in die Klasse der grünen Gegenstände einordnen werden, ist klar; „lebendig" ist eine dem eigentlichen Wesen der Gegenstände, von denen man es

aussagen kann, notwendiger zugehörende Eigenschaft als die grüne Farbe selbst bei Pflanzen oder Bäumen. Der seit Aristoteles ausgebildete Unterschied notwendiger Wesenszüge und solcher, die das Wesen nicht so betreffen oder gar „zufällig" sind, kommt auch in den sprachlichen Möglichkeiten zur Geltung und begünstigt die Bildung von Substantiven wie Lebewesen (*ζῷον*, *animal*), die eine wesentliche Eigenschaft — die Lebendigkeit — als höhere Klasse auszudrücken gestatten. So sind zum Ausdruck solcher prädikativer Verhältnisse grundsätzlich zwei verschiedene Typen möglich, die in den syntaktischen Formen der Sprachen sich auswirken. In freilich verschiedener Weise kann das Subjekt ein Teilbestand des Prädikats oder umgekehrt dieses ein solcher des Subjektes werden. Sowohl die logisch-metaphysischen wie die sprachlichen Sachverhalte, die hier auftreten, können — wie oft — am sichersten und klarsten an der Theorie der platonischen Akademie verdeutlicht werden.

Die griechischen Philosophen blieben auch als Logiker und Ontologen in einem sicheren Verhältnisse zur Sprache. Weil in ihrem gesamten Leben das Wort im guten Sinne mächtig war als lebendig gefühltes, erfülltes und so gesprochenes Wort, brauchte der Philosoph nicht erst „Sprachphilosoph" zu sein und die Probleme der Sprache zu suchen, sondern er hatte sie im Blick und Griff, wo immer er den Geist als Logos zu fassen wußte. Wenn Plato im Sophistes und Politikos seine Begriffsspaltungen von der *Techne*, der kunstmäßigen Fertigkeit über alle Unterarten bis zur Kunst des Angelfischers entwickelt, so treten die erwerbende *Techne* (*κτητική*) — im Gegensatz zur verfertigenden —, die gewaltsam erwerbende, d. h. unterjochende, *χειρωτική* — im Gegensatz zur friedlich tauschenden — einerseits als Oberart der Angelfischkunst (*ἀσπαλιευτική*) auf, anderseits können sie als Teilbestände dieser Kunst in deren Definition zusammengefaßt werden. Der sprachlich mögliche Satz der reich flektierenden und übereinstimmenden griechischen Sprache: *ἀσπαλιευτικὴ τέχνη κτητική* (*ἐστιν*) usw. zeigt zusammenfassend, inwiefern beide Auffassungen auch im natürlichen Sprechen gleicherweise gemeint werden können. Es ist nicht zu entscheiden, ob *κτητική* heißt: „eine erwerbende" (was im Deutschen auch als häufiger Stilfehler vorkommt: Die Wirkung war „eine gewaltige") oder ob dieses Wort als übereingestimmtes echtes Eigenschaftswort empfunden wird; im ersten Falle würde sich, wie so oft in lebendig flektierenden Sprachen, die Grenze zwischen Substantiv und Adjektiv verwischen, da das Substantiv sehr häufig auch als *ῥῆμα* (s. o. S. 56) gebraucht wird, ohne daß eine Entscheidung zwischen nominalem oder adjektivischem Prädikat möglich ist. Plato stellt im Sophistes (p. 263 d, cf. Stenzel, Studien, S. 75, und hier, oben S. 70, über *ζώγραφος* und *λογογράφος*) nebeneinander die sinnliche Wahrnehmung, als *Phantasia* bezeichnet, den zentralen Vorgang des inneren Sinngebens als „Gespräch der Seele mit sich selbst" (263 e) und „die von diesem her mit Klang durch den Mund fließende Rede *(Logos)*.

Indem der dialektische Vorgang des inneren Logos sowohl der Wahrnehmung wie der Rede Wahrheit, also Erfüllung mit Wirklichkeit verleiht, müssen die sich übereinanderbauenden Begriffs- bzw. Ideenstufen, die die bewußte dialektische Rechenschaft durchläuft, auch in der Fülle und Tiefe der anderen beiden Seiten des Bedeutungserlebnisses anzutreffen sein. In der Tat können wir die „Abstraktionsstufen" von Baum und grün, die wir bei unserem Beispiel am konkreten Gegenstande in verschiedener Akzentuierung und daher verschieden bewußt, bemerkt und gemeint antrafen, gut an dem platonischen Gedankenschema verdeutlichen. Jeder Subjekts- und Prädikatsbegriff eines sprachlichen Satzes ist von einer Menge von allgemeineren Begriffen, von einem Hof von Horizonten umgeben, die bei seiner vollständigen Erfüllung ausdrücklich mitgedacht werden können und die in seinem schlichten Meinen inaktuell mitgemeint

sind. Wenn ich „diese Linde“ meine und ausspreche, so ist Laubbaum, Baum, Pflanze, Naturgegenstand, gegenständlich reales Etwas mitgemeint, aber ich käme — im Sinne von Leibniz — nicht von der Stelle, wollte ich dies aktualisieren, und ich brauche es nicht zu tun, weil die Wortbedeutungen ihre Horizonte mit aufspeichern. Deshalb kann auch bei größerer Ruhe und Besinnlichkeit die Aufmerksamkeit ihr Feld erweitern und je nach Anlaß und Ziel der Rede zu den „abstrakteren“ Bedeutungsmomenten gelangen, die dann wie von selbst in den Lichtkegel des Bewußtseins treten, ohne etwa dem konkreten Gegenstand, an dem sie aufgefaßt werden, Licht zu entziehen.

Von hier aus erhalten die platonischen Beispiele der freien Begriffsspaltung einen guten Sinn und erläutern die im Sprechen auftauchenden Bedeutungsvorgänge. Will ich den Sophisten als den, der sich für seine Belehrung bezahlen läßt und zugleich diese Belehrung charakterisieren, so könnte ich ihn gewiß einfach als Kenntniskrämer bezeichnen. Wenn ich aber die ganze Stufenleiter übergeordneter Begriffe durchlaufe, den Krämer ausdrücklich vom Großkaufmann, den Verschleißer fremder Fertigfabrikate ausdrücklich vom echten Handwerker, der die Erzeugnisse seiner eigenen Arbeit weitergibt, unterscheide, so leitet und sichert die Verstärkung und Verdeutlichung aller mitgemeinten Teilbestände die echte und tiefe Erfüllung des Wortes. So zeigt ein solches Schema der Begriffshierarchie geregelt und geordnet und dadurch auch vereinfacht das Erfüllungserlebnis, wie es in anderer Form bei jedem sprachlichen Vorgang anzunehmen ist. Geht das Bedeutungserlebnis von der sog. Wahrnehmung aus, von einem sinnlich gegebenen Gegenstand, so richtet sich bereits das bezeichnende Wort auf das gemeinte *Eidos*, indem es den Gegenstand in seinen verschiedenen Auffassungsmöglichkeiten in seiner Identität festhält. Die höheren Begriffe Gegenstand überhaupt, Naturgegenstand, Pflanze, Baum, insofern sie notwendig mitgemeint sind, sichern auch dem Eidos „diese bestimmte Linde, die ich sehe“ seinen unsinnlichen Bedeutungscharakter, je ausdrücklicher ich mich in die gemeinte Bedeutung vertiefe und damit sie selbst erfülle. Wir sahen oben, daß auch die Versenkung in „Momente“ wie grün diese Wendung ins Allgemeine erfahren kann. Das genial-einfache platonische Schema zeigt ja deutlich, wenn wir es auf unser Beispiel übertragen, daß auch die höheren Arten Baum, Naturgegenstand, Gegenstand überhaupt Momente an „dieser Linde“ sind; denn Baum ist eine Zusammenfassung von Eigenschaften, die ich „anschaulich“ nur an einem bestimmten Baum, z. B. dieser Linde, erleben kann, aber auch an anderen Bäumen genau so; ebenso steht es mit den allgemeineren Arten, die damit dieselbe Allgemeinheit haben, die das Wort bezeichnen kann. Die Wissenschaft sondert ausdrücklich die notwendigen von den zufälligen Eigenschaften, die Naturhaftigkeit von der Farbe, die wechseln kann — im Winter ist die Linde nicht grün.

8. DAS URTEIL.

Das sprachliche freiere Bedeutungserleben wird vom jeweiligen „Interesse“ bestimmt. In unserem Malerbeispiel war die Bedeutungserfüllung des Malers und seines Kritikers in dieser besonderen Situation vielleicht eher auf die höhere Art „grüne“ (malerische) Fläche gerichtet, und es breitete sich die Bedeutung in andere Allgemeinheiten aus[48]). Verliert damit auch der strenge Stufenbau des ursprünglich dichotomischen Schemas, an das sich Plato selbst wohl kaum gehalten hat, seine eindeutige Richtungsbestimmtheit, so kann er nun grade als freier Typus der Allgemeinheitsstufen das Wesen des Urteils — im wissenschaftlichen

[48]) Die Sprachen der Naturvölker zeigen höchst merkwürdige Klassenbildungen, die auf besonderen Auswahlakten beruhen (Cassirer, Philosophie d. symbol. Formen I, Kapitel IV, II).

und im allgemeineren sprachlichen Sinne des Satzes — einfach erläutern. Urteilen, d. h. Begriffe vereinigen, geschieht immer auf dem Boden eines gestuften Begriffssystems, in dem Bedeutungen von verschiedener begrifflicher Allgemeinheit zu ihrer gegenseitigen Erfüllung beitragen. Auf Grund des vorher Entwickelten — freilich nur so — dürfte diese Definition die nötige Weite und Bestimmtheit zugleich haben, wenn man die oben S. 54 gegebene Definition des Satzes hinzunimmt. Hiermit ist zugleich die kantische Unterscheidung der reflektierenden und der bestimmenden Urteilskraft[49]) gerechtfertigt. Je nach dem Ansatz und der Richtung des urteilenden Denkens und Sprechens wird — im platonischen Schema — von einem höheren Genos ausgegangen und ein tieferes als in ihm enthalten bezeichnet oder umgekehrt. Der dialektische Zusammenhang der Nicht-Identität und Identität von Subjekt und Prädikat im erfüllten, zur Einheit gebrachten Urteil und im auf „präsentieller" Sinneinheit beruhenden sprachlichen Satze (s. o. S. 59f.) wird begreiflich aus dem besonderen Verhältnis des obersten allgemeinsten und des untersten (nicht mehr teilbaren) Gliedes eines platonischen Schemas. Das oberste Glied enthält alle jene Unterabteilungen als Spezifikationen, das unterste enthält alle höheren Genera als Momente. So besteht also hier in dem extremen Falle diejenige Identität des Begriffsgehaltes, die bei der urteilenden Verknüpfung zwischen einander nahestehenden Begriffen das oben behandelte Problem der Tautologie im Urteil aufwarf. Dieses Problem ist damit erledigt, soweit die dialektischen Antinomien der Sprache überhaupt wieder durch Sprache, also durch sich selbst verdeutlicht werden können.

Die Bedeutungsentleerung, auf die uns der Gedanke Leibnizens führte, ist in unserer Betrachtung scheinbar zurückgetreten. Aber in Wirklichkeit ist sie so sehr das Korrelat der Bedeutungserfüllung, daß tatsächlich überall dort das Leibnizische Grundphänomen anzunehmen ist, wo ein Moment zu ungunsten eines anderen in die Helligkeit aktualisierender Aufmerksamkeit tritt. Wandert die Aufmerksamkeit von den allgemeineren Begriffen, die als Horizont eben noch aktual mitgedacht waren, zu dem besonderen Eidos, so entleert sich die gemeinte Bedeutung von den allgemeineren Zügen, die Bedeutung richtet sich, auf dem Wege über die letzte Spezifikation weiter gehend, schließlich nur auf das bloße Moment des gegebenen „Etwas", das als Baum, Strauch, Haus usw. erst in besonderen Akten aufgefaßt und gemeint werden müßte. Umgekehrt kann ein solches Etwas als unbestimmtes Dieses da mit Moment über Moment erfüllt werden, die das bloße Etwas höheren Allgemeinheiten einordnen und zugleich sein Wesen „was es ist" erfüllen. Hierbei kann — im platonischen Schema gesprochen — der mögliche Halt am gegebenen Etwas aus dem Bewußtsein schwinden, es kann die Bedeu-

[49]) Kant, Kr. d. Urteilskraft, Einl. IV.

tung vom Sinne des Hier und Jetzt entleert werden und die Existenz „eingeklammert" scheinen; die Erfüllung in der einen Richtung kann die Entleerung in der anderen hervorrufen. Die Wirklichkeit des Gegenstandes braucht nicht beachtet, nur die ideelle Fülle seiner Erscheinung, seine *Essentia* mit desto größerer Stärke erlebt zu werden, bei der auf der höchsten Stufe der Verallgemeinerung die Realität als Sinn von Sein ideell mitgemeint sein kann[50]). Diese Entleerung von Realitätsgehalt bei großer anschaulicher Fülle ist z. B. eine Seite des ästhetischen Verhaltens.

9. BEDEUTUNGSGEHALT DER BEZEICHNUNG.

Die Sprachen tragen diesen Abstufungen und den möglichen Richtungsänderungen von Erfüllung, d. h. zugleich von Entleerung, durch eine Reihe feiner schwer zu definierender Ausdrucksmöglichkeiten Rechnung. Der Übergang der hinweisenden Pronomina zum sog. bestimmten Artikel, dessen möglicher Gebrauch als Relativpronomen (deutsch, englisch) die Übergänge von Zahlwort, Indefinitpronomen und unbestimmtem Artikel ermöglichen es, die reale oder ideelle Besonderung und die verschiedenen Allgemeinheitsstufen genau zu bezeichnen, obwohl jeder einzelne Ausdruck mehrdeutig ist. 1. Dies ist eine Linde. 2. Dies ist eine Linde, die Friedrich der Große gepflanzt hat. 3. Dies ist die Linde, die Friedrich der Große gepflanzt hat. Der Zusammenhang bestimmt den Realitätsgehalt; das „eine" in 1. heißt ein Exemplar der Klasse *tilia*, in 2. ist die „präsentielle" Rückwirkung des Relativsatzes geringer als in 3., wo die „historische" Individualisierung bereits von Anfang an mitgemeint ist. Die Bedeutung der Indefinitpronomina als Vorstufen begrifflicher Allgemeinheit = eine Art von, engl. *some*, *any*, die Unterscheidung der realisierbar oder nicht realisierbar gedachten Gegenstände (*aliquis* gegen *quisquam* und *ullus*, *some* gegen *any*, *μή* in Wunsch- und Bedingungssätzen) zeigen, wie wichtig der Sprache diejenigen Abstufungen des Realitätsgehaltes sind, die scheinbar nur theoretischen Erwägungen entspringen.

Man hat den Gegensatz zwischen den reale Einzelexistenz schlicht bezeichnenden Eigennamen oder den „deiktischen" Pronomina und allen anderen Worten mit einem bestimmten Bedeutungsgehalt als durchgreifend angesehen und den Eigennamen und jenen Pronomina eine Bedeutung völlig absprechen wollen[51]); sie hätten nur eine hinweisende Funktion, keine Bedeutung. Diese Unterscheidung, die einen sehr guten Sinn hat, greift wie so manches andere im sprachphilosophischen Felde nicht durch wegen der großen Freiheit, mit der die Sprache alle Übergänge fließend macht. Die Eigennamen waren sämtlich ur-

[50]) Vgl. Stenzel, Met. d. Altertums, dieses Handbuch, S. 147.

[51]) Vgl. H. Ammann, Vom doppelten Sinne der sprachlichen Formen. Heidelberg 1920.

sprünglich bedeutende Worte und tragen alle noch Reste dieser Bedeutung an sich; oft entspricht ihnen wenigstens ein gewisser Gefühlston, der von bemerkenswerten Trägern des Namens herrührt. Das Gefühl, daß Namen für jemanden „passen" oder nicht passen, das Nennen „nach jemandem" ist nur möglich, wenn ein Bedeutungsmoment wenigstens mitspricht. Aber auch wo man dies alles nicht gelten lassen will, sondern allein die Ausrichtung des Meinens beim Eigennamen auf einen individuellen Träger: Otto, diese bestimmte Person, so hat für jeden, der in einem lebendigen Zusammenhang diesen Namen nennt, er sich „okkasionell" mit Bedeutung erfüllt, nur gradweise von der „okkasionellen" Individualität anderer Worte verschieden, die ebenfalls nur einen Gegenstand bezeichnen, wie Sonne und Mond.

Ähnlich liegt es bei den demonstrativen Pronomina. Schon der Unterschied von hier und dort, jetzt und damals zeigt, daß in den Worten eine Bedeutungsdifferenz liegt, wie in Ich, Du, Wir usw., überhaupt in allen Pronomina, die den fließenden Übergang von diesen zu jenen Ausdrücken bilden. Wichtiger aber ist die okkasionelle Differenzierung, die im lebendigen Sprechen tatsächlich allen diesen Ausdrücken von der konkreten Situation her zuteil wird. Dies ist eine Linde, hieß oben unser Beispiel, etwa aus dem Botanikunterricht einer Stadtschule. Der Lateiner sagt: *haec est tilia*, und gibt uns damit den Fingerzeig für die Bedeutungserfüllung, die aus dem präsentiellen antizipierten Gesamtsinn solcher Sätze auch derartigen Ausdrücken zuteil wird, wenn wir sie nicht abstrakt logisch, sondern im lebendigen Sinnzusammenhang betrachten. Dies; der Lateiner deutet bereits das Geschlecht an, also dieser Baum, dies da in der Natur. Trete ich in den Saal eines zoologischen Institutes und frage: „was ist das?" und erfahre: Stabheuschrecken, so habe ich in die Frage bereits eine Reihe von einschränkenden Oberbegriffen mithineingelegt; diese äußerlich so geometrisch und unlebendig aussehenden Gebilde in einem Glaskasten sind Tiere, Insekten, und auch als Laie weiß ich wenigstens im Sinne des platonischen „Anderen", „Nichtseienden" (*μὴ ὄν*), das das Seiende nach dem Gesetz vom Widerspruch bestimmt: es sind keine Schmetterlinge, keine Käfer, keine Spinnen, sondern was? es mag hier nur eine ausgesparte, aber dadurch bestimmte Leerform auftreten, bis sie durch die weitere Spezifikation erfüllt wird. Die Paradoxie des Gegensatzes von Bezeichnen und Bedeuten zeigt sich hier in einer eigenartigen Überkreuzung der beiden Erfüllungsrichtungen, die wir unterschieden. Gerade das scheinbar dem unmittelbar Wahrgenommenen zugeordnete deiktische Wort enthüllt sich als Träger höherer Allgemeinheiten, und die Erfüllung bis zum konkreten Dies da erfolgt erst, nachdem die Lücke in der Stufenleiter der geordneten „Horizonte" ausgefüllt ist. Nur der Logiker kennt völlig inhaltloses Dies und Hier; in der lebendigen Sprache, die immer aus einer konkreten Situation entspringt, sind auch diese Worte erfüllungsfähig, wie ich umgekehrt die deiktische Funktion durch bedeutende Worte ersetzen kann, deren Bedeutung ich dann eben nur wenig „erfülle".

So zeigt sich bei diesen Worten nur das Grundphänomen der „Wendung", in der jedes sprachliche Gebilde von seiner relativen Leerheit und Vagheit aus erst seine Erfüllung findet, nur besonders deutlich und unter besonderen Umständen. Daß wir die Bedeutung von „hier", „ich" nicht „angeben" können, daß wir bei diesen Worten besonders die instinkthafte Sicherheit der der Sprache vorausliegenden „Abstraktion" antreffen, das wird uns weniger befremdlich erscheinen, wenn wir uns nun in dem nächsten Teile dem Phänomen der „Wendung", der

Mehrdeutigkeit des Wortes und dem korrelativen Problem der Grundbedeutung, ferner der Metapher und dem Bedeutungswandel ausdrücklich auf der Grundlage des bisher Erarbeiteten zuwenden werden.

VI. GRUNDBEDEUTUNG, BEDEUTUNGSWANDEL, ÜBERTRAGENE BEDEUTUNG, METAPHER.

1. GRUNDBEDEUTUNG.

Wir haben in dem letzten Teile unserer Darstellung einige typische einfache Bedeutungsträger wie Baum, Grün betrachtet und gesehen, was für verschiedene Erfüllungen in den Akten stattfinden können, die diese Worte zu Gliedern lebendiger Rede machen. Wir haben uns darauf beschränkt, Baum als den für jedes denkende Bewußtsein, das überhaupt zum Besitz einer Sprache gelangt ist, kenntlichen und in seinem Bedeutungsgehalt umrissenen Naturgegenstand zu fassen; und grün als die Farbe, die wir an diesen Pflanzen und an Pflanzen überhaupt wahrnehmen. Deshalb war die „Grundbedeutung" von Baum und grün, so reich sie in beiden Beispielen sich in allen den „Wendungen" abschattete, klar gegeben. Aber die gelegentlichen Betrachtungen über „gut", gr. ἀγαθός, über das Tätigkeitswort „tragen" haben das Problem gezeigt, das entsteht, wenn wir den Bereich der gleichsam in sich gefestigten Naturbegriffe verlassen. Wir können nämlich auch solche festen Ausdrücke wie Baum und Grün wie man sagt „uneigentlich" gebrauchen. Der Mastbaum, der Klüverbaum, der Hebebaum, der „grüne" Junge mit „grünem" Gerede verändern die Bedeutung dieser Grundbedeutung in völlig anderer Weise als wir es im vorigen Teile kennen lernten. Nun ist der Mastbaum wie der Hebebaum ein wirklicher Baumstamm, so daß die Bedeutungsveränderung lediglich einen anderen Zustand desselben Gegenstandes trifft. Aber baumlang, baumstark wird grade nicht von wirklich baumartigen Gebilden gebraucht. Man spricht nicht von einer baumlangen Stange, aber von einem baumlangen Kerl. In Baumlang will die Sprache das Wort Baum gar nicht in seiner eigentlichen Sphäre gebrauchen; baum-lang enthält nur eine quantitative Bedeutungsverschiebung, die immer übertreiben will. Die besonderen Gefühlstöne, die sich aus diesem übertreibenden Vergleich ergeben, ließen sich nicht leicht erschöpfend beschreiben; eigentümliche Teilerfüllungen sowohl der Fülle wie dem Realitätsgehalt nach (immer nur „wie" ein Baum) ließen sich hier feststellen, die über die im vorigen Teil betrachteten „Wendungen" dieses Wortes weit hinausgehen. Genau so steht es mit dem „grünen" Jungen. Auch hier wird von vielen eigentlich sehr wesentlichen Bedeutungsmomenten abgesehen und nur das Jugendliche, noch nicht Reife herausgehoben und ausgestaltet, was in der Geschichte des Wortes Grün einen gewissen Anhalt findet. Wieder ist der Gefühlston der negativen

Bewertung der Unreife wesentlich. Es erhebt sich angesichts solcher Wortwendungen die Frage, ob man diesen wissend und bewußt uneigentlichen Gebrauch der „Grundbedeutung" zurechnen soll oder ob nicht ein völlig neues Phänomen vorliegt, solange dieses Bewußtsein der Uneigentlichkeit besteht. Wenn dieses Bewußtsein schwindet und eine neue Bedeutung von einem Wortbilde Besitz ergreift, entstehen Bedeutungen, die eine bestimmte Bindung an einen Gegenstand überhaupt nicht mehr zu haben scheinen.

Überall wo der Mensch die Gegenstände selbst schafft, die er in den Akten des Bedeutens und ihrer Erfüllung meint, wird die Bindung an Gegebenes bereits loser. Der Grieche dehnte den Bereich des Naturgegebenen weiter aus als wir, über die Natursphäre in unserem Sinne hinaus. Plato ließ das Urbild oder wie wir einmal freier seine Absicht deutend sagen können: die ideale Bedeutungseinheit der *κλίνη*, des Bettes, von einer natürlichen Ordnung bestimmt sein, „stehend im Sein", von Gott geschaffen, nur hier nach der sinnlich-geistigen Natur des Menschen mit seinen durch sie „gegebenen" Bedürfnissen. Aber grade dieses Beispiel aus dem letzten Buche des Staates zeigt das Problem durch die Unmöglichkeit, *κλίνη* mit einem deutschen Wort oder überhaupt mit dem Wort einer modernen Sprache wiederzugeben, da es neben Bett, Sofa, der Funktion nach auch Stuhl bedeuten kann. Gehen wir über diese Sphäre der Gegenständlichkeit hinaus, denken wir an Begriffe wie Tugend, griech. *ἀρετή*, lat. *virtus*, wie *Doxa*, *gloria*, *gloire*, Ruhm, wie Pflicht, *officium*, *duty* — die Griechen müssen sie umschreiben mit *τὸ δέον* (*devoir*) und *καθῆκον*, und vor allem an die Bedeutungen der Verben, der Adverbien, Präpositionen usw., so beginnt in jeder Sprache eine scheinbare Willkür in der Abgrenzung sich zu zeigen, und wir verstehen die antike sophistische Theorie, daß die Worte und ihre Gestalt auf Übereinkunft und Satzung beruhen, so wenig Plato (Kratylos) sie annahm und so wenig wir sie heute annehmen können. Gewiß, wenn wir alle diese schwankenden Bedeutungen noch in allen den Abschattungen uns denken, die wir an den einfachen Beispielen sahen, so scheint, selbst wenn wir von den geschichtlichen Veränderungen absehen, alles im Wesenlosen und Zufälligen zu verfließen. Aber desto wunderbarer ist die instinktive Sicherheit, mit der jede nationale Sprachgemeinschaft, wenn es darauf ankommt, über die Grenzen der Bedeutungen verfügt und „Verwechslungen", Grenzverwischungen immer wieder ausgleicht. In jeder Sprache zeigt sich eine höhere geistige „Natur" wirksam, eine Sinn- und Bedeutungseinheit geht einem Volke „in Fleisch und Blut" über in des Wortes echter Kraft. Hier gewinnt Sprache Existenz, wird sie eine in sich bestehende Macht. Nur als die besondere nationale Sprache hat sie ihr Sein; ihm nähern wir uns, wenn wir die Gesetzmäßigkeiten, nach denen diese Macht auf die geistigen Akte der Sprechenden einer bestimmten Sprachgemeinschaft einwirkt, erforschen.

2. DIE GESTE ALS SINN VON GRUNDBEDEUTUNG.

Wir wollen wie immer von einigen ganz konkreten Beispielen ausgehen[52]).

χέω heißt „gießen", lateinisch *fundo*. Die drei Worte decken sich nicht, aber nicht nur der Anfänger, sondern auch wer aus Übung und Gebrauch, aus eigenen und fremden Erfahrungen genauerer Hermeneutik ein lebendiges Sprachbewußtsein hat, braucht einen solchen Haltepunkt des Wissens und sich Merkens. Mehrere Bedeutungen, etwa bei χέω, gießen und schütten, würden einen irreführenden Schein der Vollständigkeit erzeugen; das Gefühl eines unzulänglichen aber unumgänglichen Notbehelfes schwände. Nur in wirklichen „Wendungen" erfüllt sich die Bedeutung eines solchen Wortes durch Erweiterung und Einschränkung der Bedeutung „gießen". Ζεῦς χέει χιόνα; der langsam fallende Schnee, sogar der nasse, dem Regen ähnliche, widerstrebt dem Phänomen des Gießens; τύμβον χέειν, „aufschütten" eines Erdhügels, fügt sich dem griechischen Wort, das „Entleeren" des Köchers von den Pfeilen (Hom. Od. XXII, 3), das „Ableitenlassen" des Fleisches vom Bratspieß (Ilias IX, 215). Solche Verbindungen bezeichnen typische „Gelegenheiten"; Verben erhalten von ihrem Objekt eine „okkasionelle" Bestimmung, wie auch ein Nomen dadurch, daß es mit einem bestimmten Verbum verbunden werden kann, mit einem Schlage eine Bestimmung erfährt. Die Fügungen von χέω zeigen zunächst, daß das Flüssigsein nicht wesentlich ist, während es bei dem deutschen Worte gießen nicht fehlen kann. Offenbar ist der Aggregatzustand überhaupt unwichtig. Was ist nun das eigentliche, was bei χέω nicht fehlen darf? Vergleichen wir erst noch die Wendungen, in denen das lateinische Wort *fundo* seine eigene Bedeutung bewährt. Schleudern, schießen, Töne, Worte, Orakelsprüche entsenden; jemanden zu Boden werfen. Vieles stimmt überein, auch im passiv reflexiven (medialen) Gebrauch. Aber während *fundi* die Aktion des sich schnell bewegenden Menschen bezeichnet, bleibt χέομαι überwiegend das passive „niedergestreckt werden", was natürlich das Passivum von *fundo* auch bezeichnen kann. Für χέω ist also wesentlich das Fallenlassen, die Entziehung der Unterlage durch Umwendung des Gefäßes, der Schaufel, des Köchers, des Bratspießes. Das weitere ergibt sich dann von selbst; die Flüssigkeit fließt herunter, die Erde fällt auf den sich türmenden Hügel, die Pfeile gleiten herab, das Fleisch sinkt vom Bratspieß, nach der jeweiligen Schwere schneller oder langsam, wie Schnee oder wie Regen, jedenfalls von oben nach unten. Ganz anders bei *fundo*; nicht von oben nach unten, sondern vom Anstoße einer äußeren Kraft horizontal getrieben, ja in die Ferne geschleudert, findet hier die Bewegung schnell, mehr gewaltsam statt; daher wird es im mediopassiven Sinne von der bewußten eiligen Bewegung des Menschen gebraucht. Die eigentlichen Grundvorgänge könnte man durch Gesten am besten wiedergeben: χέω durch eine gleichsam ein Gefäß umwendende Drehung der Hand, *fundo* durch einen gewaltsam schiebenden oder schleudernden Stoß, bei dem die hierbei sich ergebende Bewegung mehr horizontal als von oben nach unten erfolgt, so wie etwa ein Eimer Wasser beim Scheuern eines Schiffsdeckes, einer Bodenfläche im Schwung ausgegossen wird und so ausgebreitet werden soll.

Eine solche charakteristische Geste, wie sie als der Bedeutungskern dieser Verba angenommen werden kann, ist ein scheinbar sehr einfaches, doch bei aller übersichtlichen Einheitlichkeit recht gehaltvolles Gebilde. Denn es wird durchaus nicht nur die räumliche Bewegungsgestalt — drehende Wendung, dadurch bewirkter Fall von oben nach unten, andrerseits Stoßwirkung in die Weite — durch das von außen erfaßbare Bild einer Bewegung bezeichnet, sondern es liegt darin auch eine innere Bewegungsgestalt, das heißt gestaltete Bewegungsimpulse und Bewegungsempfindungen. Wenn heute ein Lehrer der Gymnastik oder ein Musiklehrer dem Sänger, Klavier- oder Geigenspieler

[52]) Bei den folgenden Beispielen hätte eine eingehendere Untersuchung natürlich den prosaischen von dem poetischen Gebrauch zu scheiden. Hier kam es auf die Schilderung der grundsätzlichen Möglichkeiten an, die jeder Sprachstil, der poetische nur freier und lebendiger, aufweist.

eine Bewegung, gemischt aus bestimmter Ent-spanntheit und Gespanntheit, verdeutlichen will, so steht er vor einer ähnlichen Aufgabe wie wir angesichts solcher „Gesten". Der Klavierspieler, der Geiger, der Sänger mag „richtig" die Hand, den Brustkorb, Mund, Zunge usw. „halten" oder „bewegen", die eigene innere, aus einheitlicher Innervation gestaltende Bewegungseinheit, das Muskelgefühl und damit der Zweck des Ganzen, der in dem „Ausdruck" sich äußernde Sinn der musikalischen „Geste" dieser Tonbildung, dieses Anschlags oder dieser Strichweise braucht damit noch nicht „verstanden" zu sein; wer Erfahrungen auf diesem Gebiete hat, kennt das sehr charakteristische Erfüllungserlebnis; wenn man endlich weiß und kann, „worauf es ankommt", dann ist das eben noch völlig fremde, dem Bewußtsein Ferne bald selbstverständlich geworden. An den Typus dieser psychologisch noch wenig bearbeiteten „kinästhetischen Gestalten" muß man erinnern, um die ganze Bedeutungsfülle der „Grundbedeutungen" solcher Verba zu erfassen und nicht zu glauben, diese wären mit ein paar Wortumschreibungen zum Verständnis zu bringen. Vielmehr ist alles, was hier über diese Verben gesagt ist, ganz vorläufig; der interpretierende, der ganzen Fülle möglicher Wendungen der lebendigen Sprache mächtige Philologe wird alles, was hier gesagt ist und noch gesagt wird, für die einzelnen Verben immer noch verfeinern und klären können. Aber auf das Grundsätzliche kommt es hier an. Wir sondern begrifflich eine Reihe von Momenten an jenen Gebilden voneinander ab, die im lebendigen Vollzug eine Einheit bilden; zuerst muß außer dem äußeren der innere Bewegungsvorgang nach Analogie zu jenen gymnastisch-musikalischen Gebilden erfaßt werden; die Gelassenheit, die in *χέω* liegen kann, das Impetuose, das zu *fundo* paßt, ist mit der äußeren Bewegungsgestalt des Vorgangs eins wie Leib und Seele eins sind. Das sprachliche Urphänomen, in dem Klang und Sinn zur Einheit gelangt, tritt uns auch hier entgegen. Die größere „Gelassenheit" hängt mit der fallenden senkrechten Bewegungsrichtung zusammen, die Anspannung mit der horizontalen Bewegung, hinter die Kraft gesetzt werden muß. Beides geht in dem einen wie in dem anderen Falle zusammen in ein einheitliches Grundgefühl ein, in dem die Einheit des Ganzen erlebt wird.

Wie in unserem früher analysierten Beispiel (o. S. 43) des Staunens — der Achtung, Bewunderung — es nicht möglich ist, das Gefühl zu trennen von den beiden Vorstellungen, die in ihm als so und nicht anders verbunden und doch als zwei verschiedene getrennt erlebt werden, so ergibt sich hier ein Gefühl unmittelbar mit der Art jener Bewegungsgestalt, weil diese das Ergebnis eines Tuns, damit einer Absicht, einer Intention im eigentlichen Sinne des in bestimmter Weise „Angespannt"- und Gerichtetseins ist. Von dieser Sinnintention ist einerseits bis zum Worte, durch das sie konkret ausgedrückt ist, andrerseits bis zu dem konkreten Vorgange des Gießens oder Schüttens eine zusammenhängende Stufenfolge von Veranschaulichungen und Schematisierungen anzutreffen, die alle zur Vergegenständlichung hinleiten. Die auf S. 79 ff. angedeuteten platonischen Schemata zeigten die Stufenfolge von höheren und tieferen *εἴδη*, von denen nur das tiefste wirklich erscheinen kann (das „*φαίνεται*" Platos, vgl. Met. des Altert. S. 145 ff.), während alle höheren nur an diesem vorgefunden werden können. Bewegungsgestalten wie die hier aus dem sprachlichen Grundphänomen begriffenen „Grundbedeutungen" dieser Verben zeigen die Überlagerung verschiedener Erfüllungsstufen auf dem bisher noch wenig erforschten Gebiete der emotionalen und kinästhetischen Gebilde. Der Sinn eines solchen Wortes könnte als allgemeinste Bewegungsgestalt freilich nur unvollständig graphisch

symbolisiert werden; er kann als Vollzug geplant, im Wollen gemeint, von dem Vollziehenden kinästhetisch im Gefühl erlebt und kontrolliert werden, und schließlich kann er von einem anderen in der Verständigung nacherlebt werden auf allen diesen Stufen, in denen sich das übersichtliche, aber nur scheinbar einfache Phänomen einer solchen sinnvollen bedeutenden Geste darstellt[53]). Ein Wort, das eine solche Geste bezeichnet, kann in alle den Stufen der Anschaulichkeit erfüllt werden, die bisher mehr auf dem Felde der gegenständlichen Vorstellungen studiert worden sind.

Wir kennen alle das weithin rational unaufklärbare Phänomen der „vielsagenden" Geste, in der ein mannigfacher Sinn sich so erstaunlich übersichtlich darstellt. Die Sprache, aus demselben Urbedürfnis der Expression entsprungen, zeigt diese ihre Wahlverwandtschaft mit der Geste in der Ausbildung solcher Bedeutungen, die bei den Tätigkeitsworten am deutlichsten sind, aber auch häufig bis in die einheitliche Region zurückreichen, die noch vor der immer wieder aufhebbaren Scheidung von Nomen und Verbum steht. Was diese Bedeutungen mit Worten so schwer verdeutlichen läßt, ist grade die Wurzel ihrer elementaren Verständlichkeit für die Sprachgemeinschaft, die in sie sich hineingelebt hat. „Gießen" hat vor χέω das klare, leicht aufzufassende und anzugebende Moment des Flüssigen voraus. Dieses Moment ist unwesentlich für χέω; aber durch sein Fehlen wird die Grundgeste für eine unendliche Menge von „Wendungen" frei, in denen durch die Verbindung (Regen, Wasser, Schnee) sofort leicht diese Bestimmtheit des Aggregatzustandes aufgenommen wird. Die Geste ist unmittelbar deutlich und übersichtlich grade durch die strenge Beschränkung auf die Bewegungsgestalt. In ihr können alle die verschiedenen Momente der äußeren und inneren Bewegung und des hiermit verbundenen Gefühls, ohne daß eines dieser drei Momente isoliert auftritt, verschieden stark betont sein. So kann einmal mit diesem Worte ein Bewegungsvorgang bezeichnet sein, der „so aussieht" wie eine schüttende Geste, ein andermal einer, dem derselbe innere Bewegungsimpuls entspricht oder das Totalgefühl des gelassenen Hinnehmens der Wirkung ausgelöster Kräfte. So erweitert sich naturgemäß bei jedem Worte der Anwendungsbereich bis an eine Grenze, wo das Bild des jeweiligen Bedeutungskernes zu verblassen beginnt; es gibt Fälle, in denen man an einem anderen Verbum sich nicht stoßen würde, Fälle, in denen das Sprachbewußtsein gleichgültig zu werden beginnt, bis plötzlich dem selben Sprecher die Wortgrenzen, die sich in dem einen Falle zu verwischen schienen, sich klar darstellen und die Wortbedeutungen sich scharf trennen.

So könnte man grade bei den Verben den Begriff des „Feldes" (Jost Trier[54])) mit Glück anwenden und die einander nahestehenden Bedeutungen in jeder Sprache

[53]) Hierher gehören auch die Artikulationsbewegungen beim Sprechen, was man beim Üben von der eigenen Sprache fremden Lauten besonders bemerken kann.

[54]) Jost Trier, Sprachliche Felder, Ztschr. f. deutsche Bildung 1932, Heft 19.

auf ihre Grenzen untersuchen. Es würden sich dann deutlich Verdichtungsstellen im Netze der Bedeutungen feststellen lassen, an denen die Grundbedeutung kräftig hervortritt und zwischen ihnen Übergangsregionen, in denen „verwandte" Bedeutungen sich einander annähern. Die griechischen Verben des Schlagens sind ein sehr interessantes „Feld". *παίω* wird überwiegend bei lebendigen Objekten gesagt[56]); es ist kein freundliches Schlagen, aber auch nie das harte schneidende, tötende Schlagen mit der Waffe, das durch *κόπτειν*, *τύπτειν*, *πλήττειν* ausgedrückt wird. *κρούειν*, *κροτεῖν* wird gehört: z. B. Klopfen der Tür, Schlagen der Lyra, Händeklatschen. *σκήπτω* ist Haltung des Stockes usw., so, daß der längere Teil am kleinen Finger herausragt und aufgestoßen wird, *τύπτω* einen Hammer oder eine Peitsche gerade umgekehrt fassen und sein Eigengewicht in einer anderen Richtung, nicht in seiner eigenen Erstreckung wirken lassen. Der Blitz, *σκηπτός*, führt in seiner eigenen Richtung herab. So bildet er den Übergang zur geschleuderten, als Fernwaffe gebrauchten Lanze, die mit dem gleichen Griff gehalten wird. Aber damit nähern wir uns bereits dem Grenzbereiche dieser Bedeutung, in dem die spezifischen Momente sich verwischen.

Diese Momente möge man sich zunächst durchaus in ihrer Äußerlichkeit vorstellen. Wenn ich im Gedränge einen Schlag erhalte, wenn so oder anders an meine Tür gepocht wird, so ist die „Deutung" des Schlages sehr erleichtert, wenn ich die Bewegungsgestalt, aus der er entsprungen ist, sehe und daraus die Absicht des Schlagenden unmittelbar erkenne oder die Absichtslosigkeit und Zufälligkeit der eigentlichen Bewegung[57]) Zielend schlagen, in aggressiver Absicht oder nur um Lärm zu machen, das sind zugleich verschiedene Bewegungsgestalten und verschiedene Sinnintentionen, die mit verschiedenen Gefühlshaltungen ausgeübt und erfahren werden. Handfeste Schulmeisterregeln: ante = mit der Stirn, pro = mit dem Rücken vor etwas gestellt, sind einleuchtender und allgemeiner als „freundlich" oder „feindlich". Hier könnte eine nicht nur gelegentliche, sondern planmäßige Ergänzung des „Intellektualismus" der Bedeutungslehre aller Sprachen durch die leibhafte sinnerfüllte Geste und Haltung auch einen pädagogischen Wert gewinnen. Auch die willkürlich bunt erscheinende Mehrdeutigkeit von get, take, put u. a. im Englischen könnte auf derartiger Grundlage vielleicht faßbarer werden und das rein empirische Sprachgefühl angeleitet und weitergebildet werden, wenn erst einmal die Urphänomene lebendiger sprachlicher Allgemeinheit in den Blick gebracht sind.

3. DAS HABEN EINER BEDEUTUNG UND DIE BEGRIFFLICHE DEFINITION.

Diese Urphänomene der Gesten- und Gefühlsallgemeinheit sind natürlich nicht nur auf Verben beschränkt. Wir haben oben S. 57 nachdrücklich auf Humboldts Abhandlung „Über den Zusammenhang einiger Ortsadverbien mit den Personalpronomina" hingewiesen. Hier zeigte sich, wie die rein örtlichen Relationen sich mit dem personenhaften Gehalt erfüllen können und nun das „Schema" werden für die Erfassung und Mitteilung geistiger Beziehungen. Wir haben gesehen, wie räumliche

[56]) Auch in literarisch höher entwickelten Sprachen gibt es noch Überbleibsel einer Klassenbildung, die wir bei den Sprachen der Naturvölker ausgebildet sehen; das Lateinische trennt *sanguis*, lebendiges Blut, von *cruor*, dem ausfließenden Blut außerhalb des Körpers. Sprachen wie die deutsche, die diese Scheidung nicht kennen, können in das emphatisch empfundene Wort die gesamten Horizonte des „Tapferen" drängen und im „blutvollen Menschen" zugleich den Gedanken einschließen, daß ein solches „Heldenblut" auch „Blut" (*cruor*) kämpferisch sehen kann.

[57]) *κόπτειν τὴν θύραν* würde heißen: heftig pochen, z. B. Aristophanes Plutus 1097; später ausdrücklicher 1101: *σὺ τὴν θύραν ἔκοπτες οὕτωσι σφόδρα.*

Bewegungsgestalten die gleiche Vergeistigung und Erfüllung erfahren, und wir wollen nun umgekehrt unser Gesamtphänomen von der anderen Seite betrachten und uns fragen, ob nicht in vielen „unsinnlichen" Bedeutungen nominaler Form sich bei näherem Zusehen ähnliche Schemata finden. Wir hatten das Beispiel des guten Mannes, der guten (tüchtigen) Frau, des guten Pferdes, der guten Waffe oben als sokratisches Problem betrachtet und uns die Frage vorgelegt, wie es denn möglich ist, daß eine Sprachgemeinschaft solche Bedeutungen in ihrer Allgemeinheit beherrscht und ins Gefühl bekommt, und zwar in einer solchen Klarheit, daß jeder Versuch des Definierens an das in einer Sprachgemeinschaft lebendige Bedeutungsbewußtsein anknüpft. Daß keine Definition einen solchen vorgängig gehabten Sinn zu erschöpfen vermag, darauf beruht ja das sokratische Grundproblem des Nichtwissens auf der einen, des Tugendwissens auf der anderen Seite. Wir knüpfen an die oben S. 75 angestellten Betrachtungen ausdrücklich an. Wir „fühlen", was „gut" ist, wenn wir sagen: das ist eine gute Tat, ein guter Mensch, eine gute Rasierklinge, ein gutes Rezept. Oft sagen wir auch: ein schönes Rezept, eine schöne Lösung der mathematischen Aufgabe, das haben wir schön gemacht — und können ohne fühlbare Veränderung des Sinnes gut für schön setzen. Aber eine schöne Frau und eine gute Frau haben an sich nichts miteinander zu tun. Ironisch: eine schöne Geschichte, ein schöner Reinfall, unpassend wäre: eine gute Geschichte, ein guter Reinfall. Das ironische „gut" hat einen anderen Sinn; wir sagen von jemandem, der uns übertölpeln will: ein guter Einfall — kein schlechter Gedanke. Welche Dreistigkeit ist es gegenüber den verborgenen Gesetzen der Sprache, der geistigen Gemeinschaft, die unser Sprachgefühl von Kindheit an geformt hat, wenn wir deshalb, weil wir zunächst nichts begrifflich fassen können, nur von „Sprachgebrauch", Zufall, Konvention reden! Grade wenn es gleichsam neutrale Regionen gibt, wo man vertauschen darf, ist es desto verwunderlicher, wie dann wieder die eben noch vertauschten Bedeutungen auseinanderfahren wie die Felsen der Symplegaden! Sie werden unverwechselbar verschieden von unserem Gefühl empfunden.

Wir müssen, um diesen Schwierigkeiten näherzukommen, einen Zug, der in den bisherigen Bedeutungsanalysen mehr gelegentlich vorkam, nun zusammenfassend hervorheben. Die Sprache ist bewirkt von der sich verstehen wollenden menschlichen Gemeinschaft und wirkt auf diese, die Verständigung ermöglichend, immer wieder zurück. Daher spielt auch in die Begriffe und Bedeutungen, die sie heraustreibt als Ruhepunkte in dem wechselnden gegenseitigen Sinngeben und Sinnnehmen eben diese Gegenseitigkeit, dieses „Zwischen" Ich und Du, Wir und Ihr und Sie eine sehr wichtige Rolle, kurz, diejenigen Beziehungen, die von Humboldt bei ihrer räumlichen Vergegenwärtigung mit den Ortsadverbien (Werke VI, 304f.), also mit räumlichen Bestimmungen, in Verbindung gebracht wurden. Durch die Ausdrucksgeste können sehr mannigfaltige menschliche Beziehungen ihren sinnvollen einfachen Ausdruck finden. Herabblicken wird in *despicere* zu „verachten", während im Deutschen „auf jemanden herabsehen" eine vergleichsweise mildere Haltung bezeichnet. Die vielen griechischen Zusammensetzungen mit κατά sind daran gemessen kühler, objektiver: κατηγορεῖν, καταγελᾶν, κατα-

ψηφίσασθαι usw. Bei *καταφρονεῖν* kann man zweifeln, ob durch das *κατά* das *φρονεῖν* eine neue Anschaulichkeit erhalten hat — auf jemanden herabdenken — oder ob *κατά* bereits zur inneren Haltung geworden ist, in der das „herab" an den Rand der Bedeutungshorizonte getreten ist. Suspicere, argwöhnen, hat seine charakteristische Gefühlserfüllung erhalten, zu jemandem aufblicken bei uns eine ganz andere, *τὸν δὲ ὑπόδρα ἰδών* wieder eine neue Gefühlsbetonung. So verschieden diese Gefühlshaltungen sind, so eindeutig ist jede einzelne in ihrem inneren *Gestus* und nicht selten drücken wir sie durch eine „vielsagende" Geste wirklich deutlicher aus als durch langatmige Explikationen[58]). Was liegt nun näher, als daß die Sprache mit vielen scheinbar objektiven gegenständlichen Bedeutungen wie „gut", „schön, edel, schlicht" sich in jener tieferen Schicht des Erlebens hält und „gut" für das Sprachbewußtsein eine bestimmte auf Gegenseitigkeit beruhende Haltung bezeichnet, ein Gefühlsverhältnis zwischen zwei Partnern eines tätigen lebendigen Verständigungsprozesses? Dieses Sinngehaltes ist man durch vielfältigen Umgang sicher geworden und er kann sich im gegenseitigen Verhalten, in Haltung und Geste und Miene „schematisieren" und objektivieren. Ein solches Verhältnis zum andern findet oft seinen entsprechenden Ausdruck in einer Bezeichnung für eine räumliche Beziehung; man nennt den andern sich „überlegen". Verwandt ist der Ausdruck „höher stehend", aber er bedeutet etwas anderes; in all den so verschiedenen Wendungen, in denen das Wort „gut" sich einstellt, ist eine gemeinsame, von jedem normalen Menschen erfahrbare Haltung der freiwilligen Anerkennung, der Achtung, des sich im Umgang und Gebrauch Bewährens, sei es Mensch oder Sache. Die Wendung „zu etwas gut" (nie kann man sagen „zu etwas schön") enthüllt einen wichtigen Zug dieser Bedeutung und entspricht seiner etymologischen Grundbedeutung, der Wurzel „passend", wesensverwandt. Gut ist mit „Gatte", als für jemanden passend, verwandt. Was man „haben will", ist gut; diese Grundkategorie des menschlichen Daseins unter anderem Daseienden hat wirklich jeder im Gefühl, und die alte Philosophie, die das Gute als Gegenstand der *ὄρεξις*, des Strebens erklärte, die kantische, die ausdrücklich die Achtung mit dem Gutsein des Menschen in Beziehung setzte, zeigt, wie weit sich der Gehalt dieses „habenwollens" ausweiten läßt. Ich möchte haben und sein, was an jemandem gut ist, ich achte es an anderen, weil ich — dunkel aber sicher — fühle, daß es zu mir gehört oder gehören sollte. Kants „formale" Bestimmung des guten Tuns ist das Musterbeispiel einer „okkasionellen" Bedeutung, die an sich material völlig unbestimmt erst in einer Situation „Sinn" bekommen kann. Versuche ich über das Verhalten zum Gegenstande hinauszugehen und das, was ich mit dem Namen „gut" bezeichne, material zu beschreiben und zu erklären an einem Gegenüber oder gar an mir selber in der Reflexion, so ergeben sich die größten Schwierigkeiten, die seit Sokrates die Philosophie noch nicht geklärt hat. Überlasse ich es den „Okkasionen", verlasse ich mich auf den Instinkt, den das Leben meiner Tat- und Sprachgemeinschaft in mir entwickelt hat, so komme ich ein gut Stück weiter. Man sei nicht zimperlich gegenüber der Breite des Sprachgebrauches und verleugne nicht die Weisheit der eigenen lebendig gefühlten Sprache. Der „gute" Anzug, der mir am Sonntag durch einen Regen zu meinem Schmerze verdorben wird, war der Gegenstand meiner pfleglichen Achtung und sollte meine Person, zu der er paßte, heben. Die alten Militärhosen, die ich nicht wegtun will, weil sie immer „noch gut" sind zum Arbeiten im Garten, am Werkzeugtisch, stehen am unteren Ende einer sinnvoll aufgebauten Skala; „schön" werden sie vielleicht nicht mehr sein, denn schön drängt zum Absoluten. Kants Lehre bringt das Schöne mit der Gefühlsreaktion des ganzen ungeteilten Bewußtseins in Beziehung, „gut" gehört zum „täglichen Brot" im Sinne Luthers.

Schon im flüchtigen Hinhören auf die Sprache und ihre lebendige Sinnleitung hat sie uns allerlei gelehrt, so weit wir auch noch von einer wirklichen Theorie des Guten

[58]) Oft zeigt uns die Sprache selbst diesen Zusammenhang, indem sie statt des Gefühls seine Äußerung bezeichnet, wie z. B. den Kopf hängen lassen usw. Vgl. Güntert, Grundfr. d. Sprachwiss., S. 64.

und Schönen entfernt sind. Es spricht für die instinktive Sicherheit des sprachlichen Fühlens, daß wir wiederholt in die Nähe der Theorie und ihrer Ergebnisse gelangt sind und von Sokrates und von Kant reden konnten. Noch mehr hätten wir über die naiv großartige handfeste und zugleich „ideale" Aretélehre der attischen Philosophie sagen können[59]). In ihr entfaltet sich das Prinzip tätigen Umganges, das wir in den Bedeutungen der Sprache überhaupt antreffen, auf dem Boden des griechischen Sprachbewußtseins zu einer großen Theorie. Als ein gutes Beispiel dessen, was in allen Sprachen wirksam ist, sei das griechische Wort *χάρις* mit seinen Ableitungen angeführt. Anmut, Dank, Liebesdienst, Gunst, Wohlgefallen, postpositional im Akkusativ „um-willen", diese Bedeutungsmannigfaltigkeit ergibt sich aus dem Grundverhältnis freundlich gelassenen Gewährens, eines lustvoll empfundenen Wechselverhältnisses. Das Wort ist wurzelverwandt mit *χαρά* Freude[60]). Indem diese gehaltvoll erlebte Beziehung die eigentliche „Grundbedeutung" bleibt, kann *χάρις* sich in den „Wendungen" wandeln und den gefühlten Zustand des empfangenden und ebenso des gebenden Partners bezeichnen. Es können in verschiedenen Stufen der Objektivierung die Eigenschaften des so gebenden und so gewährenden als vom andern erlebt und so schließlich das gern Gewährte selbst mitbezeichnet werden; das Sprachbewußtsein fühlt, hier ist *χάρις* spürbar, und es gibt in allem anderen gefügig nach, wenn die Hauptsache klar ist. In der Tat kommt es ja in allen diesen Dingen nur auf das Wie an, auf die Haltung und Gebärde, mit der etwas gegeben und genommen wird. Goethes Strophen aus dem zweiten Teil Faust über die Grazien (Chariten) können die Zusammenhänge gut erläutern:

Anmut bringen wir ins Leben — Lieblich ist's den Wunsch erlangen.
Leget Anmut in das Geben. — Und in stiller Tage Schranken
Leget Anmut ins Empfangen. — höchst anmutig sei das Danken.

„Lieblich ist's den Wunsch erlangen", das erklärt, daß *χάρις* als Postposition das von ihr Abhängige als den gern um seines Reizes willen erstrebten Gegenstand bezeichnet.

4. KLANG UND BEDEUTUNG.

So heftet sich an die Worte viel fester als das, was man meist als Bedeutung auffaßt, ein Gefühlston, ein Klang, der sich als eigenartig bedeutungsträchtig gezeigt hat, wie schon unser früheres Beispiel des „Staunens" es aufweisen konnte. Ein solcher „Klang" hat eine unmittelbare Allgemeinheit all den Erfüllungsmöglichkeiten gegenüber, er haftet fest an dem Worte und gibt ihm in aller Freiheit der Wendungen seine unverlierbare Bestimmtheit. Aus dieser Quelle stammt der so tief jedem Sprachbewußtsein eingewurzelte Glaube, es läge im Klang der Worte bereits die Bedeutung darin, jenes eigenartige Evidenzgefühl, das zweifellos ein ganz wichtiges Erlebnis bei der eigenen Muttersprache und jeder zulänglich beherrschten ist. Eine elementare Symbolik der Laute verleiht grade den gebärdenhaften Gefühlsunterschieden der Bedeutungen eine unmittelbare Bestimmtheit, die zu dem Wissen um die allgemeinere Bedeutung, diese sichernd, hinzutritt. „Gut" klingt ganz anders als „schön", und die Nuancen der Bedeutungen, die durch die verschiedenen Betonungen von „gut" zustande kommen, so verschieden sie sind, sie sind doch nur Metamorphosen einer und derselben Klanggestalt

[59]) Vgl. Studien, S. 3—25.

[60]) Den Übergang zur Bedeutung „Freude" zeigen Stellen wie Aristoph. Lysistrata 865: *ὡς οὐδεμίαν ἔχω γε τῷ βίῳ χάριν* und 868: *τοῖς δὲ σιτίοις χάριν οὐδεμίαν οἶδ'ἐσθίων.*

gegenüber den ebenso mannigfachen Abwandlungen des Wortes „schön". Gestalten können ja „transponiert" werden und doch immer dieselben bleiben. Wenn wir oben, wo wir dies behandelten, die Grenze der Transponierbarkeit von Themen in ihrem Ausdrucksgehalt sahen, so liegt bei den Worten die Grenze in ihrer Bedeutung fest. Man denke an unser erstes Beispiel: „er schlug ins Gesicht" und „er schlug Vertagung vor". Der Klang der neuen Bedeutung „vorschlagen" enthält nichts mehr von dem eigentlichen Grundklange, dem Gefühl und der Geste des Schlagens; mit der sinnlichen Bedeutung scheint der natürliche Ton des Wortes geschwunden zu sein. Dies zeigt, wie sehr jenes Evidenzgefühl auf der Bedeutung beruht, wie wenig es in der entwickelten Sprache a priori mit der Lautgruppe als solcher verbunden ist. Klang und Bedeutung durchdringen sich gegenseitig, und ist diese Verbindung einmal da, so trägt die Lautgestalt die Bedeutung in sich und wird erst so zum lebendigen Wort.

Humboldt hat die verschiedenen Möglichkeiten der Klangsymbolik sehr sorgfältig geschieden (Üb. die Versch. d. menschl. Sprachbaus S. 73 ff.) und ausdrücklich die mögliche Rückwirkung von der Bedeutung her auf den Klangsinn hervorgehoben. Hier ist die Stelle, an der jede Sprache klangliche Möglichkeiten ausnützt, auf die sie in ihrem offiziellen, ihrer Schrift zugrunde liegenden Lautsystem Verzicht tut. Aber man hüte sich, den Klang als etwas Losgelöstes zu betrachten. Sprachlicher Klang ist, sofern er Sprache ist, von vornherein durch Bedeutung auch in seinem Leiblich-Sinnlichen verändert, er ist etwas ganz anderes als bloßer Klang im akustischen Sinne, wie wir gesehen haben. Deshalb ist umgekehrt jeder Bedeutung, und zwar jeder Nuance, in der sie aufgefaßt werden kann, ein solcher Klang zugeordnet. Hier gibt es keine Trennung, und alle die „Schemata" der Bedeutungen, die wir mit dem Worte der Geste und Gebärde zusammenfaßten, sind verbindende Stufen zwischen den beiden extremen Abstraktionen Klang und Bedeutung, die ihre echte Einheit, griechisch gedacht ihren Syndesmos, garantieren. Auf dem gemeinsamen Klang-Bedeutungsbewußtsein beruht das nationale Sprachgefühl, das diese Gegensätze im wirklichen Gefühl zur Einheit gebracht hat. Die gegenständliche Vorstellungswelt, also was man früher so eigentlich die Bedeutungen der Worte nannte, ist weitgehend den Völkern gemeinsam, und sie kann es immer mehr werden. Desto stärker empfindet der Landsmann den vertrauten Klang seiner Sprache, wo sie ihm begegnet, die Schwebungen der Gefühlstöne, die eigenartigen dialektischen Tonfärbungen; denn es ist dies eben kein rein akustisches Klangspiel, das man genießt, sondern jeder sprachliche Klang ist bis in seine letzte unfaßbare Nuance bedeutungserfüllt; grade der Klang gibt den das Willens- und Gefühlsleben des Menschen beherrschenden Bedeutungen erst ihre letzte volle Sinnerfüllung. Man denke an ein Wort wie „Volksgemeinschaft" im Munde eines

Redners der Gegenwart. Wieviel mehr als von dem intellektuell faßbaren eigentlichen Vorstellungskern, als von dem wissenschaftlich Feststellbaren ist die Bedeutung dieses Wortes von Wünschen und Wertungen, vom Willen, daß es dies geben soll, erfüllt und zur Bestimmtheit des gemeinten Sinnes gebracht, als Forderung und nicht als Konstatierung. Genau so war es früher mit den so mehrdeutigen Worten Freiheit oder Humanität, im Altertum mit Dike, Nomos, ἀρετή und ἄριστος, und mehr oder weniger stark zu jeder Zeit mit den allermeisten Worten der lebendigen Sprache.

5. DIE EINHEIT DER VERSCHIEDENEN KOMPONENTEN EINER WORTBEDEUTUNG. ZUSAMMENGESETZTE BEDEUTUNG.

Den Sprachforschern konnte die Zusammensetzung der Wortbedeutung aus verschiedenen Komponenten natürlich nicht entgehen. H. Güntert, Grundfragen der Sprachwissenschaft, S. 44, unterscheidet: a) den „logischen" Allgemeinbegriff, zugleich die „generelle" Bedeutung. b) Nebenvorstellungen, d. h. die subjektiven Assoziationen mit anderen Vorstellungen, die bei jedem Individuum der Bedeutung eine besondere Färbung geben, gleichsam die bei einer Bedeutung unwillkürlich mitschwingenden Obertöne. c) den Gefühlston des Wortes, der aus dessen Gebrauch herstammt. d) Die okkasionelle Bedeutung, die im Satzzusammenhang oder durch bestimmte Situationen aus der generellen eingeengt wird". (Vgl. auch die folgenden Ausführungen, die, wie das ganze Buch, sehr lesenswert sind.)

Worauf es hier ankam, war zu zeigen, daß die verschiedenen abstrahierbaren Komponenten lebendig durcheinander wirken; die Gebärde in jenem weiten Sinne, der Geste, Haltung und Miene mit einschließt, erwies sich als das Gebilde, das durch alle jene Momente hindurch die Einheit eines Wortes verbürgt. Oft genug liegt nicht auf dem Begriff — im Sinne der obigen Teilung —, sondern auf dem Gefühl, das die einzelnen begrifflichen Teile in Spannung hält und in einer Bewegung zusammenfaßt, die „Grundbedeutung", die die Wahl der Worte im Ansatz der Satzfügung bestimmt und zum eigentlichen Ausdruck macht, d. h. zur instinktiven Reaktion des über die Sprache verfügenden, ihre innere Bedeutungsgliederung beherrschenden Geistes. Der bestimmtere begriffliche Inhalt fließt diesen Bedeutungen dann aus dem Zusammenhang, bei Verben dem Subjekt und Objekt zu, wie unsere Beispiele zeigen. Die als Impuls gerichtete gefühlte „Geste" geht voraus und ist dann unbegrenzt wandlungsfähig bis zur völligen Auflösung der ursprünglichen materiellen begrifflichen Bedeutung.

Behandeln, „Hand anlegen" und gr. ἐπιχειρεῖν haben ganz verschiedene Bedeutung, obwohl sie wortwörtlich dasselbe bedeuten. Die „Hand" spielt keine Rolle mehr, die Geste ist die Hauptsache. Das Ergreifen, Zugreifen, Anfassen wie unser deutsches „Hand anlegen an etwas" ist die Geste von ἐπιχειρεῖν; daher heißt es auch versuchen, den Anfang machen, auch jemanden „angreifen". Behandeln dagegen ist dauernde Beschäftigung. Der Gestus ist ebenso durch „be" wie durch „Hand" bestimmt. Be ist die schwächere Form von bei; dieses mag mit ἀμφί zusammenhängen oder nicht, noch aus allen den Zusammensetzungen mit selbständigen Worten, bei denen dann auch die

Vorsilbe ihre Bedeutung fester behält, spricht das „dauernde" Dabei und Daran Sein stärker als das „angreifende". Bemalen, beschreiben, bestreichen, beteeren, beschmieren, bekritzeln, beschweren, bejammern, beklagen, beweinen, bestrahlen, benageln, beschlafen (Beischlaf), das alles zeigt, daß behandeln die Geste des Hand oder Hände Anlegens und sie dabei tätig Belassens bezeichnet, also nicht das In- oder Aggressive, sondern das Dauernde; handeln bezeichnet bereits die allgemeinere Tätigkeit, und so bleibt von der materiellen Hand nicht viel mehr übrig als bei „greifen" und „fassen". Die entmaterialisierte Geste und der in ihr liegende Bewegungsimpuls ist verallgemeinerungsfähig im Rahmen ihrer gebärdehaften Bestimmtheit. Das Zusammenwirken von bei(be) und dem anderen Wortstamm handeln zeigt uns „handgreiflich", wie sich die Bewegungselemente in der Geste zusammensetzen aus Teilbeständen, die zusammen die Form, den Ansatz, Verlauf, Abschluß und damit den Sinn der Geste bestimmen.

Der Arzt behandelte den Kranken, mit der Sonde, mit Insulin, mit Vorsicht, mit besonderem Interesse. Jeder fühlt die Abstufungen der Konkretheit, die verschiedene Nähe zur wirklichen *χειρουργία*, die Allgemeinheitsstufen, mit denen das Wort „behandelte" — ähnlich auch das Wort „mit" — durch seine Form und die *Syntaxis*, die Zusammengehörigkeit mit den anderen Bedeutungen in einem sinnvollen Zusammenhang erfüllt wird. Be-, Hand, das das Verbale bezeichnende Suffix el(n) und die den Singular der Vergangenheit bezeichnende eigentliche Endung „te" geben Umriß, Knochengerüst oder Schema der durch den Zusammenhang material erfüllten Bedeutung ab. „Er teilte, verteilte, zerteilte den Mull." Hier liegt die durch ver und zer bezeichnete Bewegung in „teilen" schon halb entfaltet darin, und doch fühlt man durch „zer" das „auseinander", durch „ver" das Distributive, „Aufteilen". verstärkt. Eine Summe „verrechnen", sich verrechnen zeigt die beiden Bedeutungen des Durchgehenden (lat. *per*, gr. *περί*), zu-Ende-kommens, und des Verkehrten (vielleicht des zu zeitig zu-Ende-kommens beim Sich-verlaufen, -verzählen, -verheddern, -verwirren). Überall ein wechselseitiger Ausgleich der Einzelbedeutungen zur neuen Gesamtbedeutung. Adverbien, Präpositionen, Vorsilben der Komposita, sie alle bezeichnen räumliche Beziehungen, Bewegungen, zugleich aber deren innere als Geste und Intention erlebte Gestalt, und diese veränderte Erfüllung mit Bedeutung ist nicht etwa weniger anschaulich als die räumliche, wenn man Anschauung in dem weiteren Sinne faßt, den wir oben S. 69 in seiner ganzen Wichtigkeit für das Spracherlebnis bezeichnet haben; er könnte vielleicht für das allgemeine Gestaltsproblem noch weiter ausgearbeitet werden.

Wir haben am Ende des vorigen Abschnittes von der hinweisenden „deiktischen" Bedeutung mancher Worte — wie der Pronomina — gesprochen und gezeigt, daß auch in ihnen über den bloßen Hinweis hinaus eine bestimmte erfüllte Bedeutung in konkreten Sinnsituationen mitgemeint ist. Es kommen bereits die gegenständlichen Horizonte hinzu: dies, ein lebendiges Etwas, das nicht dies . . . ist, ist eine Stabheuschrecke usw. Wir können jetzt noch hinzufügen, daß es in keinem konkreten Spracherlebnis einen absoluten gefühlsfreien, absichtslosen Hinweis gibt; vielmehr ist der Hinweis selbst bei jedem Gegenstande gefühlsmäßig anders bestimmt; wir können nach dem zuletzt Entwickelten uns so ausdrücken: der Hinweis ist jeweils bereits Geste, d. h. Träger eines bestimmten Gefühls, einer bestimmten Regung und inneren Bewegung, „Dies ist eine Stabheuschrecke" und „Dies alles ist mir untertänig" im Munde des ägyptischen Königs ist etwas ganz anderes dem Ton und der Gebärde nach; man braucht sich diese nur vorzustellen, um es zu sehen. Die lateinische Sprache kann durch *hic iste ille* den Hinweis auch äußerlich gefühlsmäßig abstufen, und wo dies wie bei uns durch den Ton geschieht, ist es die präsentielle, von der Sinneinheit auf alle Bedeutungen ausstrahlende Erfüllung der ganzen Fügung, die auf jedes einzelne Wort einwirkt. Grade an diesem Beispiel, an der — abstrakt durchaus möglichen und nötigen — Scheidung des „Bezeichnens und Bedeutens" (s. o. S. 82ff.) können wir das Ergebnis dieses Kapitels noch einmal gut übersehen. Gewiß lassen sich die Vorstellungshorizonte, die vageren und die

bestimmteren „Bildkomponenten“[62]) bei jedem Akte des Meinens absondern von der ganz anderen Sinnerfüllung, der dynamisch-emotionalen Stellungnahme des Gefühls und des Willens, der Gebärde, mit der ich zu jenem Bilde, zu dem vorstellungsmäßigen Inhalt Stellung nehme. Es lag uns daran, diese zweite Art der Erfüllung, die wir über Husserls kategorische Anschauung hinaus erweiterten und genauer dem lebendigen Spracherlebnis anpaßten, als eine wichtige und für manche — besonders verbale — Bedeutungen vorherrschende Erfüllungsweise herauszuarbeiten. Aber die Wichtigkeit dieses dynamischen Sinngebens liegt gerade darin, daß es aufs innigste jenes andere Vorstellen durchdringt und von ihm durchdrungen wird, daß im dynamisch emotionalen Stellungnehmen der bildmäßige Inhalt geformt wird zu dem, was an ihm ins Bewußtsein tritt und diese Stellungnahme umgekehrt mit der jeweiligen Erfüllungsweise der Bildkomponente in Wechselwirkung steht.

6. DIE BILDKOMPONENTE IN DER ÜBERTRAGENEN BEDEUTUNG (METAPHER).

Das enge Zusammenwirken dieser beiden Erfüllungsweisen wird besonders deutlich beim sog. Bedeutungswandel, der durch das Überwiegen der einen oder anderen dieser immer zusammenwirkenden Erfüllungsweisen sich vollzieht. Das Phänomen des Bedeutungswandels und das mit ihm zusammenhängende der Metapher und der übertragenen Bedeutung können wir auf der Grundlage des bisher Erörterten nun zulänglicher betrachten. Wie alle sprachlichen Phänomene verändern sich auch ihrem Sinne nach Bedeutungswandel, Metapher und übertragene Bedeutung, wenn erstens die in Wendungen sich vollziehenden, zur lebendigen Sprache wesensmäßig gehörenden Schwankungen der Wortbedeutungen gehörig berücksichtigt werden und wenn zweitens bei der Feststellung der den Wendungsbereich in seiner ganzen Streuungsbreite begrenzenden Grundbedeutung jene dynamische Seite der Erfüllungsmöglichkeiten berücksichtigt wird; schließlich muß die aus dem sprachlichen Sinnganzen sich ergebende Zusammenfassung von Teilbedeutungen zu einem Ganzen mit den verschiedenen Graden der Verschmelzung auch hier wichtig werden. Ist „behandeln“ übertragene Bedeutung, wenn es sich von der „Hand“ entfernt und lediglich innere Bewegung wird? Wie wir jetzt sagen können: Wir behandeln die Bedeutung von behandeln, wobei die Worte sichtlich in ganz verschiedenen Anschauungsweisen gebraucht werden und „behandeln“ im zweiten Falle, weil nicht eigentlich im konkreten Zusammenhange gebraucht, offen bleibt und gar nicht wendungsmäßig bestimmt ist. Man könnte natürlich den „geistigen“ Gebrauch dieses Verbums bereits übertragen nennen, aber liegt es bei angreifen, erfassen, verstehen, sinnen (was „eigentlich“ reisen bedeutet) anders? Wo ist aber da eine Grenze? Wann ist je ein sprachlicher Ausdruck, von neugebildeten wissenschaftlichen Termini vielleicht abgesehen, die aber auch in den meisten Fällen aus fremdsprachlichen,

[62]) Vgl. M. Scheler, Der Formalismus i. d. Ethik u. d. materiale Wertethik. Halle 1921. S. 29.

ursprünglich sinnlichen Worten übersetzt sind, ganz frei von sinnlichen Bedeutungselementen? Goethe sagt (Entwurf einer Farbenlehre V Nr. 751):

„Man bedenkt niemals genug, daß eine Sprache eigentlich nur symbolisch, nur bildlich sei und die Gegenstände niemals unmittelbar, sondern nur im Widerscheine ausdrücke"; Güntert l. c. 64: „Das Wesentliche ist aber, daß es sich hier nicht um ein angenehmes Spiel, um einen schönen Schein handelt, sondern daß der menschliche Geist ohne Verbildlichungen sich selbst nie begreifen und fassen könnte. Denn alle rein geistigen und seelischen Erlebnisse lassen sich eben nur im Bilde benennen und damit festhalten; sie können nur durch Gleichnisse aus der körperlichen, sichtbaren Erscheinungswelt bezeichnet werden. Wir mögen bei Benennungen innerer, seelischer Vorgänge hinschauen, wohin wir wollen: alles ist Bild, nichts als Bild! Wenn der Psychologe noch so genau davon redet, daß die „Reize" der Außenwelt durch die „Nervenbahnen" dem Zentralorgan im Gehirn „zugeführt" werden und sich dann in „Eindrücke" „umsetzen", so sind das Bilder, nichts als Bilder!"

Bei dieser Verbreitung der „übertragenen" Bedeutung müssen wir versuchen, diesen selbstverständlichen Gebrauch des „Bildes" von dem besonderen zu scheiden, in dem sich ein bestimmterer Sinn von übertragener Bedeutung bzw. von Metapher aufweisen läßt. Im Deutschen und Griechischen wird das „Wachsen" des Kapitals mit biologischen Bildern ausgedrückt. τόκος, das Gebären, die Niederkunft, dann auch das Geborene, der Wurf des Tieres, das Kind des Menschen (meist nur bei Dichtern) wird in der Prosa vorwiegend vom Zins gebraucht, den ein Kapital abwirft; in der Mitte steht die Bedeutung: Ertrag des Ackers. Wir haben im Deutschen den Ausdruck Heckepfennig, von dem auf Zins gelegten Spargroschen, und dann das ganz in die geldliche Sphäre übergegangene Wort Wucher, das im Verbum wuchern — wucherndes Unkraut — noch seine ursprüngliche Verwandtschaft mit wachsen, Wuchs verrät; die alte Bedeutung Gewinn, Frucht, besonders auch Leibesfrucht und Nachkommenschaft kommt der Bedeutung von τόκος ganz nahe. Auf Grund des gleichen Bildes haben sich sehr verschiedene Bedeutungen entwickelt, in denen das Bildbewußtsein ganz verschieden abgestuft und mit sehr verschiedenen Nebenvorstellungen verknüpft ist. Zunächst ist bei τόκος allenthalben der Vorgang wichtiger als das Ergebnis des Vorganges; im ursprünglichen Bereiche ist der Geburtsakt und die Fähigkeit lebendiger Fortpflanzung über Generationen hinweg immer mitgemeint, auch dort, wo der „Wurf" bei Tieren, das Kind beim Menschen der eigentliche Bedeutungskern wird; im übertragenen Gebrauch ist es das Zinsentragen, die in Zins und Zinseszins (τόκος ἐπίτοκος) sich auswirkende Vermehrungskraft des Geldes, die in vielen Wendungen vorherrscht (ἐπὶ τόκῳ, τόκον), und die auch mitklingt, wo das Ergebnis der Zinsen selbst als Summe gemeint scheint. Wieder also ist es der verbale Zug, den Goethe[63]) an der griechischen Sprache im Gegensatz zur lateinischen so stark empfand, der im Bedeutungsbewußtsein lebendig ist und die verbindenden Schemata liefert, durch die eine Bedeutung in eine andere verwandelt und übertragen werden kann.

Die gegenständlichen Vorstellungskorrelate, das junge Lebewesen und das Geld, sind so unähnlich, daß hierauf die Übertragung nicht nur nicht beruht, sondern im Gegenteil τόκος als Gegenstand sich von seiner ursprünglichen Bedeutung völlig losreißen kann; schwerlich hat in der Überzahl der Wendungen, in denen dies Wort gebraucht wurde, jemand an das Bild gedacht; τόκος wird einfach mit der Bedeutung „anwachsender Zins" erfüllt. Nun kann aber das ursprüngliche Bedeutungsbewußtsein jederzeit durch einfache Mittel wieder aufgeweckt werden. Plato holt im Staat, 507a, durch die Zusammenfügung mit ἔκγονος die andere biologische Bedeutung herauf, ohne die finanzielle zu verdrängen. Ganz ähnlich veranlaßt uns „schlecht und recht" die Be-

[63]) Materialien z. Geschichte der Farbenlehre, IV. Abt. Julius Cäsar Scaliger; vgl. Stenzel, Üb. d. Einfluß der griech. Sprache auf die philos. Begriffsbildung, S. 154.

deutung „schlicht" in schlecht zu empfinden oder — bei den meisten Menschen wird es so sein — die Bedeutung des Minderwertigen so weit abzudämpfen, daß sie „recht" nicht stört und zu dem äußeren Gleichklang einen inneren zuläßt; anders Kind und Kegel, wo wohl niemand mehr an die ehelichen und unehelichen Kinder denkt (das letztere bedeutet Kegel), sondern wohl meist den Kegel für eine Andeutung von Hausrat und Mobiliar hält, wenn man überhaupt beide Bestandteile empfindet und Kegel nicht lediglich als klangliches Beiwerk in einer Art Leerform mitspricht zur Bezeichnung der Menge dessen, was mitgenommen wird. Denn es können sehr wohl getrennte Worte (*ἓν διὰ δυοῖν*) und noch mehr solche durch den Klang verschmolzene Verbindungen als eine Bedeutung erlebt werden.

Daß man bei allen diesen Übertragungen auf die Bildkomponente geringeren und auf die dynamische Seite der inneren Bewegungsgestalt den das Bedeutungserlebnis leitenden Hauptwert legt, dafür sind auch Redewendungen ein Beispiel, die ursprünglich ganz anders verstanden wurden, wie auf die Folter spannen, jemanden aufziehen, jemanden schrauben, sich wie gerädert fühlen, das dicke Ende kommt nach, jemandem etwas anhängen (mehr Beispiele bei Güntert, S. 46, in sehr interessantem Zusammenhang). Das sind alles Ausdrücke der Folterpraxis; je nach der Bestimmtheit, die den einzelnen Ausdrücken noch zukommt, wird der Zusammenhang mit dieser Sphäre noch gefühlt. Auf die Folter spannen wird zwar auch in harmloserem Zusammenhange gebraucht, aber nicht so leichtsinnig wie aufziehen, wo jede Vorstellung von dem folternden Strecken an einer Rolle fehlt, so wie auch das dicke Ende schwerlich von jemandem auf die umgekehrte Peitsche beim Auspeitschen bezogen wird. Beim durchs Feuer gehen denkt man kaum noch an das Gottesurteil, sondern faßt diese Wendung in einem wörtlichen allgemeinen Sinne auf und überträgt dann diese Bedeutung auf jede schwierigere Leistung für einen anderen. Diese Ausdrücke, wie die vielen der Turniersprache (eine Lanze einlegen, jemanden ausstechen usw.), des Schützenfestes (den Vogel abschießen, Schwein [im allgemeinen der letzte Preis] haben), sie alle haben einen dynamischen, bestimmten allgemeinen Sinn mit eigentümlich leerem Bildgehalt (Güntert, S. 48). Man hat durch Generationen gehört und vielleicht auch gelesen, wie in bestimmten Fällen man „jemandem die Stange hielt" und weiß den Sinn ganz genau aus den Situationen, aus der Betonung und dem Zusammenhang, in dem diese Wendung einem begegnete; man weiß auch, daß sie uneigentlich gebraucht wird, daß sie eigentlich wohl etwas anderes bedeutet, es genügt aber, den Gesamtsinn zu wissen, so wie man von den noch mehr konzentrierten Wendungen wie behandeln, erfassen, *desiderare*, *ἐπίστασθαι*, *acculer*, *reculer*, die Bedeutung weiß, ohne an Hand, an die Sterne (*de-siderare*), an das Heran-treten, an den Körperteil (*cul*) zu denken, es sei denn, daß die Aufmerksamkeit darauf gelenkt wird.

Alle diese Übertragungen einzelner Worte oder ganzer Redensarten müssen einmal von einem einzelnen Mitglied der Sprachgemeinschaft, so sagt man, erfunden worden sein; so kann man die Erfinder von Schlagworten oft noch feststellen (Güntert S. 50). Doch nicht nur unbekannt ist in der unendlich größeren Mehrzahl solcher Übertragungen der erste, sondern nach dem Grundgesetz sprachlicher Verständigung ist eine Wendung schon nicht mehr der Besitz des Einzelnen, wenn sie leicht und lebhaft verstanden wird; jeder Sprechende ist von der Haltung seines Partners viel abhängiger als er weiß, und so ist die Anonymität des Urhebers im Sprachlichen nicht zufällig, sondern wesensnotwendig. Erst dadurch, daß gewisse glückliche Wendungen nachgesprochen, aufgegriffen werden, gehen sie in den Besitz der Sprache über. Wer sie gebraucht, kann sie mit mehr oder weniger Anschaulichkeit erfüllen, er

kann dazu beitragen, sie in immer neue Situationen zu übertragen und ihre „Wendungs"fähigkeit so bestimmen helfen. Tausende von sprachlichen Bildern mögen versucht und ohne Einfluß wieder vergessen worden sein, einige halten sich kraft einer Auslese, in der mancherlei Zufälle mitspielen mögen. Auch hier zeigt sich die Sprache als Natur durch ihre sinnvolle Verschwendung. Was gebraucht wird, bleibt lebendig. Warum gibt es zu einer bestimmten Periode der griechischen Sprache diese Verben des Schüttens, Gießens, Schlagens? Formale Zufälle mögen mitgewirkt haben, aber der sinnvolle Gebrauch der Sprache gleicht, den Bedürfnissen folgend, den Zufall wieder aus. Die Sprache kann jeden Zufall sinnvoll und alles Sinnvolle zufällig machen und verändern. Sie kann manche Bedeutungsnuancen gut gebrauchen, deshalb befestigen sie sich; manches Überflüssige wird für gelegentliche Notwendigkeiten beibehalten, manches Differenzierte durch Achtlosigkeit verwischt, ursprünglich gleiche Bedeutungen, weil sie einmal da sind, gegenseitig differenziert.

Macht man mit dem Begriff der Wendung ernst, mit der Stufenfolge möglicher Erfüllungen, wie wir es hier energisch versucht haben, so ist es nicht mehr so leicht, die Begriffe der übertragenen Bedeutung, der Metapher, ohne Vereinfachung zulänglich festzulegen. Denn es kommt wie immer in der Sprache auf die Intention des Sprechenden an, ob er sich der Übertragung und des metaphorischen Gebrauches bewußt ist. Zu diesem Phänomen gehört also das Erlebnis der doppelten Bedeutung; es müssen die Bedeutungsintentionen beide da sein. Wir haben in dieser Arbeit sehr oft das Wort „bedeuten" gebraucht, aber immer „gradehin" ohne an *Diut*, Volk, zu denken, an den eigenartigen Tiefsinn, der in Bedeuten liegt. Verständlich, „deutlich" zum Gemeingut des Volkes machen, das ist in der Tat der tiefste Sinn der Sprache; sie be-deutet alle Dinge, indem sie sie zu Gegenständen der Verständigung macht.

Hätte ich an „bedeuten" in diesem ursprünglichen Sinne gedacht, als ich an früheren Stellen das Wort gebrauchte, so wäre es subjektiv für mich eine Metapher gewesen, aber da ich kaum bei einem meiner Leser mit derselben Bedeutungserfüllung rechnen konnte, wäre es ganz gleichgültig gewesen. Vorübergehend ist nun diese Metapher für uns lebendig geworden, aber auf der nächsten Seite spätestens werden wir alle dieses Wort wieder geradehin ohne Nebensinn gebrauchen, in der Form, in die die Sprache nach ihrem Sein alles zwingt, ursprüngliche Metaphern und alle derartigen Übertragungen. Ich kann die „Angst" in der „Angstmetapher" „Hals und Beinbruch!" tatsächlich empfinden, ich kann es aber auch dem Jäger nur als den konventionellen Glückwunsch zurufen. Der „Schwindeleuphemismus" Grönland — das gar nicht „grün" ist — kann völlig verklingen, Bein-kleid einfach als Hose empfunden werden, Honorar als Geld, die Anstalt als Irrenhaus, der „Katzenkopf" des Handwerkers einfach als eine bestimmte Form des Hammers wie die Beißzange als eine solche der Zange.

So ist also die Metapher und die übertragene Bedeutung durch diese bestimmte, doppelte Form des sprachlichen Sinnerlebens zu definieren; es gibt in der Sprache kein Wort, von dem man sagen kann, es ist eine

Metapher schlechthin, nur solche, von denen man mit einer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit sagen kann, daß sie zu diesem bestimmten Modus der Erfüllung disponiert sind. Wer grade eine fremde Sprache lernt, empfindet plötzlich tausend „Bilder" in ihr, aber auch in der eigenen Sprache, die ihm nie zu Bewußtsein kamen. Nur einer hat Macht über unser aller Bedeutungserlebnisse und kann grade die metaphorische Bedeutungserfüllung uns mit sanftem Zwange auferlegen, der Dichter.

VII. STIL. MUTTERSPRACHE UND WELTAUFFASSUNG.

1. DICHTERISCHER STIL.

Lassen wir noch einmal die Sprache Leibnizens in jener Abhandlung, die wir am Anfang des V. Kapitels zitierten, auf uns wirken. Wir lesen kühne Bilder wie das vom Spiegel des Verstandes, vom Hochschwingen der Sprache; umständliche kräftige Fülle: die Sprache ist zur Stärke gekommen, die Kriegszucht aufgerichtet worden, der deutsche Verstand soll obsiegen usw. Wir fühlen eine starke Bildlichkeit, grade nach dem Thema seines ersten von uns angezogenen Gedankens überrascht, bis wir erfahren, daß die rechte Bildlichkeit in den späteren, von uns nicht zitierten, so überaus lesenswerten Teilen des Werkes behandelt wird. Wir empfinden die archaische Strenge und Würde dieser Sprache im Gefühl des geschichtlichen Abstandes; wir können und dürfen sie nicht etwa nachahmen, und doch ist sie in ihrer Art ein Muster, dem auf die unsere nachzueifern wir uns aufgerufen fühlen. Diese Worte „haben Stil". Ist es philosophischer Stil? Ist es der dichterische, den wir an der Prosa Goethes, Mörikes, Stifters, Kellers bewundern? Es mag in der Art der Bedeutungserfüllung manches ähnlich sein, aber in Leibniz ist noch ein aufrufender, zur tätigen Wirkung bestimmender, rednerischer Zug. Wir möchten nicht nur gleichwertig schreiben, sondern auch so reden können, wo es darauf ankommt zu wirken und nicht nur etwas festzustellen.

Wann teilen wir Tatsachen schlicht mit, wann ist unser Sprechen nicht von Wünschen und Gefühlen bestimmt? Wir sahen, daß es die Ausnahme ist im Sprechen der Alltäglichkeit und in der schriftlich geformten Sprache, wenn die gefühls- und willenshafte Seite der Sprache ganz zurücktritt. Höchstens in einer ganz gegenständlich gewordenen Wissenschaft, höchstens in mancher einfachen Mitteilung des Lebens verzichtet man absichtlich auf diese Wirkung; man stellt nur fest. Würde ein Mathematiker, ein Physiker, der seine Formeln und Gleichungen erläutert, irgend etwas von dieser Wirkung erstreben, den wir an dem philosophischen Stile Leibnizens empfinden, dem Stile, den

wir auch bei anderen großen Philosophen, bei großen Historikern wiederfinden[64])?

Jeder Stil hat eine eigene Seinsweise, jede ist nur durch ihre Beziehung zur anderen bestimmbar und wo der eine oder andere Stil ausfällt, sind die übrigen Stile dadurch charakterisiert und ist es die Kulturstufe der Sprachgemeinschaft.

Wir beschreiben zunächst den höchsten, den dichterischen Stil; er eröffnet nach Humboldt „alle Pforten der Empfänglichkeit des Gemüts, die volle Einwirkung des eigentümlichen Stoffes der Sprache aufzunehmen". Der Stoff der Sprache ist die Sinnlichkeit des bedeutenden Klanges, die volle Anschauung des bedeuteten Sinnes; beides wird geformt durch den vereinheitlichenden Akt des sinngebenden Bewußtseins, das den Sinn empfängt von dem Teil gegenständlicher Welt, dem es zugewandt ist. Das heißt, jedes dichterische Mittel dient zunächst dem Zwecke, den Leib des Gedankens, den sinnlichen Teil der Sprache im rechten Verhältnis zu seinem geistigen Teile erleben zu lassen, das Ohr zu öffnen für die Gestalt des Sinnes.

Die Rhythmen verhindern das Absinken des Klanges in die bloße Zeichenhaftigkeit; der Klang muß gehört werden, weil der Rhythmus die Schwere des Klanges geordnet empfinden läßt; nicht etwa als nur sinnlichen, massigen Stoff, sondern bereits geformt in der Gestalt des Rhythmus, die als Gestalt ideell ist, Zusammenhang und Proportion, also Logos im echten griechischen Sinne. Der Vers ist selbst gegliedert durch Zäsur und er als Ganzes gliedert die Strophe. Indem der an sich selbstverständliche ursprüngliche Zusammenfall von Gedanke und Reihe frei verändert wird, lenkt der Vers den Geist auf die Ordnung des Gedankens gerade dadurch, daß er nicht sie einfach in die eigene rhythmische Ordnung aufnimmt, sondern ihr gegenübertritt; der Gedanke, der über den Vers hinausstrebt und erst in der Mitte des nächsten seinen Abschluß findet, wird in seiner Eigenkraft mehr empfunden, seine Harmonie wird gleichsam gespannt über die festen Maße des Rhythmus. Die Betonungsstellen des in sich abwechselnd reich geordneten Verses schaffen Höhepunkte auch des Sinnes; wenn der Sinn sich frei einmal von ihnen emanzipiert, wird seine eigene Mächtigkeit doppelt bewußt:

O könnt ich doch sehnsüchtigster Gewalt / Ins Leben ziehn die einzigste Gestalt!

Eine solche „Synkope" des Verses, wie sie in der Musik häufig sind zur lebendigen Gegenüberstellung von Takt und seiner Durchbrechung, hebt beides hervor, die Ordnung durch die Ausnahme und die Kraft, die zur Ausnahme führt.

Der Stabreim lenkt die Aufmerksamkeit auf den so wichtigen Anlaut, auf die geheime Symbolkraft der Laute, die nun den Gedanken zusammenfügen helfen. Der Endreim hebt die letzten Teile des Wortes hervor und schafft denjenigen Worten, die er bindet, einen besonderen Rang, durch den Klang und durch die bevorzugte Stelle, die der Dichtende als diese nutzen kann, so wie die Enden der nur rhythmischen Verse bevorzugte Stellen schufen und vor allem Ruhepunkte. Denn jeder Einschnitt, jeder „Versus" (Wendung), an dem gleichsam der Pflüger in der nächsten Furche zurückkehrt in die entgegengesetzte Richtung (*βουστροφηδόν*, wie man mit dem Ochsengespann wendet, nannten die Griechen die hin- und herläufige archaische Schrift) schafft Ruhepunkte, Fermaten, an denen der Sinn dem Gedanken nachhängen kann und ihm Freiheit gibt zu seiner Entfaltung.

[64]) Vgl. zum folgenden die Sonderung der verschiedenen Stilarten bei Humboldt, Werke IV, 29ff.

Alles Sprechen verführt zur Eile, zum Hinübergleiten über die Tiefen des Sinnes; so sind alle Mittel dichterischer Formung zugleich äußere Mittel wohltätiger Hemmung und Haltung, wie das Steigrad der Uhr den raschen Ablauf hemmt und „gemessen" macht in schönem Doppelsinn. Seichte Prosa kann man flüchtig überlesen, teilweise überspringen, den Zusammenhang ergänzen; aber geordnete Poesie wird so gelesen, wie es die Gewichte der Verse und Strophen sanft befehlen, oder sie wird überhaupt nicht als dichterisch erlebt. Dichterische Formung erschwert durch diese Hemmung zwar das rasche Durchlaufen, dafür erzeugt sie die verharrende Überschaubarkeit sinnlicher Gestalt. Das Geformte, gleichmäßig Geordnete prägt sich ein, wird dem Gedächtnis zur Bewahrung übergeben — die Mutter der Musen ist Mnemosyne, die Erinnerung.

Die einprägsame, Klang als Klang genießende Langsamkeit, das Aufnehmen und der Anspruch dauernder Bewahrung muß gerechtfertigt sein durch die Gedanken. Auf höherer Stufe muß sich wieder der Einklang zwischen Klang und Sinn ergeben, und dem gesteigerten, lebhaft empfundenen Wort erhöhter Sinn entsprechen. Von dem inhaltlichen Gehalt dichterischer Weisheit kann hier nicht im Vorübergehen gesprochen werden; der Dichter steigert die Möglichkeiten lebendiger Sprache, und so dürfen wir von des Dichters Gedankengebung hier nur die dem Ausdruck zugewandte Seite betrachten. Um auch von innen her Raum und Zeit zu schaffen für die lebhaftere und tiefere Erfüllung der Bedeutungen, sagt der Dichter nicht so gradehin, was er meint; er führt auch den Gedanken auf steileren Wegen. So hebt er, wo er will, jene Kraft der Sprache auf, von der Leibniz ausging, er sorgt dafür, daß das Bild erfüllt werde, aber nicht nur dies, sondern alle die Arten der Erfüllung, die wir neben die rein optisch-anschauliche stellten, die „dynamische" Erfüllung des Fühlens und Strebens legt er uns auf, und so greift er zurück auf die Anfänge der Sprache, auf ihren Ursinn lebendiger Geste und innerlicher Bewegtheit, auf alte Bilder, die längst verblaßt sind; er schafft neue, die den alten gleichwertig und aus demselben Geiste entsprungen sind, der in der Sprache lebendig war und immer wieder aufleben kann. Nicht daß er gelehrte Sprachgeschichte zu treiben brauchte, nein, der echte Dichter wird Kenntnis des alten Sprachgebrauches zwar nicht verschmähen, er wird die alten Dichter seines eignen und fremder Völker kennen lernen, aber er wird nichts nur wiederholen, sondern es aus dem Geiste der Sprache erneuern. Kant nennt das Genie „die angeborene Gemütsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt". Dieser Begriff von Natur wird uns an der Sprache, dem „Vernunftinstinkt" der Völker nach allem Gesagten deutlich sein. So wie die Sprache Natur und Geist zugleich ist, so sucht das Genie, das Sprachgenie des Dichters, sich zu seinem Meinen neuen Klang, zu dem Klang, der es erfüllt, neuen Sinn — nie nur das eine, wenn es ein

wahrer Dichter ist. Drum kann mit mancher Wendung des Dichters die Sprache bald umgehen wie mit ihrem eigenen Gut und vieles, von dem wir gar nicht wissen, daß der Dichter es uns vorgesprochen hat, gebrauchen wir dann als „unsere" Sprache. Nicht hierin allein beruht die echte Volkstümlichkeit eines Dichters, aber auch hier wirkt der Zusammenhang des Dichters mit den schöpferischen Kräften des Sprachgeistes. Wichtiger ist es, daß er im ganzen seines Werkes uns die Möglichkeiten einer Sprache zeigt; denn bevor der Dichter sein Werk getan hatte, wußte niemand, was eine Sprache leistete, also was sie eigentlich war. Der Dichter sorgt dafür, daß seine Wendungen nicht verblassen in ihrem Sinngehalt, und sollte eine in die Sprache des Alltags eingehen, so erkennen wir sie dann kaum wieder, wenn wir sie in ihrem ursprünglichen Zusammenhang im Werke des Dichters sehen.

Denn alle die äußeren Mittel, von denen wir sprachen, setzt der Dichter ein, um eine höchste Erfüllung der Worte zu gewährleisten.

Ein einfaches Beispiel: „Was du ererbt von deinen Vätern hast / Erwirb es wieder, um es zu besitzen."

Die Fügung der Gedanken zwingt unmerklich, sich bei Besitzen mit aller Sinnfülle zu wappnen und in die Freiheit des Dichters, seinen Sinn zu meinen, in eigener Freiheit einzustimmen. Es ist mehr als erben, es ist der Zweck des Erwerbens; es ist ein innigfestes Haben, in dem die eigene Arbeit überraschend gefordert wird, obwohl man ja bereits hat, worum es geht. So zeigt uns dies Wort den tieferen Sinn menschlichen Geschehens über Generationen hinweg und nötigt uns, weit über den unmittelbaren Zweck der Verse hinaus den allgemeinen Gedanken zu überlegen. Wer könnte über diesen Versschluß rasch hinweggehen, wer fühlte nicht den doppelt erfahrenen Zwang, hier innezuhalten und aufzunehmen, was einströmt an Sinn in dieses Wort, aus der Fügung des Ganzen. So kann diese Stelle mancherlei erläutern, was wir theoretisch sagten. Zunächst die Kraft der Pause, die Schwere des letzten, im Ohre haftenden nachklingenden Wortes, das zunächst durch keine weiteren überdeckt wird. Dann die Macht des Verses und der mit ihm zusammengehenden Ordnung der klingenden Silben. „Was du von deinen Vätern ererbt hast, das erwirb wieder, um es zu besitzen" klingt als Prosa im Gegensatz zum Vers beinah sinnlos, so sehr ist die Bereitschaft zu höherer Erfüllung abhängig von der klingenden Sprache, die allerdings so einprägsam ist, daß wir die Prosafassung nicht mehr unbefangen hören können, weil wir sie unwillkürlich als Umschreibung des Verses hören. Schließlich zeigt dieses Beispiel, daß die vom Dichter geforderte Erfüllung nicht in dem Sinne anschaulich ist, auf den man dies Wort gewöhnlich einschränkt. Nicht nur für die Augen, sondern für den ganzen inneren Sinn des Menschen mit seinem Streben nach sicher gegründetem Besitz erfüllt sich hier dies eigentlich armselige Wort „besitzen" mit der dynamischen Anschaulichkeit, wie wir sie oben nannten. Auch braucht der Dichter nicht etwa in der Richtung der Etymologie des Wortes sich zu verlieren. Von Sitzen ist hier nichts übrig geblieben als die Festigkeit, das nicht Verdrängtwerdenkönnen aus innerstem Recht, was aber mindestens ebensosehr auf der Vorsilbe beruht. Diesen inneren Klang hat das Wort hier erhalten, ganz anders als im Munde des Wagnerschen Fafner, wo es neben schlafen steht und den leblosen äußeren Besitz der auf dem Schatz ruhenden massigen Körperlichkeit des sturen Drachens bezeichnet: „Ich lieg und besitz — Laßt mich schlafen!"[64a])

[64a]) Wagner, Siegfried II v. 1301; vgl. Stenzel, Über den Zusammenhang d. Dichterischen und Religiösen b. Plato, Schles. Jahrb. f. Geistes- und Naturwiss. II (1924) (abgedr. Studien z. plat. Dialektik[2]), S. 168, Anm. 1).

So frei und selbstherrlich schalten die Dichter mit dem Sprachgut und so sicher wirkt ihre Formkraft auf unsere Bedeutungserfüllung.

Wie Goethe anderseits ein altes Wort, das längst abgegriffener „Wechselzeddel" geworden ist, in seinem ursprünglichen geschichtlichen Sinne zu neuem Leben erweckt, zeige das Gedicht Antepirrhema:

So schauet mit bescheidenem Blick
Der ewigen Weberin Meisterstück,
Wie ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein hinüber, herüber schießen,
Die Fäden sich begegnend fließen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt!
Das hat sie nicht zusammengebettelt;
Sie hat's von Ewigkeit angezettelt,
Damit der ewige Meistermann
Getrost den Einschlag werfen kann.

Anzetteln wird hier — eine gute Bestätigung für Leibnizens später in der zitierten Abhandlung entwickelte Gedanken — in dem vollen handwerklichen Webersinne von Zettel und Einschlag genommen, den Goethe ebenso wie Plato so liebte. Wir hören so viel vom Weben, daß wir in das verblaßte „Anzetteln" die alte Bedeutung hineinfühlen, und damit wird das ganze Gedicht eine große Metapher, ein rechtes Gleichnis; denn hier sind beide Seiten, der eigentliche und der übertragene Sinn, ebenso klar geschieden wie sie gleichzeitig gegenwärtig sind. Es ist nicht möglich, daß die eine Seite in diesem Gedichte überhört würde. So bewahrt der Dichter den Urvorgang der Übertragung, der in der Sprache einmal wirklich war und sich dann verlor und verlieren mußte, zu zeitloser Dauer.

Der Wunsch des Dichters, die beiden Seiten der Metapher lebendig zu erhalten, ist dort besonders deutlich, wo er die Kühnheit des Bildes absichtlich steigert, so wie es die alten Skalden in ihren Kenningar taten[65]).

„Wenig, sagte man, ließest Du / Landwart, als barst, der Hörder,[66]) / Der Todwunden Hagel (= Pfeile) an den Brünnen / — es bogen sich die Ulmen[67]) — das Herz wanken / als unverborgen, der Wölfin[68]), / damals aus Deiner Hand / des Wehrgehenkes Eisflächen (= Schwerter), zur Fülle (Sättigung[68]) / vollscharf, Harald gellten."

Wenn hier das Schwert mit der Eisfläche verglichen wird, so ist dies ein schönes Beispiel für die teilweise Erfüllung, durch die auf den scharfen zackigen Rand der Eisscholle alle Aufmerksamkeit fällt, und auf den kalten Schrecken, den die Schneide hervorruft, im Sinne jener Urmetapher, die im lat. *horrere*, *rigere* vorliegt (s. o. S. 93). Der Vergleich: der Todwunden Hagel an den Brünnen kann die Bewegungsgestalten erläutern, die wir bei den Verben des Schlagens S. 91 feststellten. Doch vor allem ist hier die Kühnheit und die Paradoxie der Bilder sehr deutlich, wie sie ähnlich Shakespeare zu seinen stärksten Wirkungen benutzt; Antonius in Julius Cäsar:

Over thy wounds now do I prophesy,
(Which, like dumb mouth, do ope their ruby lips
To beg the voice and utterance of my tongue) ....

Etwas später in der Forumsrede:

Show you sweet Caesar's wounds, poor, poor dumb mouths,
And bid them speak for me ....

Die stummen Lippen, *cum tacent clamant* — der Redner mit ihnen in einem Anredeverhältnis: zu ihm reden sie, für sie soll er sprechen; auch hier ist durch die Distanz des Verglichenen starke Lebendigkeit beider Teile gesichert. Ein besonderer Fall liegt

[65]) Nähere Bekanntschaft mit dieser Dichtung verdanke ich der Mitarbeit der Nordisten unter den Teilnehmern eines Seminars über Goethes Anschauung von der Sprache, im besonderen die Übersetzung und Erläuterung dieser Strophen von Eyvindr skaldaspillir Dr. Hans Kuhn.

[66]) Landwart der Hörder (Stamm in Norwegen) = Harald, König von Norwegen; an ihn ist die Strophe gerichtet. [67]) Ulme = Bogen aus Ulmenholz. [68]) Wölfin ist als poss. Gen. zu Fülle gehörig.

in derjenigen religiösen Poesie vor, bei der ein doppelter Sinn für jeden derselben Kultur Angehörenden so selbstverständlich ist, daß die Umdeutung gar nicht erst gefordert zu werden braucht und ungesagt, wirkliches ἄρρητον bleiben kann wie so oft in der orientalischen Poesie.

2. ALLTAGSSPRACHE.

Der Stil der anderen Formen der Rede empfängt sein Maß von den beiden Polen der dichterisch gesteigerten Rede und derjenigen Form, die nur mitteilen will, was ist, in der alles, vom Klang des einzelnen Wortes bis zur rhythmischen Gliederung der Rede (s. o. S. 19), ohne die Rede überhaupt unmöglich ist, sich zum Zeichen des Sinnes macht und als Erscheinung sonst verschwinden will. Wir erinnern an die stilistischen Bemerkungen, die wir an das einfache Beispiel vom schönen Knaben anknüpften (S. 48ff.). Wer „Worte macht", so sagten wir, ist unecht. Wenn bei eines Redners Worten der Hörer fühlt, er redet schön und nicht: er redet gut, er hat recht, laßt uns tun, was er fordert: „nieder mit Brutus", so hat er seinen Zweck verfehlt, er hat sein Fühlen und Wollen nicht angemessen zum Ausdruck bringen und dadurch auf den Hörer übertragen können, er ist nicht so verstanden worden, wie er es wünschte. Darum gibt es keinen absoluten Maßstab für den Stil einer Rede, einer Predigt, eines Vortrages, eines Briefes, eines Gespräches — absolut ist nur der Dichter, weil sein Gebilde als ästhetisches notwendig vollendet und autark ist und alle Horizonte, alle Situationen, die sonst zum Verstehen menschlicher Rede nötig sind, in sich trägt.

Da geformtes Wort auf alles Sprachliche — manchmal sogar über die eigene Sprachgemeinschaft hinaus — vorbildliche Wirkung durch seinen ideellen Klangleib und den in ihm entfalteten Sinn mittelbar und unmittelbar ausübt, so gehört dieser normative Charakter geformter Rede zum Sein von Sprache überhaupt. Denn so wenig das dichterische Wort ein von den Wurzeln allgemeinen sprachlichen Lebens losgelöstes Kunstprodukt ist, ebenso wenig fehlt in irgendeiner sprachlichen Äußerung jeder Bezug auf richtige Norm, auf das Vorbild, an dem sie sich mißt oder doch gemessen werden könnte. Der Begriff des Stiles muß demnach so weit gefaßt werden, daß er schlechthin jedem sprachlichen Gebilde zu oder abgesprochen werden kann, von den höchsten Gebilden bis herab zum kindlichen Geschwätz, das ebenfalls „geziert", nachgeäfft oder „kindlich" im guten Sinne sein kann. Die Bestimmung des Häßlichen, die Benedetto Croce gegeben hat[69]): häßlich ist das vereinzelte „Schöne" an falscher Stelle, kann erläutern, daß die verschiedenen Sphären sprachlicher Rede dauernd durcheinander gehen können, aber getrennt werden müssen. Wer „wie gedruckt" redet, „wie ein Buch", der redet eben nicht gut; wer im Gespräch in den Vortragsstil kommt, erfüllt nicht die stilistische Aufgabe der Situation. Sie kann es erfordern zu schweigen, und da nur der schweigt, der reden könnte, so ist Schweigen zweifellos

[69]) Ästhetik, Abschnitt X.

eine besondere Form der Sprache (Heidegger)[70]). Auch sie kann mißbraucht werden aus den verschiedensten Gründen, der Bequemlichkeit, der Unaufrichtigkeit, des hochmütigen Verzichtens auf Verständigung. In diesem Sinne darf man sagen, daß Rede zu jeder menschlichen Daseinsform gehört und für jede ihren „Stil" haben muß, freilich so, daß man ihn nicht absichtlich als Stilisierung bemerken darf — was zur Definition des Stiles demnach gehört. In der lebendigen Rede des Augenblicks kann der Ton auch die schlichteste Ausdrucksweise über sich hinausheben; in dem Einströmen des ursprünglich gefühlten Impulses in die Worte, die dadurch sagen was der Redende meint und der Hörende versteht, wird das schöpferische Urphänomen der Sprache immer wieder wirksam.

Ausdruckswille und seine Wirkung und Äußerung ist immer aus Situationen heraus und auf Situationen hin gerichtet, die dem Einzelnen nur im Verbande einer Sprachgemeinschaft begegnen können; der Impuls zum Ausdruck, sein Weg und sein Ziel ist bereits mitbestimmt durch den andern und die andern, für welche Sprache immer zugleich da ist genau so wie für den, der gerade am Sprechen ist und — scheinbar — allein sich ausspricht. In dieser Rücksicht auf die andern, die jeden Ausdruckswillen von Anfang an begleitet und leitet, erfährt der Einzelne das Sein der Sprache. Dieses Sein kann ihn als bereits so ausgesprochene fertige Sprache überwältigen und ihn von der Teilnahme an jenem Urphänomen abdrängen, zu dem jeder verpflichtet bleibt; er kann nachsprechen, er verfällt damit dem „Gerede" (Heidegger). Fertige Sprache nachzureden, nicht nur Rücksicht zu nehmen auf die Bedingungen der Verständigung, sondern sich den Sinn unlebendig mitgeben zu lassen das ist in allen Sphären des Stiles möglich.

„Leider bedenkt man nicht, daß man in seiner Muttersprache oft eben so dichtet, als wenn es eine fremde wäre. Dieses ist aber also zu verstehen: wenn eine gewisse Epoche hindurch in einer Sprache viel geschrieben und in derselben von vorzüglichen Talenten der lebendig vorhandene Kreis menschlicher Gefühle und Schicksale durchgearbeitet worden, so ist der Zeitgehalt erschöpft und die Sprache zugleich, so daß nun jedes mäßige Talent sich der vorliegenden Ausdrücke als gegebener Phrasen mit Bequemlichkeit bedienen kann" (Goethe, Deutsche Sprache (1817) Jub.-Ausg. XXXVII, 93).

Demgegenüber kennt gerade die neueste Zeit die Originalität um jeden Preis, den „Narren auf eigne Faust", der sich aus der geschichtlichen Verbundenheit individualistisch herausstellen will, der nur anders sein will und die Muster verschmäht, weil er sie nicht nutzen kann. Von Kindesbeinen an muß jeder Sprechende nachahmen, und diese Nachfolge des Vorbildes hört nie auf; der wahrhaft Selbständige ist seiner Originalität, d. h. der Verbindung mit dem Ursprung der Sinngebung sicher und flüchtet sich nicht weg von dem Vorbild, sondern vertraut darauf, seine Kräfte am Vorbild zu stärken und der Tradition gewachsen zu sein. Die Sorge um deren Bewahrung und die echte Selbständigkeit des Ausdrucks sind dasselbe; denn die Sprache ist nur im steten Werden, das sich in den sprachlichen Akten aller Mitglieder der Sprachgemeinschaft unaufhörlich vollzieht. „Die Muttersprache zugleich reinigen und bereichern, ist das Geschäft der besten Köpfe; Reinigung ohne Bereicherung erweist sich öfters geistlos;

[70]) Sein und Zeit, S. 164.

denn es ist nichts bequemer, als von dem Inhalt absehen und auf den Ausdruck passen. Der geistreiche Mensch knetet seinen Wortstoff ohne sich zu bekümmern, aus was für Elementen er bestehe; der geistlose hat gut rein sprechen, da er nichts zu sagen hat. Wie sollte er fühlen, welches kümmerliche Surrogat er an der Stelle eines bedeutenden Wortes gelten läßt, da ihm jenes Wort nie lebendig war, weil er nichts dabei dachte. Es gibt gar viele Arten von Reinigung und Bereicherung, die eigentlich alle zusammengreifen müssen, wenn die Sprache lebendig wachsen soll. Poesie und leidenschaftliche Rede sind die einzigen Quellen, aus denen dieses Leben hervordringt; und sollten sie in ihrer Heftigkeit auch etwas Bergschutt mitführen — er setzt sich zu Boden und die reine Welle fließt darüber her" (Goethe, l. c. S. 95).

Unsere ganze Betrachtung hatte das Ziel, die Sprache einer nationalen Sprachgemeinschaft als eine Einheit zu betrachten. Es war unser Hauptanliegen, hierbei den lebendigen Klang, den Ton, also die leibliche Seite der Sprache in ihrer ganzen Wichtigkeit für den innersten Sinn alles Sprachlichen herauszuarbeiten. Da der Klang bis in die tiefste Sphäre der Sprache sich als das mächtigste und zarteste Werkzeug der sonst unfaßbaren Tönung der Rede darbietet, ist er auf allen Stufen auch das nicht weiter abzuleitende Kriterium der Echtheit der Rede; eine Volkserziehung, die diese Seite der Sprache lebendig zur Anschauung und Klarheit bringt, kann großer Wirkung sicher sein. Im flüchtigen Wort verrät der Ton die Seele des Menschen, am einfachsten Wort am sichersten. Der wirkenden Rede, dem geschriebenen Wort den richtigen Ton zu geben ist die Aufgabe, die jeder von selbst sich stellt, weil im Ton die recht gemeinte und gedachte Sache zu uns spricht.

3. SPRACHE UND ERKENNTNIS.

Das so unmittelbar durch die Sprache vernehmliche Denken wirkt in einer doppelten Richtung, material und formal, auf den menschlichen Geist. Wie die Sprache das einzelne Ich mit den anderen zum festgehaltenen „Wir" verbindet, so verknüpft sie es nun zunächst auch mit der gegenständlichen Welt. Die materiale Ordnung der Wirklichkeit, der naturhaften und der geistigen, wird von jeder Sprache anders aufgenommen — das haben wir an vielen Beispielen gesehen. Aber hinter allen Verschiedenheiten der Weltsicht tut sich eine merkwürdige Gemeinsamkeit auf. Gewiß kein Wort einer Sprache kann genau in das einer andern übersetzt werden, auch die einfachsten dinglichen Vorstellungen werden in verschiedener Weise gesehen und beleuchtet, abgeteilt und verbunden, gefühlt und angesprochen, und dieser Anruf tönt demnach auch wieder wie ein Echo von den Gegenständen zu denjenigen zurück, die in Sprachgemeinschaft mit den so Anrufenden stehen. Und doch wäre es nicht möglich, diesen unvergleichbaren inneren Klang jedes Wortes zu empfinden, wenn nicht für diese Unvergleichbarkeit ein fester Maßstab an dem bestünde, was als „dasselbe" verschieden empfunden wird. Darauf beruht wieder die Tatsache, daß, wie unzulänglich auch immer, doch jede Sprache auf jede andere abbildbar ist, daß man

alles — schlecht und recht — doch immerhin übersetzen kann. Jedem, der eine fremde Sprache lernt, enthüllen sich erst am Gegensatz, d. h. aber am Maßstab des Gemeinsamen, alle die besonderen Sichten der Muttersprache, die man als selbstverständliche Künderin der Welt vom ersten stammelnden Laut des Kindes bis zur letzten Stunde hinzunehmen gewohnt ist. Für den naiv Gläubigen ist die Sprache die Mittlerin zwischen innen und außen, zwischen dem Bewußtsein und den Gegenständen, für den Wissenden, Vergleichenden wird sie es nicht minder, nur empfindet er diese Besonderheit mit größerer Kraft; er sieht, daß seine Welt, in die er hineingewachsen ist, wirklich seine eigene eigentümliche, seiner Sprachgemeinschaft eingeborne ist[71]), und er wird sie recht festhalten können als die Welt seines Volkes und wird neben ihr die Welt der anderen Sprachen erfahren, wenn sie sich ihm stückweise erschließt; er wird dadurch eine neue Seele bekommen, wie Goethe es ausdrückt, aber, wie hier hinzugefügt sei, die alte unverlierbare mütterliche Seele seiner Sprache nur noch mächtiger vernehmen.

Wer die ganze Macht der Sprache empfinden kann, wird nicht so leicht durch sie zu den Sachen selbst dringen zu können sich vermessen. Der Kantische Gegensatz der Dinge an sich und der Erscheinungen, in denen allein sie uns gegeben sind, taucht hier in neuer Form auf: die Sprache stellt uns die Erscheinungen immer zunächst in einer bestimmten Sicht dar, und wir mögen uns stellen wie wir wollen, wir können sie nicht anders als in dieser bestimmten durch die Bezeichnung geleiteten Sicht uns oder andern zur Gegebenheit bringen[72]). Deshalb streben seit den Zeiten Leibnizens immer erfolgreicher die exakten Wissenschaften, Mathematik und ihr weithin folgend die Physik, zu ihrer eignen Formelsprache hin, dadurch Zeugnis ablegend für die ungemeine Wichtigkeit der Bezeichnung. Die andern Naturwissenschaften „beschreiben" ihre Gegenstände in einer bestimmten, oft zwischensprachlichen (lateinisch-griechischen) Terminologie. Alle Geisteswissenschaften, besonders die Philosophie, soweit sie nicht der Mathematik und den Naturwissenschaften folgen kann, kämpfen den schweren Kampf um eine eindeutige Terminologie[73]); sie können auf die Mittel der geformten Rede, wie wir oben sahen, nicht verzichten und unterstehen damit der Macht der Sprache, wie wir sie eben umrissen. Je mehr sie sich dieses Umstandes

[71]) Vgl. Leo Weisgerber, Die Zusammenhänge zwischen Muttersprache, Denken und Handeln, Zeitschr. f. deutsche Bildung VI, 1930, S. 57—72 u. 113—126; Muttersprache und Geistesbildung, Göttingen 1929.

[72]) Vgl. F. C. S. Schiller, Is the distinction between moral rightness and wrongness ultimate? VII. Internat. Kongreß f. Philosophie Oxford 1930.

[73]) Kant, Der einzig mögliche Beweisgrund z. einer Demonstration d. Daseins Gottes S. 4; Unters. üb. d. Deutlichkeit d. Grundsätze d. natürl. Theologie u. d. Moral, 2. Betracht. Anf.; Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie u. phänomenolog. Philos. Halle 1913, S. 6.

bewußt sind, desto eher werden sie zu der ihnen möglichen Objektivität gelangen und Täuschungen entgehen.

Im fruchtbaren Kampf mit der Sprache haben sich auch die formalen logischen Mittel der Erkenntnis ausgebildet; Aristoteles hat zuerst die sprachlichen Gebilde scharf von den parallelen logischen Gebilden geschieden, die Wortbedeutungen vom definierten Begriff, den sprachlichen Satz vom Urteil, die durch zusammenhängende Rede zustandekommende Überredung von der auf schlüssigen Syllogismen beruhenden objektiven, auf Wahrheit gerichteten Überzeugung. Während das Wort gerade durch seine Wendungsfähigkeit, seine Mehrdeutigkeit, die nur in bestimmten Zusammenhängen eindeutig eingeschränkt ist, Sprache ermöglicht, stellt der Begriff dieses Fließen der Bedeutung durch die Definition, „Abgrenzung" fest. Wie wir sahen, spiegelt das Verhältnis Wort zu Satz das von Begriff zu Urteil wieder. Der Unterschied zwischen Satz und Urteil ist der, daß der Satz etwas bedeutet und einen Sinn durch seine grammatisch richtige Fügung einheitlich zum Ausdruck bringt als echten oder unechten Ausdruck eines Meinens, das Urteil dagegen einen gegenständlichen Gehalt nach seiner Geltung als wahr oder falsch ausspricht (Arist. Hermen. C 4). Der Aufweis oder der Beweis der Wahrheit vollzieht sich in zusammenhängenden Urteilen, die in einem syllogistisch ausdrückbaren Argumentationszusammenhang stehen. Der Zusammenhang der Rede kann von ganz anderen Sinnmomenten getragen werden, von gefühlsmäßigem, willensmäßigem, gewohnheitsmäßigem Vorstellen (Arist. Rhet.; Begriff des Enthymems, des uneigentlichen Schlusses). Erst durch seine Funktion in Urteil und Schluß — wir sahen es oben S. 75ff. — ist der Begriff endgültig festgestellt. Wie das Wort erst im Zusammenhang der Rede seine Bestimmtheit erhält, so der Begriff im „System" der Urteile und Schlüsse. Alle drei Organe des wissenschaftlichen Denkens und Aussprechens, Begriff, Urteil, Schluß, weisen aufeinander und bestimmen sich gegenseitig; so verwandeln sie einen variablen Sinnzusammenhang mit allen seinen Teilbeständen in den einer bestimmten „Methode"[74]). Hierbei muß jede Wissenschaft in der Tat bestrebt sein, „die eigentümliche Wirkung der Sprache als eines selbständigen Stoffes zu vertilgen" (Humboldt), das heißt die freie bewegliche Sinnerfüllung aus bestimmter Situation heraus, die das Wesen der Sprache ist, abzustellen und gegenständliche Wahrheit festzustellen; es wird auf die gefühlsmäßig emotionale Erfüllung der Bedeutung weithin verzichtet zugunsten der vorstellungsmäßig-gegenständlichen, die ihrerseits in keiner Rede ganz fehlen kann.

4. SPRACHE ALS ÜBERGANG UND GRENZE.

Wie die Sprache ihrer eigenen Natur nach in der Wissenschaft „vertilgt" werden soll, so ist es ihre eigentliche Daseinsform, immer im Übergange zum Untergang zu stehen — außer in der geformten Sprache. Deshalb ist ihre Seinsweise so schwer zu beschreiben; deshalb ist jeder, der sich um dieses Sein bemüht, immer in der Gefahr, es zu über- oder zu unterschätzen. Sprache ist immer um eines andern willen da, sie setzt ihre Macht immer für etwas anderes ein, für den Gedanken in der Mitteilung, von der Wissenschaft bis herab zur konventionellen Meldung, für das Gefühl in der Kundgabe der Innerlichkeit, für das Wollen im Befehl, der ratenden bestimmenden Rede. Keiner von diesen Gehalten ist ohne Sprache faßbar und übermittelbar, jeder wird durch sie erst wirklich; Sprache ist Mittel, Mitte zwischen dem, was noch nicht sie ist,

[74]) S. Stenzel, Sinn, Bedeutg., Begr., S. 201.

aber sie werden kann, und was dann sofort sie nicht mehr sein will. In jedem Falle kommt der Geist in die Versuchung zu wollen, daß es „auf die Worte nicht eigentlich ankommt", da doch etwas anderes immer durch sie gemeint wird. Aber geduldig steht sie immer bereit wieder zu dienen; denn sie wird sofort wieder gebraucht, wenn man sie übersprungen zu haben glaubt: selbst der seine Formelsprache gebrauchende Mathematiker kommt nur durch schlichte menschliche Worte in diese seine Sprache hinein und muß zu seinen Formeln etwas „dazu sagen" oder doch wenigstens voraussetzen, daß man sich einiges in menschlicher Rede ergänze. So ist es mit allem, was die Sprache uns gibt; wir möchten es frei machen von ihr, ohne daß es uns je gelänge. Es ist wie mit dem Licht; wir denken, daß es das Grün der Bäume, die bunte Farbe der Blumen doch an sich gibt, die Gestalten und alles was gesehen wird. So läßt sich natürlich alles, was mit Sprache gemeint werden kann, in Gedanken vom Ausdruck loslösen — dazu befähigt uns ja grade die Sprache. Und so denken wir — mit Recht — die Erkenntnis hätte nichts zu tun mit ihrem „zufälligen" Ausdruck, das Gefühl ist tiefer als Worte usw.

Ebenso geht es uns mit der Sprache im ganzen. Man sagt: überschätze die Sprache nicht in ihrer Bedeutung für eine Nation; ein Volk wird durch sein geschichtliches Schicksal, durch Glück und Unglück, durch gemeinsame Erinnerung und gemeinsame Hoffnung, durch Wollen und Handeln zur Nation. Aber alles dies ist durch Sprache nur wirklich für ein Volk, durch seine Sprache wird seine Geschichte in „Mythos" (= Wort!), „Sage" erst zu seinem Besitz, den es durch Pflege seiner Sprache immer wieder erwerben muß; mit dem Verfall der Sprache geht der geistige Verfall eines Volkes zusammen; wer will die Wechselwirkung, die hier besteht, auflösen in ein einfaches Kausalverhältnis und sagen, daß die Sprache hier nur folgt? Niemand wird leugnen, daß hier die große Erziehung wurzelt, durch die ein Volk zu sich selbst kommt so wie die Erziehung des Einzelnen im Erwerb der Sprache besteht und durch die Teilnahme an dem Sprachgut der Muttersprache immer sich erneuert. Die Sprache kann nach allem Gesagten füglich als die große Mutter alles Geistigen bezeichnet werden, die ihre Kinder hegt und pflegt, aus sich zur Freiheit entläßt und ihnen immer wieder hilft, sobald sie ihrer bedürfen.

Um die Sprache als das zu erkennen, als mütterlichen Naturgrund des Menschenseins und doch schon Geistiges geworden, muß man sie freilich als das Leibliches und Geistiges umfassende Phänomen erleben. Deshalb muß mit allem Nachdruck auf diejenige Seite der Sprache immer wieder hingewiesen werden, die sich so leicht verbirgt, auf die leibliche. Wir stehen heute überall im Zeichen einer Wiedergeburt des Leibes und seiner lebenspendenden Kraft. Sie auf die Quellen des Geistes befruchtend hinzulenken, Leib und Leiblichkeit nicht zum Widersacher

von Geist und Seele werden zu lassen, ist die große Aufgabe der Gegenwart und der Zukunft. Hier muß die Ursprungsstätte des Geistes und des Seelischen aus dem Leiblichen, die Sprache als Muttersprache in jenem doppelten hohen Sinne gepflegt werden, die Pflicht zu dieser rechten Pflege immer wieder neu begründet und erläutert werden.

Seit mehreren Jahrzehnten tritt die Frage nach dem Verhältnis von Seele und Leib als philosophisches Problem zurück, weil im Phänomen des leiblichen Ausdrucks seelisch-geistigen Gehaltes die Einheit von Leib und Seele, das gegenseitig aufeinander Angewiesen-Sein aus einem Problem in ein Postulat verwandelt ist. Alle Bildung des Körpers hat den Zweck, ihn zum Ausdruck von etwas anderem Geistigen zu machen, im ästhetischen und ethischen Sinne. Aller Ausdruck will etwas sagen, auf seine Weise, und er steht deshalb im Wettbewerb mit der Sprache, und es ist immer Gefahr, daß die unmittelbare Kraft leiblichen Ausdrucks in Sport und Wettkampf, Tanz und Gebärde die Ausdruckskraft einer unleiblich gewordenen Sprache überflügelt und das Verhältnis eines Volkes zu seiner Sprache nicht so fördert, wie es möglich wäre. Nur wenn die Sprache sich auf ihre Leiblichkeit allenthalben besinnt, gewinnt sie wie ein Antäus die Kraft wieder, mit den anderen stärkeren aber stummeren Ausdruckssphären in den Wettbewerb zu treten, in dem sie sich ihren Rang erkämpfen kann. Erst wenn sie das Band, das sie an die Urelemente der Gebärde und Geste, des strömenden bewegten Atems, des Rhythmus und Klanges bindet, nicht abschneidet, sondern es festhält in allem was sie tut und leistet, kann sie den Rang beanspruchen, der ihr unter allen Ausdrucksmitteln zukommt, an der höchsten gefährdeten Grenze zu stehen, an der Leibliches Seele und Geist wird und dieser unmittelbar sich in die Wirklichkeit hineinstellt und so erst für menschliche Endlichkeit wahr und faßbar wird.

Nach beiden Richtungen muß dies, richtig bedacht, die wichtigsten Folgen haben. Da der Gedanke, sofern er ausgedrückt ist, für seine Gliederung sofort mit Leiblichem in engste Verbindung tritt, so gerät er notwendig in Gegensatz zu sich selbst. Wir knüpfen an die frühesten Anfänge der Logoslehre an, deren wir zuerst gedacht haben. Das absolute Eine ist die merkwürdige, immer wieder in Logik und Mystik, im entfalteten und im sich selbst verhüllenden Logos, sich einstellende Idee, in der der Geist über sich und seine leibgebundene Endlichkeit hinaus will, zurück zu seinem nicht mehr „auseinandersetzbaren" Ursprung (Plotin, vgl. Met. d. Altert., dieses Handbuches Abt. I, S. 192ff.). Dieses Eine ist ein Grenzbegriff, in dem jeder Widerspruch zwischen Vielheit und Einheit, zwischen Ausdehnung und Denken, damit auch zwischen Körperlichem und Unkörperlichem aufgehoben ist. Die Widersprüche brechen sofort auf, sobald diese Einheit sich in der dem menschlichen Denken allein begreiflichen Weise entfaltet und als bezeichnete, auf Ausdruck bezogene und repräsentierte Mannigfaltigkeit sich in der

oben geschilderten „Reflexion" dem Bewußtsein darstellt — die Sprache ist der reflektierende „Spiegel des Verstandes" mit Leibniz' Worten. Das Bewußtsein kennt den Grenzbegriff der Einheit, und alter philosophischer Mythos kennt den Begriff des einheitlichen Urwortes, aus dem sich die Fülle der Worte wie aus einer Knospe entwickelt. Wir sahen, wie im Urphänomen des Sprechens die Einheit des Bewußtseins die Vielheit gliedert, wie grade die sinnliche anschauliche Seite die Vielheit schafft und zugleich wieder überschaubar macht im gestalteten Klange. So ist die Sprache als Mittleres Widerspruch und dessen Überwindung zugleich, und es lohnte sich, alle „Dialektik" einmal ausdrücklich auf diesen Grundgedanken von der Doppelnatur des Wortes zurückzuführen und die Leiblichkeit des Wortes, die unentrinnbare Bindung des Logos an die noch so sublimierte Sinnlichkeit des bedeutenden Klanges als Grundlage des „konkreten Geistes" zu erweisen[75]); denn ihr bleibt der Geist noch im „Absehen" vom sinnlich konkreten Sprachvorgang verhaftet wie der Springende im Absprung durch die Widerstandskraft des Sprungbrettes sich von ihm erhebt.

Auch nach der leiblichen Seite führt die Doppelnatur der Sprache zu manchen sehr wichtigen Problemen. Zunächst ist die Sprache ein ausgezeichnetes Beispiel von „Einübung" und der dadurch bewirkten höheren Unbewußtheit bzw. Überbewußtheit. Einübung ist nur denkbar auf dem Grunde des Organismus, also der Leiblichkeit, ebenso jedes Behalten, folglich auch das sich Darbieten des eingeübten Behaltenen, unbewußt Gewußten und Gekonnten, sich nun einstellenden „Passenden" zu bewußter, sinngeleiteter und sinngerichteter Auswahl. Dies zeigt die enge Verwebung der leiblichen und geistigen Kräfte des Menschen. Gewiß ist die Einübung etwa eines Instrumentenspielers, jeder kunstmäßigen Fertigkeit, des Gehens und seiner sportlichen Analoga bereits physiologisch und sinngerichtet zugleich. Man geht wohin, ergreift etwas Bestimmtes in einem sinnvollen Situationszusammenhang. Aber bei der Sprache ist die Aufgipfelung ins — scheinbar — rein Geistige so viel größer, daß es erst mannigfaltiger Überlegungen bedarf, um sich dieser Leibgebundenheit zu versichern. Den vollen Einblick in die physiologische Grundlage gewähren erst die pathologischen Ausfallserscheinungen, die wir hier übergehen müssen. Aber schon die Atmungsformen können die zentrale physiologische Koppelung des ganzen Sprechvorganges zeigen.

Dies hat für manche linguistischen Probleme eine große Bedeutung und macht auch sie von der andern Seite her „dialektisch", z. B. für das Problem der „Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze". Ist der sprechende Mensch ihnen willenlos unterworfen? Warum setzen „naturgesetzlich" wirkende Lautverschiebungen ein, verbreiten sich, machen plötzlich an einer Sprachgrenze innerhalb des Volkes halt? Wirken außer den Gesetzen, die sich aus veränderter Anspannung des ganzen Sprechapparates mit seinen naturgegebenen Bedingungen und Funktionsweisen ergeben, noch psychologische Gesetze der Nachahmung, des Gleichheitstriebes mit? Gibt es da wieder Gegenkräfte, die — an sich ausnahmslos einsetzend — auf andere treffen und sich ausgleichen, wie die Komponenten mechanischer Kräfte zu einer Resultante führen? Sind es allenthalben Völkermischungen, die diese Prozesse auslösen (s. u.)? Greifen die kulturellen Erscheinungen, die sich in der Bildung einer Literatur- und Hochsprache auswirken, entscheidend auch in diese Vorgänge ein? Diese Fragen können hier nur aufgeworfen werden.

[75]) J. Hessing, Versuch einer Einleitung zur philos. Sprachlehre, Logos XIX (1930), Seite 1. Schmidt-Rohr, Mutter-Sprache, Jena 1933.

Je mehr der Sprechende sich auf den Sinn seiner Sprache richtet, desto mehr kann die Funktion der Organe ins ganz Unbewußte zurücksinken und dann jenen Gesetzen unterliegen[76]). Wenn wir die Richtung des Geistes auf den gemeinten Sinn als Ausfluß der Freiheit ansehen, wird also diese Freiheit gerade die Unterordnung unter die Gesetze befördern. Aber jederzeit kann der Zusammenhang von Sinn und Klang dies wieder durchkreuzen und Worte von ähnlichem Sinn zu ähnlicher Form bringen gegen die sonst zu erwartenden Lautgesetze. Im allgemeinen wird aber der Sprechende beides beachten, ihm wird Sinn und Klang eins sein und einer Freiheit und einem Gesetz unterstehen, und das bewirkt den merkwürdigen, unaufhebbaren und unauflösbaren Einschuß von Willkür lebendiger Sprache, die auch jede von außen gegebene Konvention, jede Festsetzung, jede Festlegung einer Hoch- und Schriftsprache immer wieder durchbricht. Es gibt zweifellos Lautgesetze einer nationalen Sprache, die überraschenderweise in ganz anderen Sprachen wiederkehren, wie die von Güntert l. s. S. 120 bemerkten Analoga zur germanischen Lautverschiebung bei andern Völkern, zu deren Erklärung er das so ungemein wichtige Phänomen der Sprachenmischung in Anspruch nimmt. Man glaubt experimentell feststellen zu können, daß gewisse elementare Klanggestalten von dem Ohre des Deutschen mit demselben Bedeutungsgehalt erfüllt werden wie z. B. von dem eines afrikanischen Negerstammes, daß man also die Bedeutung der Worte solcher Sprachen, ohne sie zu kennen, einigermaßen eingrenzend erraten kann. Es mag eine solche allgemeine Lautsymbolik geben, wie ja auch syntaktische Formen bei aller ungemeinen Verschiedenheit der Art und Weise ihres Ausdruckes durch alle Sprachen durchgehen (s. o.). Aber es werden immer nur wenige übernationale einfache Klanggebärden sein, die sich eine verwandte Symbolik schaffen. Dieüberwiegende Mehrzahl der Formen und Klänge wird jede Sprache für sich ausbilden.

Das unerschöpfliche Spiel zwischen Klang und Bedeutung formt das Ohr jeder Nation nach den geheimnisvollen Gesetzen der Vererbung und Gewöhnung, die das Gemeinsame mannigfach überwachsen und umbilden. Leibliche Eigentümlichkeiten der Organe und ihres Gebrauches, der Haltung des Leibes bei der Atmung, vielleicht auf dem Klima, auf ursprünglichen Tätigkeiten beruhende Eigentümlichkeiten bilden den Klangsinn jeder Nation aus, der der Muttersprache ihre Vertrautheit gibt und der auch dem Zufälligen, wie wir sahen, Sinn geben kann. Dann bildet sich die große Selbstverständlichkeit der Verbindung zwischen Klang und Bedeutung, die das Wesen der eigenen lebendigen Sprache ist, deren Grundlagen unsere Darstellung zu geben unternahm. Dann bekommt die Muttersprache einen unter allen anderen kenntlichen Ton, eine beredte Melodie, die grade dann am tiefsten rührt, wenn man die Worte noch gar nicht verstanden hat und nur hört: es ist Deine Sprache, die da tönt, gleichsam das Urwort, das durch alle Besonderung hindurchgeht, der geformte Aushauch, der leiblich-geistige Lebensodem der Heimat.

Man kann fremde Sprache aufs höchste bewundern, man kann in Sprachen, die man nie gehört hat, weil ihr sinnlicher Leib längst tot ist, eine vermittelte Leiblichkeit hineinhören — wer, der das alte tote

[76]) Die sogenannte Stylometrie, die man z. B. für die Chronologie der Schriften Platos ausgearbeitet und an Goethe erprobt hat, setzt einen völlig gesetzmäßigen, dem stilistischen Willen des Sprechenden entzogenen Wandel sprachlicher Gewohnheiten voraus.

Griechisch ordentlich kann, glaubt nicht aus den Worten Homers, Äschylus', Platos einen charakteristischen Ton herauszuhören, obwohl er vielleicht keinen Laut richtig, d. h. so, wie es die Griechen taten, spricht und hört, sondern nur ein ideales Klangbild zu dem Sinn, der sich ihm erschlossen hat, hinzuhört aus seiner eignen Sprachleiblichkeit heraus. Man kann und wird die andern Sprachen achten, man kann vielleicht in mehrere Sprachen hineinwachsen, wenn einen der lebendige Klang der Sprache umgibt und bis in die Tiefen der eignen Sinngebung eindringt. Aber man bekommt mit der neuen Sprache nur dann eine „neue Seele", wenn man ein neues leibliches Organ zugleich empfängt für den großen durchgehenden Klang der anderen Sprache. Doch die unendlich größere Zahl der Menschen hat nur eine Muttersprache. Sie bindet ein Volk zusammen zu einem Leibe und einer Seele, oder sie sollte es tun, denn sie könnte es. Da man rein Geistiges bewundern, aber so wenig wie ein rein Physisches lieben kann, so liegen hier allezeit unendliche Aufgaben für jeden Einzelnen und für alle Völker, in deren jedem auf besondere Weise „das Wort Fleisch ward", *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο.*

GESELLSCHAFTSPHILOSOPHIE

MIT EINEM ANHANGE
ÜBER DIE PHILOSOPHISCHEN VORAUSSETZUNGEN DER WIRTSCHAFTSWISSENSCHAFTEN

VON

OTHMAR SPANN.

WILHELM ANDREAE

GEWIDMET

Metaphysik ist der Anfang, Gesellschaftsphilosophie die Vollendung der Philosophie. Die Entwicklung der Lehrbegriffe einer Gesellschaftsphilosophie kann daher nicht bei sich selbst beginnen, sie kann nur von den höchsten philosophischen Lehrbegriffen aus erfolgen. Da sich nun die vorliegende „Gesellschaftsphilosophie" in ihrer Anlage dem Rahmen eines „Handbuches" anzupassen hatte, das die verschiedenen Teile der Philosophie verschiedenen Verfassern anvertraut, war es nicht möglich, die zu entwickelnden Lehrbegriffe, an die ihnen vorgehenden anzuknüpfen. Daher mußte der hier zu errichtende Begriffsbau mit Voraussetzungen arbeiten, die nicht im eigenen Zusammenhange begründet werden konnten. Wenn auch für diese Voraussetzungen auf andere Werke des Verfassers zu verweisen ist, so ändert das nichts daran, daß die hier entwickelten Lehrstücke nicht als Ganzes aufgefaßt werden können.

Zuviel würden darum diejenigen von der vorliegenden Grundlegung — um eine vollständige Ausführung konnte es sich von Anbeginn nicht handeln — erwarten, die eine Entwicklung der Lehre aus den letzten Gründen verlangen. Gleichsam zum Ersatz dafür trachteten wir aber, rasch die innigste Verbindung mit den zergliedernden Wissenschaften, der heute sogenannten Gesellschaftslehre oder Soziologie und den gesellschaftlichen Einzelwissenschaften, herzustellen. Soll die echte Philosophie in der heutigen Zeit mit Erfolg hervortreten und wirken, so muß sie beweisen, daß sie die Verfahren der Wissenschaften, obenan der Geisteswissenschaften, zu bestimmen vermag. Diesen Beweis glauben wir in den folgenden Blättern erbracht zu haben, indem wir nicht nur die Fragen und Denkaufgaben des gesellschaftswissenschaftlichen Verfahrens, sondern auch die Hauptergebnisse erörterten, die die philosophischen Grundentscheidungen für die zergliedernde Untersuchung der Gesellschaftswissenschaften zur Folge haben. Durchaus von solcher wesenhafter, nicht äußerlich bleibender Verbindung mit der zergliedernden Gesellschaftslehre wird die Stellung der Gesellschaftsphilosophie heute abhängen. Die idealistische Gesellschaftsphilosophie vermag dieses Ziel zu erreichen, die empiristische muß es verfehlen. Denn wer das Innere hat, versteht auch das Äußere, wer nur das Äußere hat, wie die Empiristen, vermag ins Innere nie vorzudringen. Darum vermag wohl die idealistische Philosophie die Wirklichkeit zu meistern, niemals aber die positivistische und empiristische. Zum Beweise dürfen wir vor anderm unsere „Vorranglehre" (s. unten

S. 74—117 u. 3. Hauptstück, Abschnitt VI) anführen, die fähig ist, das verborgenste Gefüge der Gesellschaft zu enthüllen und in die Tiefen der Geschichte hinabzuleuchten. Ihr haben die naturalistischen Richtungen nichts Ähnliches entgegenzusetzen.

Dagegen werden andere wieder zu wenig oder nichts von der Gesellschaftsphilosophie erwarten. Im Grunde leugnen ja die heute herrschenden Schulen Bestehen und Möglichkeit einer eigenen Gesellschaftsphilosophie. Im Wesen des philosophischen Empirismus läge eine solche Leugnung allerdings nicht notwendig. Aber die meisten heutigen Empiristen sind zu „Positivisten" herabgesunken. Diese Könige der Flachheit glauben, daß sie keine Gesellschaftsphilosophie brauchen, weil sie schlechthin von den „Tatsachen", von der reinen „Erfahrung" ausgehen könnten. Sie wissen nicht, daß es sich in der Gesellschaft um Geist handelt und darum hier das bloße Augenmaß, das äußere Netzhautbild, nicht ausreicht, sondern der geistige Sinngehalt hinzukommen muß. Denn „Gesellschaft" besteht eben darin, daß Geist an Geist wird, daß der Geist erst im Sehen eines andern Geistes sich selbst sieht. Und eben darin besteht der Hinweis auf eine philosophische Geisteslehre — die schon Gesellschaftsphilosophie ist. Würden Empiristen und Positivisten ihre Geistesblindheit ahnen, sie würden verstehen, warum sie ewig zur schalen Äußerlichkeit verurteilt bleiben. — Ähnlich wie mit den Positivisten steht es auch mit der logistischen Wortphilosophie der anderen heutigen Schulen. Für sie alle gibt es im systematischen Sinne keine eigene Gesellschaftsphilosophie, da sie sich in Erkenntnistheorie und deren Ableitungen erschöpfen. Von hier aus gelangen sie zwar noch zum Begriffe des „Wertes"; die Wirklichkeit und der Vorrang der Gemeinschaft aber, auf denen Fragen und Denkaufgaben aller nicht-empiristischen Gesellschaftsphilosophie beruhen, sind ihnen unerreichbar.

Darum steht die idealistische Gesellschaftsphilosophie vereinsamt da. Aber echte Wissenschaft kann nimmer ruhen, bis sie ihre philosophische Grundlage erreicht, echte Philosophie nimmer, bis sie das geistige Leben der Menschen erklärt hat, bis sie Gesellschaftsphilosophie geworden ist.

Wien, zu Ostern 1928.

OTHMAR SPANN.

EINLEITUNG.

Jede Philosophie ist genötigt, das Gemeinschaftsleben der Menschen auf seinen Grund zurückzuführen und wird damit zur Gesellschaftsphilosophie, mag sie diese Lehre nun — nach dem jeweiligen Kernstücke — „Moralphilosophie“ oder „Staatsphilosophie“ oder „Rechtsphilosophie“ oder „Geschichtsphilosophie“ oder „Anthropologie“ nennen. Selbst die empiristischen Begriffsgebäude der Hume und Locke und der Sophisten können nicht umhin, dieser inneren Notwendigkeit zu folgen und das Rechts-, Staats-, Sitten- und Wirtschaftsleben der Menschheit in den Kreis ihrer philosophischen Lehrbegriffe zu ziehen.

Andererseits sind gerade die letzten beiden Menschenalter mit ihrem heißen Drange nach strenger Wissenschaft bestrebt, keine Gesellschaftsphilosophie anzuerkennen, sondern bei den erfahrungsmäßigen Gesellschaftswissenschaften, nämlich der Gesellschaftslehre (Soziologie), Staatswissenschaft, Rechtswissenschaft, Wirtschaftswissenschaft, Völkerkunde, Statistik, Religionsgeschichte, Kunstgeschichte, Kulturgeschichte usw., zu bleiben. Ist das möglich? Wir müssen es verneinen. Denn alles gesellschaftswissenschaftliche, alles staatswissenschaftliche, rechtswissenschaftliche, geschichtswissenschaftliche und sogar wirtschaftswissenschaftliche Denken, möge es noch sosehr auf reiner Zergliederung der Tatsachen beruhen, führt, wie sich zeigen wird, notwendig zu philosophischen Folgerungen. Und diese Folgerungen hinwider erweisen sich als die geheimen philosophischen Voraussetzungen jener scheinbar „rein erfahrungsmäßig“ betriebenen Einzelwissenschaften. — Und andererseits ergeben sich, wie natürlich, jene Gedanken, die vom gesellschafts- und wirtschafts-wissenschaftlichen Standpunkte aus als philosophische Folgerungen erscheinen, auch aus rein philosophischen Zusammenhängen wieder. Auch von da aus erscheinen sie als die philosophischen Voraussetzungen des angeblich „voraussetzungslosen“ weil „rein erfahrungsmäßigen“ gesellschafts- und wirtschaftswissenschaftlichen Denkens.

Es gibt kein gesellschafts- und wirtschaftswissenschaftliches Denken, das nicht zu philosophischen Folgerungen führte; und darum auch umgekehrt keines, das nicht, unvermittelt oder vermittelt, unter philosophischen Voraussetzungen stünde. Wo Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaft, dort ist auch Gesellschaftsphilosophie. Die Gesellschaftsphilosophie ist zuletzt auch für jene unausweichlich, die sie als strenge „Fachleute“ gerne ablehnen möchten, und die es bei der bloßen Tatsachenforschung, der

bloßen „Induktion“, bewenden lassen möchten. Es gibt aber keine bloße „Tatsachenforschung“, weder in der allgemeinen Gesellschaftslehre (Soziologie), noch in der Staatslehre, Rechtslehre, Wirtschaftslehre, noch in einer andern gesellschaftlichen Einzelwissenschaft. Denn die „Tatsachen“ der Gesellschaft und Wirtschaft — z. B. „Staat“ oder „Recht“, „Volkstum“ oder „Wettbewerb“ oder „Fortschritt“ — sind keine Kieselsteine zum Greifen, keine sinnlichen Dinge zum Messen und Wägen, keine bloßen Netzhautbilder; nur durch Verstandestaten entstehen sie, nur durch nachschaffende Verstandestaten sind sie darum auch festzustellen, d. h. aber nur durch Theorie! Und daß theoretisches Denken in den Geisteswissenschaften überall seine philosophischen Voraussetzungen hat, ist unwidersprechlich.

Ohne Sozialphilosophie, sei sie nun bewußt oder unbewußt, Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaft zu treiben, ist ebenso unmöglich wie der Schatten ohne die Sonne. Die Philosophie ist die Sonne, die gesellschaftlichen Einzelwissenschaften sind der Schatten.

Die Zeit jener materialistischen Enge, welche philosophische Erörterungen in den Gesellschaftswissenschaften verbietet, ist glücklicherweise, wie in allen Geisteswissenschaften, so auch hier im Schwinden begriffen. Auf die philosophischen Wurzeln alles gesellschafts- und wirtschaftswissenschaftlichen Denkens planvoll zurückzugehen, fühlt sich das jüngere Geschlecht unserer Gelehrten immer mächtiger hingedrängt. Die Ansicht, daß eine zergliedernde Tatsachenwissenschaft über Gesellschaft und Wirtschaft ohne Philosophie, daß „reine Induktion“, „reine Empirie“ für sich allein möglich wäre, gehört auch sonst nur einer Übergangszeit an. Sie war nicht die Überzeugung des entschiedenen, naiv-selbstsicheren Empirismus und Naturalismus der Aufklärung oder der nachhegelischen Zeit, welcher die materialistische Philosophie offen als die Grundlage echter Empirie, reiner Induktion pries; sie ist nur die Überzeugung des schon schwankenden und an sich selbst zweifelnden Empirismus der letzten Jahrzehnte, — einer Zeit, in der der Empirismus wieder zum Untergange reif ist. Je mutiger, entschlossener der echte metaphysische Idealismus und der religiöse Gedanke sich heute wieder erheben, um so nötiger wird auch die Besinnung auf die philosophischen Grundlagen aller Wissenschaften, ganz besonders aber der Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaften.

ERSTER TEIL.

DIE VORBEREITENDEN GRUNDBEGRIFFE: INDIVIDUALISMUS, UNIVERSALISMUS, ABGESCHIEDENHEIT.

Die gesellschaftlichen Tatsachen, sagten wir, liegen nicht wie Kieselsteine zum Greifen vor uns ausgebreitet. Sie müssen durch unsere eigene Geistestat erst nachgeschaffen werden. Durch dieses Nachschaffen erst werden sie ihrem Sinne nach erfahrbar.

Es gibt nun zwei grundsätzliche Arten, die gesellschaftlichen Erscheinungen in ihrer letzten Wurzel, ihrer innersten Art nachschaffend aufzufassen und zu bestimmen: die individualistische oder atomistische und die universalistische oder ganzheitliche. Ohne einer dieser Arten des Auffassens der gesellschaftlichen Erscheinungen zu folgen, gibt es keine Tatsachenfeststellung und keine Forschung in den Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaften.

Der Verfasser hat den Unterschied beider Auffassungsweisen in einer Reihe von Schriften ausführlich entwickelt. Gleichwohl muß das Allerwesentlichste hier wiederholt werden, wenn auch für eine genauere Ausführung und Begründung auf jene Schriften zu verweisen ist.[1])

Die Erkenntnis, daß es sich bei den Begriffen „Individualismus" und „Universalismus", gesellschaftliche Einzelheitslehre und Ganzheitslehre, um die letzten grundsätzlichen Auffassungsweisen und Erklärungen aller gesellschaftlichen Erscheinungen, daher auch der staatlichen, rechtlichen, wirtschaftlichen usw. handelt, ist heute weder in der allgemeinen Gesellschaftslehre (Soziologie) noch in den gesellschaftlichen Einzelwissenschaften lebendig. Sie wird sogar immer wieder bestritten[2]!) Aber warum? Lediglich aus dem Grunde, weil fast alle Schulen und Verfasser auf individualistischem Standpunkte stehen — aber ohne sich dessen klar bewußt zu sein.

[1]) Vgl.: Gesellschaftslehre, 2. Aufl., Leipzig 1923, insbes. S. 51 ff. und 85 ff.; Fundament der Volkswirtschaftslehre, 3. Aufl., Jena 1923; Tote und lebendige Wissenschaft, 2. Aufl., Jena 1925; Der wahre Staat, 2. Aufl., Leipzig 1923; Kategorienlehre, Jena 1924; Der Schöpfungsgang des Geistes, Jena 1928; ferner die Aufsätze „Universalismus" und „Soziologie" Handwörterbuches der Staatswissenschaften, 4. Aufl., Jena 1926 u. 1928. Weiteres Schrifttum s. unten S. 15.

[2]) Für die Auseinandersetzung mit der heutigen Gesellschaftslehre verweise ich auf meine Abhandlung: „Ein Wort an meine Gegner auf dem Wiener Soziologentage". Kölner Vierteljahrshefte f. Soziologie. VI. Jahrg., 4. Heft, Verl. Duncker & Humblot, München 1927.

Wie sehr in Wahrheit alle großen Fragen der Gesellschaftslehre, Staatslehre, Rechtslehre, Volkswirtschaftslehre, Völkerkunde, Statistik, Geschichte zuletzt von der individualistischen oder universalistischen Grundeinstellung der Untersuchung abhängig sind, zeigt ein Blick auf die entscheidenden, auf die systemtragenden Begriffe jeder Gesellschaftswissenschaft. Auf die systemtragenden Begriffe kommt es aber allein an, nicht auf nachträgliche Milderungen und Mischungen. Wenn z. B. in einer Staatslehre der Begriff der Volkssouveränität eingeführt wird, wenn die Bildung des Staatswillens, wenn die Bildung des Rechtes als Summierung des Willens Einzelner aufgefaßt wird, dann wird der Staat individualistisch erklärt; wenn der Vertrag als Übereinstimmung des Willens der Einzelnen aufgefaßt wird, wird er individualistisch erklärt (universalistisch ist er die Unterwerfung unter ein Gemeinsames, Höheres). Überall ferner, wo das Recht als „heteronom", die Moral als „autonom" erscheint, wird die Gesellschaft individualistisch erklärt. Denn nun ist das autarke Individuum nur in sich selbst moralisch, die Gesellschaft bloß ein äußerer Zwang, äußeres Vertragsgebilde, das darum mit äußeren, mit „heteronomen" Geboten an den Einzelnen herantritt. — Ebenso deutlich zeigt sich die individualistische und universalistische Grundauffassung in den Hauptfragen der Volkswirtschaftslehre: ob der „Verkehr" der Einzelnen (das Zusammentreffen der Wirtschafter auf dem Markte) als die Grunderscheinung aller Wirtschaft angesehen wird oder die Ausgliederung des Ganzen der Wirtschaft in den Gliederbau der Leistungen; ob ferner „freier Wettbewerb" oder „organisierte Wirtschaft" als das der Wirtschaft Wesensgemäße betrachtet wird; ob Freihandel oder Schutzzoll; ob Selbsthilfe des Individuums oder Sozialpolitik; ob metallistische oder nicht-metallistische Gelderklärung; ob Wert und Preis aus individueller Wertschätzung oder aus dem Gliederbaue der Wirtschaft zu erklären sind und dem Wesen der wirtschaftlichen Vorgänge entsprechen — alle diese und viele andere Entscheidungen hängen durchaus von der individualistischen oder universalistischen Einstellung der Untersuchung ab. Eben weil die Untersuchung der Tatsachen, bevor sie noch beginnt, schon individualistisch oder universalistisch eingestellt ist, sind Individualismus und Universalismus überall ihre unentbehrliche Voraussetzung. Ja die „Tatsachen" selbst kommen durch die individualistische Grundauffassung erst in ihrer letzten Bestimmtheit zur Erscheinung. Daher ist von grundlegender Bedeutung, daß man zuerst die Fragestellung „Individualismus — Universalismus" genau verstehe.

1. Die Fragestellung.

Wenn die Frage nach dem Wesen der Gesellschaft richtig gestellt wird, bleiben nur zwei grundsätzliche Möglichkeiten: Ist „Gesellschaft" eine bloße Ansammlung von Erscheinungen, die alle in den einzelnen, für sich

selbst gedachten Menschen ihren letzten Ursprung haben; oder ist sie eine eigene, eine überindividuelle Wirklichkeit? Mit anderen Worten: Was ist das logisch Erste, der Einzelne oder die Gesellschaft, der Teil oder das Ganze? Ein Drittes, ein Mittleres ist ausgeschlossen.

Demgemäß kann der Begriff der „Gesellschaft" (der auch „Wirtschaft", „Volkswirtschaft" in sich schließt) nur gefaßt werden: entweder erstens nach der Art einer Ansammlung, z. B. eines Sandhaufens oder eines Mechanismus, in dem jeder Einzelteil ein selbständiges, in sich beruhendes Dasein führt und wo alle diese Teile bloß durch eine von außen kommende Kraft, d. h. mechanisch, zur Wirkung gelangen; oder zweitens nach der Art einer selbständigen Ganzheit, z. B. eines Organismus, in welchem die Teile nur verhältnismäßig selbständig sind und als Glieder, d. h. als Verrichtungsträger, ihr Dasein führen, in welchem sie zwar Eigenleben haben, aber zuletzt doch nur aus der Lebenskraft des Ganzen sich ernähren.

Der Begriff des „Organismus" darf aber in diesem Falle nicht wieder als bloßer Inbegriff chemisch-physikalischer Vorgänge, nicht als „Maschine" gefaßt werden; er muß als ein Übermechanisches — z. B. vitalistisch — gefaßt werden. Erst in diesem Falle ist „organisch" gleich „universalistisch" und „ganzheitlich"; im anderen Falle gleitet das Denken wieder ins Mechanische und Atomistische hinab.

Die erste Ansicht, wonach die Einzelnen (die Teile, die Individuen) das Erstwesentliche, der alleinige Grund der Gesellschaft sind, wonach die Gesellschaft nur aus Individuen besteht, in deren Dasein sie sich erschöpft, ist der Individualismus. Die letztere Ansicht, wonach der Zusammenhang der Einzelnen im Gesellschaftsganzen oder genauer gesagt: die Ganzheit der Gesellschaft das Erstwesentliche (Primäre) ist, diese Ganzheit auch den Grund der Gesellschaft bildet und hierauf die gesamte soziale Erscheinungswelt beruht, ist der Universalismus, der im weitesten Sinne, obwohl ungenau, „Kollektivismus" oder auch „organische Auffassung" oder „Transpersonalismus" genannt wird.

2. Der Individualismus.

Die individualistische Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung geht von den einzelnen Menschen als in sich selbst bestimmten Wesenheiten aus. Sie sind ihr autarke Einzelne; die Handlungen zur Begründung der Gesellschaft, des Staates, der Wirtschaft sind ihr autarke Einzelhandlungen. Die Gesellschaft ist dann eine Vielheit, eine Summierung Einzelner, gleich einem Sandhaufen; der Staat die Summe des Willens der Staatsbürger, die Kirche Summe des Willens der Gläubigen, die Volkswirtschaft Summe des Willens der Wirtschafter, genauer gesagt: das Zusammentreffen der einzelnen, in sich selbst durch Eigennutz bestimmten Wirtschaftshandlungen, wodurch der Markt oder Verkehr (als Zusammentreffen der Einzelnen gedacht) zum Grundschema der Wirtschaft wird.

Hier gilt überall: der Einzelne ist vor der Gesellschaft, der Bürger vor dem Staate, der Gläubige vor der Kirche, der Einzelwirtschafter vor der Volkswirtschaft — der Teil ist vor dem Ganzen.

Diese Auffassung, die man auch atomistisch nennen kann, verlangt von sich aus keine Voraussetzungen für die selbstbestimmten Einzelnen. Was in sich selbst bestimmt ist und in sich selbst beruht, bedarf keiner höheren seinsbegründenden Macht, keines Über-Dir. Es ist daher auch die weitere Möglichkeit frei, kein metaphysisches Über-Dir (Überindividuelles) anzuerkennen, d. h. es ist die Möglichkeit des Atheismus gegeben; ohne metaphysisches Über-Dir ist bereits der Empirismus (Naturalismus, Positivismus), mit diesem sodann auch der Relativismus gegeben.

Man hat, wie erwähnt, zu bestreiten versucht, daß die individualistischen Lehrgebäude die geistige Autarkie oder Selbstbestimmtheit des Einzelnen wirklich lehren. Dem ist zu entgegnen, daß sie wohl meistens nicht den Mut der Folgerichtigkeit haben (namentlich heute, während z. B. die Naturrechtler der Aufklärungszeit und Stirner folgerichtig waren); daß es aber auf die entscheidenden, die systemtragenden Begriffe in einem Lehrgebäude ankommt. Wenn in diesen systemtragenden Begriffen — wir führten als Beispiele „Vertrag", „Volkssouveränität", „Heteronomie des Rechtes", wirtschaftlicher „Verkehr" u. a. an (s. S. 8) — das Individuum als unabhängig vom Ganzen aufgefaßt wird, d. h. aber: als geistig autark, als sich aus sich selbst bestimmend, als das Prius der Gesellschaft, des Staates, der Wirtschaft behandelt wird: dann ist die Untersuchung individualistischer Natur. Zugegeben, daß dies unbewußt geschieht — denn klar bewußt ist ein solcher Fehler schwer denkbar — so ändert das nichts am Begriffsgehalt der Lehrgebäude, die auf solche Weise entstehen.

Wir müssen daher auf diesen entscheidenden Punkt immer wieder zurückkommen. Es bleibt dabei, daß für jeden Individualismus die Gesellschaft grundsätzlich nur eine reine Summationserscheinung, eine Zusammen-Setzung, Zusammen-Stellung oder Anhäufung von schon vorher fertig und für sich daseiend gedachten Teilen (gleich einem Steinhaufen) ist. Daraus ergibt sich dann, daß die tragenden Begriffe des Systems aus der verengten Blickrichtung auf den Einzelnen entstehen und die Zusammenhänge übersehen. Die Wesentlichkeit und eigene Würde des Zusammenhanges der Einzelnen wird geleugnet und muß systemgemäß geleugnet werden. Denn eine „Ganzheit", eine „Gesellschaft" als ein Eigenes, Selbständiges gibt es dort nicht, wo sich alles aus dem Einzelnen herleitet. „Summe", „Haufen" besteht nur aus den Bestandteilen und ist für sich selbst nichts.

Daher ist der konstitutive Grundsatz dieser Gesellschaftsauffassung theoretisch wie politisch die Freiheit. Die Freiheit ist das Baugesetz der Gesellschaft und das Lebensgesetz des Einzelnen nach individualistischer Auffassung. Denn wenn der Einzelne auf sich beruht und der Zu-

sammenhang der Einzelnen in der „Gesellschaft" wesenlos ist, kann nur die Freiheit seine Entwicklung fördern, Einschränkung der Freiheit muß sie hemmen. Das geistige Insichberuhen der Einzelnen (geistige Autarkie oder Selbstbestimmtheit) schließt ihre Freiheit als Forderung in sich.

Der individualistische Gedanke erscheint in drei Hauptformen durchgeführt: im Anarchismus, welcher z. B. in dem Stirnerischen Grundsatze: „Mir geht nichts über mich" folgerichtig die feste Ordnung des Zusammenlebens und daher den Staat verneint[1]); im Macchiavellismus (Machtlehre) und in der Vertragstheorie (Naturrechtslehre). Dem Macchiavellismus erscheinen Gesellschaft und Staat als Herrschaftsverhältnisse der Menschen schlechthin, er erklärt sie als Sieg des Stärkeren über den Schwächeren. Es ist nur folgerichtig, daß dieses rein individualistisch gedachte Verhältnis auch mit unmoralischen Mitteln aufrechterhalten werden darf. „Jeder, der es darauf anlegt", heißt es im „Fürsten" von Macchiavelli (deutsch bei Reclam), „in allen Dingen moralisch gut zu handeln, muß unter einem Haufen, der sich daran nicht kehrt, zugrunde gehen; daher muß ein Fürst, der sich behaupten will, sich auch darauf verstehen, nach Gelegenheit schlecht zu handeln."

Die praktisch wichtigste individualistische Gesellschaftslehre ist die Vertragstheorie oder das neuere Naturrecht. In ihrer reinsten Form leitet sie den Staat aus dem Krieg aller gegen alle (*bellum omnium contra omnes*) und der „Furcht aller vor allen" ab, welche beide im menschlichen Urzustande herrschen (nach dem Engländer Hobbes). Um diesem Kriege ein Ende zu machen, treten die Menschen zu einem Staate zusammen, indem sie in einem Vertrage (dem Urvertrage) ihre eigene Herrschaftsgewalt an eine Zentralstelle übertragen und so Ordnung, Recht und Gesetz schaffen. Durch diesen Urvertrag sind Gesellschaft und Staat in ihrem Wesen als bloßer Verein gekennzeichnet. Ob dieser Vorgang der Abschließung des Urvertrages als geschichtliches Ereignis oder, wie andere Naturrechtler wollen, nur als logische Möglichkeit aufzufassen sei, ist dabei unwesentlich. Wesentlich ist lediglich der Begriff des Staates und der Gesellschaft als einer bloßen Schutz- und Sicherheitsorganisation, welche den Grundsatz der persönlichen Freiheit und der inneren Autarkie ihrer Mitglieder zu wahren hat, entsprechend dem bloßen Summationsbegriffe von Gesellschaft, dem bloßen nothaften, utilitarischen Ursprunge des ganzen gesellschaftlich-staatlichen Gebildes.

In der Volkswirtschaftslehre stellen die Lehren von Quesnay, Rousseau, Smith, Ricardo und ihren Schulen, ferner der ganze wirtschaftspolitische Liberalismus und die Freihandelsrichtung, endlich auch die österreichische, anglikanische und romanische Grenznutzenschule bloße Formen und Abarten der naturrechtlich-individualistischen Staats-, Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung dar[2]).

[1]) Stirner, Der Einzige und sein Eigentum. (Reclam S. 424 ff.).

[2]) S. unten „Anhang üb. die philosoph. Voraussetzungen d. Volkswirtschaftslehre".

3. Der Universalismus.

Ganz anders gestalten sich die Antworten des Universalismus auf die eben behandelten Fragen. Der Universalismus ist indessen nicht die gerade Umkehrung des Individualismus — der größte Fehler, der heute in der Regel bei Beurteilung des Gegenstandes gemacht wird! Wenn der Individualismus jene Ansicht von Gesellschaft und Staat ist, welche den Einzelnen über das Ganze stellt, so ist der Universalismus nicht umgekehrt eine Theorie, die schlechthin das Ganze über den Einzelnen stellte und damit den Einzelnen für nichtig erklärte. Nur manche schlechten, äußersten Formen des Universalismus gehen so weit, grundsätzlich aber behält der Einzelne auch für das universalistische Denken seinen unverlierbaren inneren Wert und auch seine sittliche Selbstbestimmung. Was ist nun unter diesen Umständen der Universalismus?

Eine so einfache Auseinanderlegung der Grundgedanken und Abarten wie beim Individualismus ist für die universalistischen Theorien nicht möglich, da ihre Probleme weit schwieriger und verschlungener sind. In dieser kurzen Darlegung muß ich mich daher mit Folgendem begnügen. Das Wesentlichste des Universalismus ist, daß er den einzelnen Menschen in seiner Geistigkeit nicht als in sich selbst beruhend und selbstbestimmt auffaßt, sondern gliedhaft; und das heißt: daß er in der geistigen Gegenseitigkeit der Individuen untereinander das eigentlich schöpferische, belebende Prinzip der Einzelnen erkennt. Glied weist auf Ganzes! Die „Gesellschaft" ist Ganzheit, ist daher eine eigene Realität. Die Realität der „Gesellschaft" liegt demnach nicht in der Summierung der Einzelnen (wie beim Individualismus), und somit überhaupt nicht eigentlich im Einzelnen als solchem, sondern sie liegt in jener eigenartigen Daseinsweise des menschlichen Geistes, die in dessen geistiger Gegenseitigkeit und wesenhafter Verbundenheit mit dem anderen Geiste, mit dem anderen Menschen, gegeben ist: in der Gemeinschaft.

Daß diese Verbundenheit, daß jedes Verhältnis von Mensch zu Mensch ein geistig-schöpferisches, ein moralisch wesentliches sei, und somit der Einzelne, für sich betrachtet, überhaupt nicht existiert, daher auch als geistige Existenz nicht autark, die Gesellschaft als solche nicht mehr ein bloßes Aggregat individueller Punkte, sondern vielmehr die ihnen Leben gebende Ganzheit sei — das ist der grundlegende und methodologisch entscheidende Gedanke des Universalismus. Der Individualismus geht von dem Begriffe des absoluten Einzelnen aus, d. h. des Menschen als einer geistigen Potenz, die in sich beruht, die wesentlich auf sich gestellt ist (geistige Autarkie) und die eine gesellschaftliche Verbindung, z. B. im Urvertrage, nur des äußeren Nutzens halber eingeht. Der Universalismus geht von dem Begriffe der Gesellschaft als einer geistigen Ganzheit aus, deren geistige Glieder (Organe) bloß die Einzelnen

sind. Indem nun nach universalistischer Ansicht Kern und Angelpunkt des menschlichen Zusammenlebens in der geistigen Gemeinschaft oder „Gezweiung" (infolge der Gegenseitigkeit mindestens zweier) liegt, wird das Wachsen und Werden, das die Menschen aneinander erfahren, eine eigene, eine selbständige Erscheinung, und zwar die Urerscheinung der Gesellschaft. Die gegenseitige Anfeuerung und Auferweckung, die wechselseitige Entwicklung aneinander, welche weit über mechanisch-nützliche Vereinshilfe hinausgeht, wird zum schaffenden Prinzip des Einzelnen, zum geistig-moralischen Geburtshelfer. Die Gesellschaft ist damit das schöpferische Prinzip des individuellen Lebens, die geistige Lebensform des Einzelnen.

Von der geistigen Gemeinschaft oder Gezweiung ist das gemeinsame Handeln zu unterscheiden, das wir „Genossenschaft" nennen[1].)

Nach der individualistischen Auffassung ist der Mensch innerlich selbständig und autark, nach der universalistischen wird er überhaupt erst in und durch Gemeinschaft; er ist vor Eingehen in diese nur eine bloße Möglichkeit, erst in geistiger Gemeinschaft bringt er seine Individualität und seine sittliche Wesenheit zur Entfaltung. Der Universalismus faßt die einzelnen Menschen in der Gesellschaft, die Handlungen in der Wirtschaft als Glieder einer Ganzheit auf. Der Einzelne wird nur in Gezweiung. Damit sind beide Gezweiten Glieder des Ganzen; die Wirtschaftshandlung ist Leistung, damit ist sie Glied im Gliederbau der Leistungen. Weder der Mensch noch die Handlung braucht aber darum ihre innere Freiheit und Selbständigkeit zu verlieren, denn dem Gliede kommt ein Eigenleben zu (gliedhafte *vita propria*) und das Ganze kann ohne die Glieder nicht erscheinen.

Für den Universalismus ist überall das Ganze vor dem Teile und über dem Teile. Denn der Begriff „Teil" oder „Glied" weist auf ein Höheres hin, auf ein gesellschaftliches Überindividuelles; diesem entspricht ein metaphysisches Überindividuelles. Wo ein metaphysisches Überindividuelles ist, ist Idealismus.

Gesellschaft in solcher eigener Wesenheit und Würde ist nicht mehr bloße Summation, bloße Häufung, bloßer Sicherheitsverband; sondern innere Gegenseitigkeit und Verantwortlichkeit kennzeichnen ihre Aufgabe: Der Staat wird aus einer Noteinrichtung (die er individualistisch ist) zu einer sittlichen Ganzheit und zu einer Erziehungsanstalt, mit demselben Ziel und Lebensgesetze, das auch dem geistig-moralischen Werden der Einzelnen zugrunde liegt, dem Guten.

Das Wesen und Baugesetz der Gesellschaft ist daher nicht wie beim Individualismus die Freiheit, sondern die Gerechtigkeit, und zwar die objektive, nach Aristoteles sog. austeilende Gerechtigkeit. Die „austeilende Gerechtigkeit" sagt, daß der Einzelne als Organ des Ganzen ausgebildet werden soll. Ihr tritt die Gerechtigkeit, die der Einzelne von

[1]) Weiteres darüber siehe unten S. 94 f. u. 91 ff.

seinem Standpunkte aus fordert, zur Seite, die man „empfangende Gerechtigkeit“ nennen kann. Sie bedeutet, daß der Einzelne in der ihm zukommenden, d. h. seine wertvollen Fähigkeiten ausbildenden Weise Glied sein soll. Darum wurde der Grundsatz der Gerechtigkeit von altersher mit den Worten ausgedrückt: „Jedem das Seine“ — im objektiven wie im subjektiven Sinne, austeilend und empfangend.

Als die wichtigsten Formen universalistischer Auffassung kann man folgende bezeichnen:

1. Die Theokratie;
2. die ständische oder körperschaftliche Auffassung;
3. hiermit sehr verwandt ist die Auffassung des Staates als eines Organismus, die grundsätzlich richtig ist, aber insofern fehl geht, als sie mit physiologischen „Analogien“ Ernst macht;
4. die Sozialreform, welche in die gegenwärtige, individualistische Wirtschaftsordnung durch organisatorische Maßnahmen zugunsten der benachteiligten Klassen universalistische Bindungen einfügen will;
5. ähnlich in geistig-kultureller Hinsicht der völkische Gedanke (Nationalismus) und das Genossenschaftswesen.

Die vollkommenste Auffassung des Universalismus ist sowohl in staatlicher wie wirtschaftlicher Hinsicht die körperschaftliche, im weitesten Sinne des Wortes auch „ständische“ genannt.

Als eine durchaus unorganische Mischform dagegen ist der Sozialismus zu betrachten, vor allem in seiner marxistischen Form, welche mehr die Gemeinsamkeit des wirtschaftlichen Handelns als die geistige Seite im Auge hat und infolgedessen eine materialistische und mechanistische Entartung des Universalismus darstellt (Gleichheit[1])!)

Der Universalismus ist so alt wie das menschliche Denken. Die indische und chinesische Gesellschaftsphilosophie sind davon erfüllt (die Upanischaden, Laotse, Kungfutse). Platon und Aristoteles verteidigen ihn gegen die individualistischen Angriffe der Sophisten. Die mittelalterliche Scholastik vertritt eine durchaus universalistische Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung (Thomas von Aquino). Mit der Renaissance, dem Naturrecht, mit Quesnay, Smith, Ricardo, Say, Senior, J. St. Mill bricht der Individualismus herein. Dagegen vertreten Adam Müller, Görres, Baader, die gesamten Romantiker, Thünen, List, Carey, teilweise auch die geschichtliche Schule (Roscher, Schmoller) wieder den universalistischen Standpunkt, den der Verfasser dieses Aufsatzes neuerdings methodisch (im „Fundament“), lehrgeschichtlich (in seinen „Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre“), soziologisch (in der „Gesellschaftslehre“) und politisch (im „Wahren Staat“) zu begründen versuchte. (Nähere Angaben siehe oben S. 7).

4. Die Abgeschiedenheitslehre.

Den beiden Auffassungen vom Wesen der menschlichen Gemeinschaft, Individualismus und Universalismus, kann in bedingtem Sinne noch eine dritte hinzugefügt werden: die Abgeschiedenheit.

Es handelt sich hier um keine vollständige menschliche Gemeinschaftsidee, weil sich Staat und Gesellschaft nicht nach ihr konstituieren könnten. Sie stellt sich aber als der Gesellschaftsbegriff aller Mystik dar und

[1]) Näheres dar. in meinem Buche: Der wahre Staat, 2. Aufl. 1923, S. 58 ff.

hat nicht nur eine gewisse allgemein theoretische, sondern auch historische Geltung. Abgeschiedenheit ist jener Zustand, welchen der fromme Einsiedler oder der vom Getriebe der Welt innerlich zurückgezogene Mensch verwirklicht, indem er nur in Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen, dem er sich hingibt, zu leben trachtet, die Gemeinsamkeit mit Menschen und den Aufgaben ihres Lebens aber der Gottesgemeinschaft unterordnet. In der Abgeschiedenheit wird jenes Göttliche, das in der Menschengemeinschaft und in der Welt waltet, unvermittelt aufgesucht, ohne den Weg über andere menschliche Seelen, ohne den Weg über die Dinge zu gehen. So bildet sich ein Verhältnis zur Welt, welches das wahre Leben nicht im Zusammenhang mit den irdischen Dingen, noch im Ineinandersein von Geist und Geist, sondern im unmittelbaren Aufsuchen und mystischen Spüren Gottes sieht.

Während der Individualismus die innere Selbständigkeit des Einzelnen in absoluter Weise zur Geltung bringt, während der Universalismus die Gesellschaftlichkeit des Einzelnen, seine auf Gemeinschaft gestellte Natur zur Grundlage nimmt, ist es in der Abgeschiedenheit das ins Große und zur Alleinherrschaft gesteigerte kosmische Gemeinschafts- und Abhängigkeitsgefühl des Menschen, die Gottesgemeinschaft, welche den Begriff des Lebens gestaltet. Abgeschiedenheit bestimmt die Gezweiung, daher gilt dem Begriffe nach (nicht der Zeitfolge nach): Abgeschiedenheit ist vor Gezweiung. Der Zeitfolge nach geht die Gezweiung insoferne voran, als nur der in Gezweiung ausgebildete Mensch den Zustand der Abgeschiedenheit erlangt.

1. Klassiker und Quellenschriften: Die Hauptwerke der individualistischen Klassiker Quesnay, Smith, Ricardo, J. B. Say, J. St. Mill s. unten im Anhange über Volkswirtschaftslehre. Die wichtigsten Werke sind: Ricardos Grundsätze der Volkswirtschaftslehre und J. St. Mills „Grundsätze", beide deutsch bei G. Fischer, Jena, in der Sammlung „Sozialwissenschaftliche Meister" herausg. von Waentig.

Die Hauptwerke der universalistischen Klassiker in der vom Verfasser herausgegebenen Sammlung „Herdflamme", Gustav Fischer, Jena; die wichtigsten sind: Adam Müller, Elemente der Staatskunst, 1809, neu herausg. von Baxa; Adam Müller, Ausgewählte Abhandlungen, herausg. von Baxa; Thomas v. Aquinos ausgewählte staatswissenschaftliche Schriften übersetzt und herausg. von Schreyvogl; Platon, Briefe; Platon, Staat, griech. u. deutsch von W. Andreae; Fr. List, Kleinere Schriften, herausg. von Lenz; Schellings sozialphilosophische Schriften, herausg. von M. Schröter; Baaders sozialphil. Schriften, herausg. von Sauter; Hegels Schriften zur Gesellschaftsphilosophie hrsg. v. A. Baeumler; Fichtes Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, hrsg. von Hans Riehl. — Aristoteles, Politik, griech. u. deutsch von Susemihl 1879; deutsch von Rolfes, 2. Aufl. Lpz. 1922 (Engelmann, Leipzig). — Die Hauptwerke von v. Thünen und List in der angef. Sammlung Waentig.

2. Neuere Schriften: H. Dietzel, Individualismus im Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 4. Aufl., Jena 1922. (Gegnerisch.) — O. Spann, Art. „Eigennutz", ebenda. — Derselbe, Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre, 18. Aufl., Leipzig 1928 (weitere Schriften s. oben S. 7). — J. Baxa, Einführung in die romantische Staatswissenschaft, Jena 1923. — Max Wundt, Deutsche Weltanschauung. München 1926. — W. Sauer, Grundlagen der Wissenschaft. Berlin 1926. — K. Faigl, Ganzheit und Zahl, 1926. — Baxa, Gesellschaftslehre, 1927. — Vgl. ferner die Sammlung „Deutsche Beiträge", herausgegeben von O. Spann und G. v. Below, Jena 1926 ff.

ZWEITER TEIL.

AUS DER LEHRGESCHICHTE DER GESELLSCHAFTSPHILOSOPHIE.

Die beste Einführung in den Aufgabenkreis der Gesellschaftsphilosophie, die in ihrem Begriffsgebäude wie den darin beschlossenen Fragen und Denkaufgaben unserer heutigen Philosophie großenteils abhanden kam und daher fremd wurde, gibt ein lehrgeschichtlicher Überblick. Für eine zusammenhängende Lehrgeschichte der Gesellschaftsphilosophie, die nicht in Kürze abgemacht werden kann, ist hier aber nicht der Ort. Da es sich nur um eine Einführung handelt, genügt es indessen, einige vorbildliche Lehrgebäude auszuwählen: Platon, die Empiristen, Kant und Hegel, wobei der Scholastik, Fichtes und Schellings Erwähnung getan werden kann.

Schrifttum. Eine zusammenhängende Geschichte der Gesellschaftsphilosophie gibt es nicht. Jedoch liegt für die Neuzeit das Meisterwerk des jüngeren Fichte vor: Ethik, 2 Bde., Leipzig 1850ff., daraus 1. Bd. Geschichte der Ethik, reicht von Hobbes bis Schleiermacher und ist nicht nur eine Geschichte der Ethik, sondern stellt aus dem jeweiligen Begriffsgebäude der Philosophie die ganze Gesellschaftsphilosophie dar. — Vgl. ferner O. Dittrich, Geschichte der Ethik. Leipzig 1926ff. (bisher 3 Bände, reicht bis zur Reformation); Dempf, Ethik des Mittelalters, in diesem Handb., Th. Litt, Ethik der Neuzeit ebda. — Vgl. ferner die großen Lehrbücher der Geschichte der Philosophie.

I. PLATON.

Die Gesellschaftsphilosophie Platons ist nur von der Ideenlehre her (also nicht psychologisch) zu verstehen. Die gewöhnliche Meinung ist die, daß Platon drei Seelenteile — Geist, Gemüt, Begierde (besser: Sinnlichkeit im Sinne von Vitalität) — unterschieden habe; auf diesen drei Seelenteilen gründeten, so meint man, die drei Tugenden: Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit; auf diese drei Tugenden oder „Seelen-Kräfte“ gründeten sich wieder die drei Stände: Herrscher, Wächter, Wirtschafter, so daß der Staat nichts anderes sei als der „Mensch im Großen“[1]). — Eine

[1]) In dieser Weise stellt die Platonische Lehre z. B. dar: Deussen, Allgem. Gesch. d. Philosophie, 2. Abt. 1., Leipzig 1915, S. 295—97; Windelband, Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum, 4. Aufl. bearbeitet von A. Goedeckemeyer. München 1923. „Ihre charakteristische Ausbildung erhält seine Staatslehre aber ebenso wie seine Tugendlehre durch die Dreiteilung der Seele“. — Zeller, Die Philosophie der Griechen, II. I. 5. Aufl. Leipzig 1922, S. 904ff. — Hans Meyer, Geschichte der alten Philosophie. 1925. S. 176 ff., 194 ff. — Dagegen: Praechter, Philosophie des Altertums, Berlin 1926[12]. S. 274 ff.

solche Auslegung, der schon Andreae entgegentrat[1]), vergißt aber durchaus die metaphysischen Grundlagen des Platonischen Gebäudes, die Ideenlehre. Die gegenwärtige Philosophie sucht Platon gewissermaßen zu verbessern und glaubt, da sie selbst die metaphysischen Grundlagen nicht ernst nimmt, ihn von der Seelenlehre her verstehen zu müssen. Ihr ist daher Platons Staat der „Mensch im Großen".

Das Gegenteil ist wahr. Die platonische Staatslehre kann nur von der platonischen Metaphysik her verstanden werden[2]), deren Kernstück aber die Ideenlehre ist; und die Seelenlehre kann nur wieder von der Staatslehre her verstanden werden, die eine Lehre des Gesamtgeistes ist.

Es ist die Idee der Gerechtigkeit, die sich nach Platon im Staate darstellt. Das hat die große Bedeutung, daß auf diese Weise die Ideenwelt, nicht wie es sonst die Platonische Metaphysik fordert, bloß jenseitig besteht (Transzendenz der Idee) sondern auch diesseitig lebendig und wirksam ist, in den Staaten und in den Bürgern der Staaten, den einzelnen Menschen (Immanenz der Idee).

Platon geht von den objektiven Erfordernissen des Staates aus, denen die ständische Dreigliederung entspricht und deren Vorhandensein er danach auch in der Seele nachweist. So gelangt er zu den eingangs genannten Begriffen der Stände, Tugenden und Seelenvermögen, die sich in folgendem Schema darstellen lassen:

Gliederung des Staates:

1. Es gibt

drei Stände:	Herrscher oder Wächter (ἄρχοντες oder φύλακες)	Wächter oder Helfer (φύλακες oder ἐπίκουροι)	Wirtschafter. (δημιουργοί)

Die Sittlichkeit:

2. den Ständen entsprechen:

drei Tugenden:	Weisheit (σοφία oder φρόνησις)	Tapferkeit (ἀνδρεία)	Mäßigkeit (Besonnenheit)[3]) (σωφροσύνη)

Die Seele:

3. den Tugenden entsprechen:

drei Seelenvermögen:	Geist (τὸ λογιστικόν, auch νοῦς)	Gemüt (τὸ θυμοειδές)	Begierde (Sinnlichkeit) (τὸ ἐπιθυμητικόν)

1. Die Lehre von den Ständen. Die Lehre von den drei Ständen, die man von altersher auch als „Lehrstand, Wehrstand, Nährstand" be-

[1]) Wilh. Andreae, Platons Staatsschriften, Griechisch und Deutsch, Teil I: Briefe, Jena 1923. Teil II. Staat 1 (Text), 2 (Einleitung S. 91ff.), Jena 1925; Teil III Staatsmann, Jena 1926.

[2]) Über die Ideenlehre Platons vergleiche in diesem Handbuche Band I Abtl. D. Ferner „Schöpfungsgang des Geistes", S. 437 ff.

[3]) In der Harmonie aller Tugenden liegt die Gerechtigkeit, δικαιοσύνη, d. i.: „οἰκειοπραγία" oder: τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, das Seinige tun (jedem das Seine, *suum cuique*). Vgl. Staat p. 434 C. und zu der durchaus nicht einfachen platonischen Tugendlehre Andreae: Platons Staatschr. II, 2, S. 87—90.

zeichnete, ist nur von der Idee der Gerechtigkeit aus verständlich. Die Idee der Gerechtigkeit oder des richtigen Lebens fordert ein Leben der Gemeinschaft und schafft sich daher als Abbild den Staat, der zu verstehen ist als das Gesamtganze der Gemeinschaft. Sie gliedert nun das Staatsleben derart aus: daß sich darinnen drei große Lebenskreise oder Leistungszweige, die Stände, ergeben. Nicht viele einzelne Menschen tun irgend etwas, woraus sich der Staat ergäbe, sondern, das ist vielmehr der Gedanke Platons: der Staat als das Gesamtganze des Lebens, zeigt eine bestimmte Wesensgliederung, die in bestimmten Verrichtungszweigen oder Ständen ihren Ausdruck findet. Die Hauptverrichtungen werden von den Ständen erfüllt.

Das Größte in dieser Lehre von den Ständen ist, daß sie auf dem Gedanken beruht: Die Weisen sollen herrschen. „Wenn nicht die Philosophen Könige in den Staaten werden, oder die jetzt Könige und Machthaber Genannten echte und rechte Philosophen und nicht dies in eines zusammenfällt: staatliche Macht und Philosophie, aber die vielen Naturen derer, die jetzt eines vom anderen getrennt verfolgen, mit Gewalt ausgeschlossen werden, so gibt es kein Aufhören der Übel für die Staaten und auch, glaube ich fürs Menschengeschlecht, und auch dieser Staat erwächst wohl nie zuvor . . .“ (Staat p. 473 d/e) — lautet der berühmte Ausspruch Platons, der, wie Andreae entdeckt hat, genau in der Mitte des „Staat“ steht[1]). Die Weisen auszuwählen, zu erziehen und an die Spitze der Staatsleitung zu stellen, das ist der erste Grundgedanke der Platonischen Lehre, dem zuliebe er sogar die Familie zertrümmert und im Wächter- und Herrscherstande Gemeineigentum einführt. Denn es soll sich kein fester Herrscherstand, der erblich wäre, bilden. Diesem Zwecke dient ein wohlausgedachtes Erziehungssystem, das bis zum 35. Jahre dauert und stets nur die Besten beibehält, um sie auf immer höhere Stufen der Ausbildung, zuletzt der Philosophie, zu führen. Doch kann die Platonische Erziehungslehre hier nicht dargestellt werden.

2. Die Tugendlehre. Bezeichnend für die Platonische Gesellschaftsphilosophie ist, daß sie die Sittenlehre aus der Staatslehre begründet. Der wahre Staat ist auch schon der Inbegriff des wahren, des sittlichen Lebens aller. Die Staatslehre hat daher den Vorrang! Sittlichkeit ist bei Platon nichts anderes als die Anteilnahme an den durch die Idee begründeten Inhalten des objektiven Geistes. Platon predigt nicht Moral sondern zeigt den wirklichen Stoff der gegenständlichen Sittlichkeit im Leben auf[2]). Auf diesem Wege folgten ihm Aristoteles und später Hegel.

Ist nämlich der Staat in seinen Aufgabenkreisen und Leistungszweigen schon vorgegeben, dann ergibt sich aus der Beschaffenheit des Staates heraus die Notwendigkeit für die einzelnen Menschen, an ihm „teilzu-

[1]) Andreae, a. a. O. II, 2, S. 54.

[2]) Ausführliche Nachweise sind hier nicht möglich, Hauptsächlich kommen in Betracht: Staat (427 d—434 c, 434 d ff., 439 d ff,, 501 d, 504 a f., 580 d ff.) und Gesetze.

nehmen". (Die Teilnahme oder μέθεξις ist ja überhaupt ein grundlegender Begriff der Platonischen Ideenlehre.) Aus Bau und Leben des Staates folgt daher für jeden einzelnen Stand die arteigene, richtige Teilnahme am Staatsleben oder seine besondere Standes-Tugend. Denn man kann sagen: daß die rechten Teilnahmeweisen die Tugenden sind. So ergibt sich:

Die vollkommene Teilnahmeweise an der geistigen Leitung der Gemeinschaft (zugleich der Inbegriff der geistigen Leitung des Menschenlebens überhaupt) ist die Weisheit; die vollkommene Teilnahmeweise am Leben des Staates nach außen hin (Krieg) und nach innen hin (Verwaltung, Recht) ist die Tapferkeit, der Starkmut; die vollkommene Teilnahmeweise an den Aufgaben der Wirtschaft (zugleich des Sinnenlebens überhaupt) ist die Mäßigkeit (Besonnenheit). Das richtige Verhältnis der Tugenden ist die Gerechtigkeit, Weisheit die höchste Tugend.

Daß sich diese Tugendlehre oder Teilnahmelehre zugleich auf bestimmte Beschaffenheiten (Vermögen) der menschlichen Seele stützt, nämlich den Geist, das Gemüt und die Begierde, leuchtet ein und wurde schon oben bemerklich gemacht. Das bedeutet aber keinen „Psychologismus" Platons, es bedeutet nicht, daß sich die Staatsphilosophie auf die Seelenlehre gründete, es bedeutet nur, daß sich die Teilnahme an dem objektiven Gebilde der Idee der Gerechtigkeit, am Staate, nur so vollziehen kann, wie es den Kräften und Tüchtigkeiten der menschlichen Seele entspricht. Der übliche Satz, nach Platon sei der Staat „der Mensch im Großen", ist daher umzukehren: Der Mensch ist der Staat im Kleinen.

Hiermit sind wir bei dem Gefüge der platonischen Gesellschaftsphilosophie angelangt. Dieses kennzeichnet sich als

3. das Herabsteigen der Idee durch den objektiven Geist zum subjektiven Geist. Ist es die Idee, die sich im richtigen Gemeinschaftsleben darstellt, dann muß dieses Sich-Darstellen von oben herab erfolgen, es muß ein Herabsteigen sein von der Ideenwelt zum einzelnen Menschen; nicht aber ein Hinaufsteigen vom einzelnen Menschen durch Summierung und Verbindung der Menschen, die den Staat bildete, zur Idee. Der heute üblichen Auffassung vom Wesen des Menschen und vom Wesen der Gemeinschaft entspricht diese letztere Vorstellung. Man meint, die einzelnen Menschen machen durch ihre Verbindungen (etwa nach Art eines „Vertrages" wie sich das neuere „Naturrecht" vorstellte) den Staat aus. Diesen Weg von unten hinauf kann aber eine metaphysische Philosophie niemals gehen, am allerwenigsten die Platonische Philosophie, die in der Ideenwelt jene höhere Wirklichkeit hat, von der die ganz niedere, irdische Dingwelt stammt. Daß alles Irdische an den Himmel gebunden ist, war die Meinung der ganzen alten Welt und vornehmlich Platons.

Das Herabsteigen der Idee des rechten Lebens zum einzelnen Menschen geschieht nicht unvermittelt — so kann man auch den Grund-

gedanken der Platonischen Gesellschaftsphilosophie aussprechen. Vielmehr wird es vermittelt durch die Gebilde des Gesamtgeistes, die sich in ihrer Gesamtheit als „Staat" darstellen, die wieder in jenen drei Lebenskreisen, denen die drei Stände entsprechen, zur Erscheinung kommen. Die Lebenskreise sind trotz der ständischen Teilnahmeweise nicht so gedacht, daß jeder Einzelne nur an einem davon teilnähme, sondern so, daß jeder an allen teilnimmt, aber an einem in vorzüglicher Weise[1]). Der Weise ist daher sowohl tapfer wie besonnen (ein großer Gedanke, den unser heute üblicher Begriff von Weisheit kaum fassen kann).

4. Der Begriff der Regierung im Besonderen. Ist die Gemeinschaft und das Gliedsein des Einzelnen in ihr als Herabsteigen der Idee in die Wirklichkeit unseres Lebens zu verstehen, dann ist damit auch ein ganz bestimmter Begriff der richtigen Gestaltung oder Leitung des Gemeinschaftslebens, d.i. der Regierung, verbunden. Der Weise schaut die Idee; und gibt das Geschaute weiter. „Regieren" ist nicht ein Ausüben subjektiver Herrscherrechte und Durchführen guter Einfälle und Gedanken; sondern beruht auf der Ideenschau, auf der Erkenntnis des Überindividuellen, des Objektiven. — Darum erfolgt die Herrschaft der Weisen nicht durch Gewalt, sondern kraft sachlicher Gültigkeit.

Hierin findet auch die Ablehnung der Gleichheit durch Platon ihre tiefste Begründung und die Aufrichtung einer Stufenordnung oder Hierarchie. Die Idee der Gerechtigkeit, das Gute soll herrschen, nicht ein einzelner Mensch, als Subjekt genommen.

Das Gute soll von den Besten erforscht, die Idee soll von ihnen erschaut werden. An diejenigen, die sie nicht erschauen können, sie daher auch nicht ganz kennen und verstehen, soll das Erschaute von den Weisen autoritativ weitergegeben werden. „Damit auch solch ein Mensch (der sinnlich-begehrliche) von einer gleichen Kraft beherrscht werde wie der Edelste, darum sagen wir, müsse er ihm dienen, dem Edelsten, der in sich das Göttliche zum Herrscher hat, und glauben . . ., daß es jedem besser sei, vom Göt tlichen und Geistigen beherrscht zu werden, am meisten, wenn er es als eigener in sich hat, andernfalls, wenn es von außen über ihm steht, damit wir nach Möglichkeit alle gleich und Freunde sind, indem wir durch dasselbe beherrscht werden" (Staat p. 590 c/d).

Man darf diesen Begriff der Regierung, der jedem objektiven Idealismus eigen ist, nicht nur als den Platonischen, sondern auch als den altarischen bezeichnen. Die altarische Formel lautet: Weltordnung = Kultordnung = Rechtsordnung[2]). Die Ordnung des Gottesdienstes bildet die Weltordnung nach (wie auch heute in der christlichen Messe); die Rechtsordnung bildet beide nach. Die Theokratie wäre daher begrifflich die

[1]) Vgl. dazu Andreae a. a. O., II, 2, S. 89.

[2]) Vgl. dazu Wolfgang Schultz, Die Sittenlehre des Zarathustra. Jahrbuch der Philosoph. Gesellschaft an der Universität Wien 1913, Lpz. (J. A. Barth) 1913. S. 17ff.

wesensgemäßeste Regierungsform. Der heilige Weise weiß am besten, was die göttliche Weltordnung vom rechten Leben fordert.

In der Lehre Zarathustra's, in den indischen Upanischaden findet sich dieser Lehrbegriff der Regierung. Freilich auch bei den nicht-arischen alten Chinesen: Regieren ist ihnen das Weitergeben des Taos vom Himmel. Er findet sich ebenso im Begriffe der christlichen Kirche, die auf der Lehre vom *corpus Christi mysticum* fußt[1]).

Es bedarf keiner Bemerkung, daß alle diese Lehrbegriffe nicht sozialistischer Natur sind, daß sie das Gegenteil des Sozialismus bedeuten. In der Aufhebung der Familie für den ausgewählten Regierungsstand (nur für diesen!) und Aufhebung des Eigentumes für ihn (nur für ihn!) sind freilich Gedanken enthalten, die auch dem Sozialismus eigen sind. Jedoch haben sie bei Platon einen ganz anderen Sinn[2]).

Zusatz über die Scholastik.

Wir finden ferner einen ähnlichen Begriff der Regierung auch bei allen philosophischen Lehrgebäuden des objektiven Idealismus. So in der mittelalterlichen Scholastik[3]); bei Meister Eckehart[4]); und im deutschen Idealismus, z. B. bei Baader[5]) und Hegel[6]).

In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Thomas von Aquino sagt, das Gute sei nicht von Menschen gemacht — nicht *ex institutione* (*θέσει*) gut — sondern *per se* (*natura*, *φύσει*). Nicht „von unten hinauf", sondern „von oben herab" ist also, wie bei Platon, der Sinn dieser Lehre. Das Gute ist daher nach ihm wohl Naturgesetz, Naturrecht, *lex naturalis;* aber nicht im naturalistischen Sinne (Natur wird nicht als Inbegriff mechanischer Ursächlichkeit, mathematisch-physikalischer Gesetze verstanden). Vielmehr beruht das Gute oder das sittliche Naturgesetz auf Teilnahme, auf *participatio* (*μέθεξις*) an dem ewigen göttlichen Gesetze, der *lex aeterna* (göttliches Naturrecht). Erst aus der wechselnden und durch die geschichtlichen Umstände immer wieder veränderten und unzulänglich gemachten Anwendung des Naturrechtes — dieser Teilnahme an dem göttlichen Gesetze — ergibt sich das, was man heute „positives Recht" nennen würde, die *lex humana.*

Im Lichte Platons gesehen, stellt sich daher auch die Gesellschaftsphilosophie des hl. Thomas als eine solche des objektiven Idealismus dar. Es

---

[1]) S. Scheeben, Die Mysterien des Christentums 1911[3], §§ 56ff., §§ 62ff., 78.

[2]) Vgl. dazu W. Andreae, Der sog. Kommunismus in Platos Staat. Schmollers Jahrbuch 1925, S. 1047ff. — Spann, Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre, jetzt 18. Aufl. 1928, S. 128.

[3]) Vgl. auch unten S. 51ff., 58.

[4]) Meister Eckhart, hrsg. v. Pfeiffer, 1857. Neudruck Göttingen 1906; vgl. S. 49, 25ff.; 501; 385, 27ff.

[5]) Ausg. Sauter, „Herdflamme", Jena 1926, Bd. 14. S. 766ff.

[6]) Vgl. unten S. 37ff.

ist auch in ihr ein Überindividuelles, ein objektiver Geist, der vor dem Einzelnen steht und an dem der Einzelne teilnimmt. Es ist dasselbe Herabsteigen der Idee und derselbe Begriff der Regierung.

Das darf um so weniger verwundern, als wir im Mittelalter jene Zeit sehen dürfen, in der die Grundzüge des Platonischen Staates verwirklicht waren[1]). Der Stand der Weisen war in Form des Priesterstandes, der sich frei aus allen Schichten zu ergänzen vermochte, teils unmittelbar (politische Verrichtungen der Kirchenfürsten und der Päpste!), teils mittelbar (durch die geistliche Oberleitung über das Leben und die Autorität des ganzen Standes) der Lenker des Staats- und Gemeinschaftslebens; Heiligkeit und Weisheit waren die Tugenden, die diesem Stande als Leitsterne voranleuchteten. Ihm folgte der Stand der Wächter, der ritterliche Stand, der im Frieden wie im Kriege den Staat führte und dessen Leitstern edle Gesinnung und Tapferkeit war. Von ihm abgeleitet, aber in verhältnismäßiger Selbständigkeit, d. h. innerlich selbst wieder abgestuft, selbst wieder ständisch gegliedert, war der Bürgerstand und, wenigstens teilweise, auch der Bauernstand. — Noch deutlicher als das Staatsleben zeigten die Platonische Gliederung diejenigen Orden, die nicht rein geistlich waren, sondern in die Welt einzugreifen hatten, besonders die Ritterorden.

„Die Ritterorden des Mittelalters", sagt Willmann[2]), „zumal der staatengründende Orden der Deutschherren in Preußen, hatten eine der Platonischen nicht so unähnliche Verfassung. Die das Ganze tragende ideale Substanz, das höchste Lehrgut, ist hier die christliche Lehre, ihre Vertretung kommt den Priestern zu, die insofern die Leitung des geistlichen Ordensstaates haben. Ihre Ausbildung hält die nämliche Stufenfolge ein, wie die der Platonischen Gemeindehäupter: der musischen Bildung entspricht die grammatische der Ordensoblaten, der mathematischen Mittelstufe das Quadrivium, der dialektischen Oberstufe das theologische Studium. Alles, was Gottesdienst und religiöses Leben angeht, wird von der Zentralstelle aus, hier nicht Delphi, sondern Rom, von „dem ursprünglichen Wegweiser" bestimmt. Die φύλακες sind hier die Ritter, als Ordensglieder ohne Familie und Privatbesitz; der musisch-gymnastischen Ausbildung jener ist die ritterliche Schulung vergleichbar; den Syssitien entsprechen die Mahlzeiten im Refektorium. Dem dritten Stande bei Platon entsprechen die Laien, durch die Religion mit den Herrschenden verknüpft, aber ohne Anteil an der Leitung. Die leitenden Stände sind nicht erblich, Priester und Ritter erhalten ihren Nachwuchs aus der Laienschaft, wobei die Anlagen entscheiden. Das politische Interesse hat sein Gegengewicht an dem kontemplativen Zuge des Ordens; so mancher Ritter kehrte nach lebenslanger, ihm von den Oberen zugeteilten Wirksamkeit in der Regierung einer Ballei oder Komthurei in die Zelle des Klosters zurück, wie Platon ähnliche Vereinigung von Wirken und Schauen als Ideal hinstellt."

Die Geschichte beweist deutlich, daß der Platonische Staat keine Utopie ist, sondern in gewissen Grundzügen selbst in den verbildetesten Staaten, in der Tyrannis sowohl wie in der Demokratie, verwirklicht ist, wie ja auch der kranke Körper nur von der Gesundheit, nicht von der Krankheit lebt.

[1]) Worauf schon Ranke hinwies. Vgl. Weltgeschichte, Lpz. 1895. 1. Bd. 8. Kap. S. 239.

[2]) Willmann, Geschichte des Idealismus I, 2. Aufl. 1907, S. 456f. — Vgl. W. Andreae, Platons Staatschr. II, 2, S. 150f.

II. DIE SOZIALPHILOSOPHIE DES EMPIRISMUS.

1. Die Erkenntnislehre und Seelenlehre des Empirismus.

Der Empirismus ist jene Ansicht, die das menschliche Wissen allein auf die Erfahrung zurückführt (daher von ἔμπειρος, kundig). Dabei kommt aber alles auf den Begriff der Erfahrung an. „Erfahrung" wird vom Empirismus in dem Sinne gefaßt, daß die sich uns darbietenden Tatsachen je für sich selbst, wie sie kommen und gehen, genommen werden, d. h. als inhaltliche Bestimmtheiten schlechthin, nicht als Ausdruck eines Übersinnlichen, das sich in ihnen darstellt. Dieser Begriff der Erfahrung kann nicht anders, als zuletzt auf die Sinneseindrücke, die Sinneserfahrung, zurückzugehen. Denn wenn das Übersinnliche ausgeschlossen wird, bleibt nichts mehr zurück als das rein Sinnliche. Daher wurzelt jeder Empirismus zuletzt im Sensualismus und ist selbst Sensualismus, damit auch Naturalismus.

So meinten es ja auch im Grunde schon die Nominalisten, die als Vorfahren der neueren Empiristen zu betrachten sind, und diese selbst. Wir führen als die Wichtigsten an: Hobbes: Leviathan 1651; Auswahlband in der philosophischen Bibliothek, deutsch unter dem Titel: „Grundzüge der Philosophie" Bd. 157 der Philosoph. Biblioth., Leipzig 1917, hsg. von Frischeisen-Köhler; Locke (Essay concerning human understanding, 1790); Hume (Untersuchungen über den menschlichen Verstand, 1776, deutsch von R. Richter, Leipzig 1907); Condillac, Voltaire, Holbach, Helvetius, Lamettrie, Rousseau (Contrat social, deutsch bei Reclam); spätere Empiristen sind die sog. Positivisten, die sich durch größere Zurückhaltung von jenen z. T. ausdrücklich materialistisch Gesinnten unterscheiden wollen: Comte (Cours de la philosophie posit., Paris 1830—1842, 6. Bde, daraus die Soziologie deutsch von V. Dorn, Jena 1907ff. 3 Bde.), L. Feuerbach, Wesen des Christentums, 1842, J. St. Mill, (Logik, 1843, deutsch von T. Gomparz 1886²; Richard Avenarius (Kritik der reinen Erfahrung, 2. Aufl. 1907 f.); E. Mach, Analyse der Empfindungen, 4. Aufl. 1903.

Sensualistisch ist denn auch die Erkenntnistheorie des Empirismus. Sie ist bezeichnet durch den berühmten Satz *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, nichts ist im Verstande, was nicht in den Sinnen war[1]). Die Meinung dieses Satzes ist: Daß neben der Sinneserfahrung keine Erkenntnisquelle im menschlichen Geiste vorhanden sei. Der menschliche Geist ist eine *tabula rasa*, er verhält sich rein erleidend, nimmt die Sinneseindrücke auf und tut nichts Eigenes zur Erfahrung hinzu (er hat kein Apriori). Das Denken ist daher mit den Erinnerungsbildern und deren Verbindungen, kurz mit Ableitungen (Derivaten, Sublimierungen) der Sinneseindrücke erfüllt. Die Allgemeinvorstellungen oder -Begriffe sind in Wahrheit nur Einzelvorstellungen. Das Denken ist ein Ablauf wie jeder andere Naturablauf. Die Gesetze, durch die dieser Ablauf bestimmt ist, sind Assoziationsgesetze. Der Wahrheitsbegriff, der sich daraus ergibt,

[1]) Der Satz ist auch Aristotelisch, hat aber bei Aristoteles, wo der Begriff des *intellectus agens* dem Kantischen Apriori entspricht, einen ganz anderen Sinn.

ist daher sensualistisch, sofern der Inhalt der Erkenntnis aus der Sinneserfahrung stammt; positivistisch, sofern er nur durch positive Tatsachen gegeben ist; relativistisch, sofern die Erfahrungsinhalte wechseln und es daher nur relative Wahrheit gibt; ferner subjektivistisch (d. h. individualistisch), sofern nur das einzelne Subjekt die Erfahrung macht und die Erkenntnis schöpft; endlich skeptisch, weil an der Möglichkeit der Wahrheit gezweifelt wird. Mit einer zurückhaltenden Geste nennen die Modernen ihren Skeptizismus „Agnostizismus", „Nicht-Erkenntnis" statt Zweifel.

Der Auflösung des Erkenntnis- und Wahrheitsbegriffes entspricht die Auflösung des Seelenbegriffes. Die mechanischen Ansichten von der Natur, die ein Wirbel von Atomen ist, werden auf die seelischen Erscheinungen übertragen. Die Seele ist nur ein „Bündel" von Vorstellungen (Hume: *bundle or collection*). Das „Ich" ist nur der Übergang von einer Vorstellung in die andere. Es gibt also kein Ich, es gibt keine bleibende, substantielle selbständige Einheit der Vorstellungen. Die „Seele" löst sich in eine Assoziationsmechanik auf — die „Maschinentheorie" des Geistes. Lamettrie nennt den Menschen eine Maschine[1]); Condillac[2]) macht die berühmte Unterstellung einer Marmorstatue, der nacheinander die Sinne gegeben werden; sie erhält dadurch immer mehr Empfindungen, die reproduziert und kombiniert werden, wodurch die Assoziationsmechanik entsteht. Das Ich ist die Gesamtheit der Sinneseindrücke. — Das Schlagwort *l'homme machine* entspricht dem andern *le monde machine* der mechanischen oder Maschinentheorie der Welt (Holbach, Système de la nature, 1770, später: Die Laplacesche Weltformel). Die Assoziationsmechanik schließt jede Willensfreiheit aus. Denn die nach den Assoziationsgesetzen auftretenden und abtretenden Vorstellungen haben in ihren Lust- und Unlustbetonungen die Gewichte, die „Motive" an sich, nach denen der Mensch handeln muß. Nach der Mechanik der Lust- und Unlustgewichte bestimmt sich das Handeln.

2. Die Gesellschaftsphilosophie.

Die empiristische Gesellschaftsphilosophie stellt dem entsprechend überall 1. den Einzelnen und 2. seine Lustgefühle in den Mittelpunkt. Gesellschaft und Staat sind keine eigenen Wirklichkeiten, alleinige Wirklichkeit ist das Individuum. Dem ganzen Grundzuge des Empirismus nach kann das gar nicht anders sein. Wenn nur die einzelnen Menschen wirklich sind, ist ja eigentlich, ganz genau genommen, auch der einzelne Mensch als Ganzes nicht wirklich, sondern auch er besteht aus einem Wirbel seelischer Atome, den Vorstellungen, die ihre letzte Quelle wieder in den Sinneseindrücken haben. Die letzte Wirklichkeit der Gesellschaft

[1]) L'homme machine, Leyden 1748, deutsch 1909.
[2]) Traité de sensations, 1754.

sind daher die einzelnen Sinneseindrücke. Da diese aber als solche nicht zur Geltung kommen, sondern erst in jenen „Bündeln" und „Ansammlungen" (*bundles or collections*) von Sinneseindrücken und ihren Ableitungen, die man „einzelne Menschen" nennt; so ist nichts natürlicher, selbstverständlicher und unvermeidlicher als: daß der einzelne Mensch die einzige ursprüngliche Wirklichkeit ist, die man in der Gesellschaft findet.

a) Die Staatslehre.

Demgemäß sagt zuerst die empiristische Staatslehre[1]): Der Mensch im Urzustande ist allein, gleichsam, um mit Nietzsche zu reden, eine „einsam schweifende Bestie". Daraus ergibt sich, schematisch genommen, folgender, schon in einem früheren Zusammenhange erwähnter Gedankengang: der Zustand des „Krieges aller gegen alle", (*bellum omnium contra omnes*) und die „Furcht aller vor allen" bezeichnen jenen unpraktischen Urzustand. Man macht ihm ein Ende, indem man einen Staatsvertrag, den „Urvertrag", abschließt. In diesem verzichtet jeder auf einen Teil seiner Rechte, um den andern Teil (Eigentum und Sicherheit) um so müheloser und vollkommener wiederzugewinnen (also aus Eigennutz). Ein Herrscher wird bestellt, welcher über die Einhaltung des Vertrages wacht. Dieser Herrscher ist der Staat. Daraus folgt: 1. Der Staat ist eine Fiktion, er ist nichts Wirkliches für sich, sondern leitet sich von den Individuen ab. 2. Der Staat ist etwas rein Äußerliches, etwas Nützliches; denn der Einzelne ist auch ohne Staat ein Mensch, ein geistig-moralisches Individuum, der Staat schafft ihm nur äußeren Nutzen, äußere Lebensbedingungen durch die Gewährleistung von Eigentum und Sicherheit. Man wird zugeben müssen, daß dies auch heute noch die gemeine Meinung ist und auch noch in den meisten Lehrbüchern gelehrt wird! Es gibt für die heutige Meinung in der praktischen Politik wie in der akademischen Wissenschaft kaum etwas Selbstverständlicheres, als daß der Staat sich aus den einzelnen Bürgern zusammensetze, diese also den Staat ausmachen und machen (was denn auch in den heutigen Wahlrechten zum Ausdrucke kommt); wie auch, daß die Aufgabe des Staates nur sein könne, dem Einzelnen äußerliche Hilfe zu leisten. Das geistige Leben, so meint man, könne sich nur in der Brust des Einzelnen abspielen, der Staat bleibt äußerlich. Die weiteren Lehrbegriffe, wie z. B. jener von der Volkssouveränität, folgen daraus, können aber hier nicht entwickelt werden (s. oben S. 8 und 10).

[1]) So Hobbes, aber auch schon seine Vorläufer und seine Nachfolger bis zu Comte, J. St. Mill und den meisten neueren Lehrbüchern. Die Letzteren verschweigen allerdings die Vertragslehre und den reinen Empirismus schamhaft, behalten ihn aber in allen systembegründenden Grundbegriffen bei. (Vgl. dazu die früheren Bemerkungen S. 8ff. u. S. 10ff.). Daß auch bei Hobbes u. a. antiindividualistische Vorbehalte und Einschränkungen gemacht werden, ist richtig, ändert aber nichts an den grundsätzlichen Lehrbegriffen. Vgl. Leviathan XIV, „Grundzüge" a. a. O. 72ff., 129ff., 243ff.

Es handelt sich, nebenher gesagt, bei dieser naturrechtlichen Staatsauffassung nicht darum, ob der Staat wirklich aus einem Urvertrage geschichtlich entstanden sei; sondern darum: ob man ihn seinem Wesen nach als durch Vertrag der Einzelnen bestehend zu denken habe.

b) Die Rechtslehre.

Der Staatslehre entspricht die Rechtslehre. Das Wesen des Rechtes ist nun dadurch bestimmt: daß die Freiheit des Einen durch die Freiheit des Andern so wenig als möglich beschränkt werde. So bestimmte den Rechtsbegriff sogar noch Kant. Dem Sinne nach aber gilt diese Begriffsbestimmung bis in die heutige Zeit hinein für sämtliche empiristische Gesellschaftsphilosophien und für die neukantische Schule.

Und diese Begriffsbestimmung ist durchaus folgerichtig. Ist der Einzelne die ursprüngliche Wirklichkeit; dann ist der oberste politische Grundsatz: die Freiheit des Einzelnen. Und besteht der Staat in der Verbindung der Einzelnen (die daher begrifflich, vielleicht sogar geschichtlich, vor ihm sind); dann ist folgerichtig die staatliche Verbindung so einzurichten, daß sie allen Einzelnen möglichst viel Freiheit läßt. Das geschieht durch das Recht. Das richtige Recht der Empiristen ist auf das höchste Maß von Freiheit der Einzelnen eingestellt. Jene Wirklichkeit, die die wahre Quelle auch des Staates ist, die Wirklichkeit des Einzelnen, wird durch möglichste Freiheit in ihrer Bildung am meisten gefördert, anders ausgedrückt: am wenigsten gehemmt[1]). — Folgerichtig ist ferner das Recht etwas durchaus Äußerliches und Utilitarisches. Im Besonderen entspricht der Äußerlichkeit des Staates, die Äußerlichkeit oder „Heteronomie des Rechtes". Der Gegensatz dazu ist die „Autonomie der Moral", welche der inneren Selbstbestimmtheit (Autarkie) des menschlichen Wesens, unabhängig von der Gemeinschaft, entspricht.

c) Die Sittenlehre.

Der Grundsatz der Sittlichkeit des Empirismus kann gemäß seiner Seelenlehre nur das Lustgefühl sein; und gemäß seiner Gesellschaftslehre nur das Lustgefühl des Einzelnen. Da es eine „Seele" in Wahrheit nicht gibt, sondern nur Vorstellungen mit Lust- und Unlustbetonung; die Mechanik der Lust- und Unlustgrößen aber immer ein solches Handeln des Einzelnen ergibt, welches ihm die größte Lust sichert; so folgt daraus, daß auch die Sittenlehre nichts anderes tun kann, als diesem Wesensgesetze des Seelenlebens Rechnung zu tragen und die Lust als das Maßgebende anzuerkennen (Hedonismus). Zu demselben wird sie von der Gesellschaft her getrieben. Gesellschaft und Staat haben keine eigene Wirk-

[1]) Näheres über die Grundsätze: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit in ihrem soziologischen Lehrgehalte s. in meinem Buche „Der wahre Staat", 1923², S. 23 u. S. 54ff.

lichkeit, sie leiten sich von den Einzelnen her, sie sind daher der Umweg des Einzelnen zu sich selbst. Will die Sittenlehre diesem Wesensgesetze der Gesellschaft Rechnung tragen, so muß sie wieder das Höchstmaß an Wirklichkeit für dasjenige, was der Quell der Wirklichkeit des Staates ist, erstreben. Das ist der Einzelne. Das Höchstmaß an Lust ist darum auch vom Standpunkte der Gesellschaftslehre für den Einzelnen zu erstreben. Da jedoch die Gesellschaft ein Umweg des Einzelnen zu sich selbst ist, so ist die Lust nicht unmittelbar zu suchen, sondern in ihrer Vermittlung durch die Gesellschaft. Diese Vermittlung verleiht zugleich Dauer. Nicht was dem Einzelnen in jedem Augenblicke und in jeder besonderen Lage das Nützliche ist, kann daher die Sittenlehre als „gut" (gut = nützlich) anerkennen, sondern was auf die Dauer nützt. Da diese Sittenlehre schließlich auch „Sozialethik" werden will, drängt sie zu dem Standpunkte, daß der Nutzen den meisten zukommen soll. Als die Vollendung dieser Denkweise darf daher wohl der berühmte Grundsatz von Bentham betrachtet werden, wonach „das größte Glück der größten Zahl" maßgebend sei. — Ein anderer Versuch, die „Individualethik" zu überwinden, ist die Heranziehung der „Sympathiegefühle", der „geselligen Triebe", des „Mitleides". Auf psychologischen Tatsachen des Einzelnen (die überdies beliebig wechseln können, denn niemandem kann ein Trieb vorgeschrieben werden, jeder kann seine Triebe beliebig bekämpfen oder ausbilden) soll also hier das Soziale gründen.

In allen diesen Fällen hat die Sittlichkeit jede Beziehung auf das Übersinnliche verloren und sogar jede Beziehung auf die überindividuelle Geisteswelt, auf die Kultur.

d) Die Wirtschaftslehre.

In der Wirtschaftstheorie ist es der Einzelne mit seinem Eigennutz, der den Ausgangspunkt bildet. Bei Smith und seinen Nachfolgern zeigt sich zum ersten Male klar das neue Begriffsgebäude. Wir werden diese Gedanken in einem andern Zusammenhange weiter zu verfolgen haben, s. unten Anhang ü. die philosoph. Voraussetzungen der Volkswirtschaftslehre.

Das Dringliche und der Erfolg des Empirismus ist nach allem Bisherigen zuletzt überall die Auflösung des Überindividuellen jeder Art:

die Auflösung des Ideenbegriffes;

die Auflösung des Wahrheitsbegriffes;

die Auflösung des Seelenbegriffes und die Leugnung des Ich (daher auch keine Unsterblichkeit möglich, Atheismus das Ergebnis ist);

die Auflösung des Zusammenhanges des Sittlichen mit dem Metaphysischen (dessen Ergebnis der Utilitarismus ist);

die Auflösung von Gesellschaft und Staat in lauter Einzelne (Individualismus);

die Auflösung des Objektivismus in Subjektivismus;
die Auflösung der Teleologie in mechanische Ursächlichkeit.

Skeptizismus, Atheismus, Utilitarismus, Individualismus, Atomismus und mechanische Ursächlichkeit sind die Hauptfolgen dieser Auflösungen und bezeichnen die Grundzüge alles empiristisch-naturalistischen Denkens.

III. KANT.

Kant hat den Individualismus in der Sitten- und Staatslehre festgehalten, aber dadurch, daß er ihn auf nicht-empiristischer Grundlage aufrichtete und für die Sittlichkeit ebenso wie für den ganzen menschlichen Geist ein Apriori forderte, seine spätere Überwindung ermöglicht und den echten objektiven Idealismus vorbereitet.

Kant ist überall durch die Übergangsstellung bezeichnet, die er einnimmt. Er ist nicht der Vollender und die Fülle der Philosophie, wie die neukantischen Schulen glauben. Dennoch ist seine Philosophie eine ungeheuere Tat. In ihr hat der deutsche Geist sich gleichsam am eigenen Schopfe aus dem Sumpfe des Empirismus und der Aufklärung gezogen. Kant ist der Erste, der in einer vollständig empiristischen, aufklärerischen, den dunklen Mächten ausgelieferten Zeit wieder den Tempel der Wissenschaft mit Licht und Göttern erfüllte.

Um die Kantische Gesellschafts- und Sittenlehre zu verstehen, bedarf es eines Blickes auf sein ganzes philosophisches Begriffsgebäude.

Es wurde in neuerer Zeit bekanntlich sehr verschieden, aber schrittweise immer tiefer aufgefaßt. Man begann in den 70er Jahren mit einer mehr physiologischen Auffassung (Helmholtz, Fr. A. Lange). Heute ist man nach einer logistischen, alles Metaphysische leugnenden Auslegung (Marburger Schule u. a.) soweit, daß man die metaphysische Wurzel des Kantischen Denkens wieder anerkennt[1]).

A. DIE GRUNDGEDANKEN DER ERKENNTNISTHEORIE KANTENS.

1. Das Apriori. Die Spontaneität.

Kant folgt seinem Gegner, dem Empirismus, in der Fragestellung. Er sucht ihn im eigenen Lager auf und verlegt damit den Kampfplatz in die Erkenntnislehre.

Die Frage, wie Erkenntnis zustande komme, beantwortet der Empirismus mit der erwähnten Formel: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu.* — Schon Leibniz hatte darauf erwidert: *nisi intellectus ipse,*

[1]) Vgl. Max Wundt, Kant als Metaphysiker, 1924; Nik. Hartmann, Metaphysik der Erkenntnis, 1925²; ferner die Arbeiten von H. Heimsoeth, Bruno Bauch u. a. — Früher vertraten namentlich der jüngere Fichte und Kuno Fischer (Kant, 1. Aufl., Heidelberg 1860, 6. Aufl. 1928) die metaphysische Auffassung.

„außer dem Verstande selbst“[1]). Man kann in gewissem Sinne sagen, daß die Kantische Erkenntnistheorie nichts anderes ist als die Ausführung dieser vernichtenden Antwort: „*nisi intellectus ipse*“. Kant prüft den Erkenntnisvorgang von Grund auf. Die Sinneseindrücke sind ja nicht als mechanische Vorgänge zu verstehen, etwa wie ein Siegel in Wachs abgedrückt wird. Daher die Kantische Grundfrage: Wie ist Erfahrung möglich? Das Ergebnis seiner Untersuchung ist: Erfahrung ist nur möglich, wenn etwas vor dem Eindruck und ohne ihn da ist, der Verstand selbst *(intellectus ipse)*, ein Vor-Empirisches, ein Vernunftursprüngliches wie es der jüngere Fichte später nannte, ein Apriori, wie Kant sagte.

Kant suchte das Apriori im Denken dadurch aufzuweisen, daß er zwischen analytischen und synthetischen Urteilen unterschied. Das analytische Urteil (alle Körper sind ausgedehnt) fügt dem Subjekte nichts Neues hinzu; dagegen tut dies das synthetische (alle Körper sind schwer). Da es nun nach Kant synthetische Urteile gibt, die nicht aus der Erfahrung geschöpft sind (z. B. alle mathematischen Urteile), so ist diese Synthesis nur durch ein Vorempirisches, ein Apriori des Verstandes möglich. Die verschiedenen Formen des Apriori heißen „Kategorien“, die Kant bekanntlich nach der Einteilung ableitete, welche die Urteile in der formalen Logik finden. Das Apriori aller jener Urteile, welche die Notwendigkeit der Aufeinanderfolge der Erscheinungen „nach einer Regel“ aussprechen, ist die Kategorie der „Kausalität“. Ein anderes Beispiel, das wir genauer erklären wollen, bildet die Kategorie der Einheit.

Das Apriori des mathematischen Urteiles $7 + 5 = 12$, ist die Kategorie der „Einheit“. Vom empirischen Standpunkte wäre $7 + 5 = 12$ nur eine Aufeinanderfolge der Setzungen: /////// + ///// = ///////////. Eine bloße Aufeinanderfolge von Setzungen genügt aber nach Kant nicht, um die Einheit „12“ als solche festzuhalten. Es ist eine synthetische Tat, eine nicht im empirischen Material begründete Synthesis, also eine apriorische — synthetische Tat, welche die „12“ als Einheit schafft, die immer dieselbe ist, ob man $4 + 8 = 12$, oder $6 + 6 = 12$ setzt. Erst wenn sich die zwölf einzelnen Setzungen in der apriorischen Denkform der Kategorie der „Einheit“ bewegen, ist das mathematische Urteil möglich. Man kann sich vorstellen, daß bei einem Geistesschwachen die Setzungen /////// + ///// wohl erfolgen, daß er aber die Summe als Einheit, d. h. synthetisch zu erfassen nicht die Kraft hat, (so daß die einzelnen Satzungen chaotisch nebeneinander blieben), daß er daher auch kein mathematisches Urteil fällen kann.

Alle rein synthetischen Urteile sind apriori. Darum ist auch der Gegenstand nicht schon dadurch gedacht, daß man eine Summe von Sinneseindrücken hat. Wer z. B. einen Baum sieht, der grün, braun, hart, rundlich usw. ist, hat dadurch noch nicht den „Gegenstand“. Er hat zunächst nur eine „Rhapsodie“, ein Chaos von Eindrücken und Merkmalen. Erst wenn die verschiedenen Eindrücke und Merkmale durch die

[1]) Vgl. Leibniz, Ausgew. Werke. Übers. v. Buchenau, Lpz. o. J. II, 54.
Auch sei hier auf die Umkehrung jenes empiristischen Satzes durch Hegel hingewiesen. Hegel sagt richtig: *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*, nichts ist im Sinne, was nicht im Verstande war, Enzyklopädie, § 8. Vgl. oben S. 23f.

Kategorie der Substanz zur Einheit zusammengefaßt werden (wodurch also eine *Synthesis apriori* erfolgt), erst dann entsteht aus dem Chaos ein Kosmos, erst dann der „Gegenstand" Baum.

Mit dem „Apriori" ist bei Kant noch ein anderer grundlegender Begriff, die „Spontaneität" verbunden. Die „Synthesis" wird nämlich begründet durch jene innere Aktivität des Geistes, die Kant „Spontaneität", Fichte „Selbstsetzung" nannte. Die „Synthesis der transzendentalen Apperzeption", wie Kant die Spontaneität des Bewußtseins auch nannte, ist es, die unserem Bewußtsein überhaupt erst Einheit verleiht. Daß unser Bewußtsein nicht selbst eine „Rhapsodie" sondern eine Einheit ist, in welcher alle die mannigfaltigen Vorstellungen von einem „Ich" begleitet werden („Ich" bin es, der all dieses denkt und tut), ist das Werk der Spontaneität.

2. Kritik des Kantischen Apriori.

Der Gedanke Kantens, daß unser Empfinden und Denken die „Eindrücke" nicht mechanisch aufnimmt, sondern der Vorgang des „Eindruckes" schon ein Aktives im Geiste voraussetzt, daß also ein Vorempirisches, ein Apriori dem Erfahrungsvorgange und dem Denken zu Grunde liegen, d. h. logisch vorangehen muß, ist unwiderleglich richtig und gehört in seiner allgemeinsten Form der idealistischen Philosophie aller Zeiten an. Es ist ein unbegreiflicher Irrtum der neueren Schulen, bei Kant allein das „Apriori" finden zu wollen. Dennoch wird es ein ewiges Verdienst Kantens bleiben, diesen Begriff der Philosophie im Kampfe gegen den Empirismus in solcher Bestimmtheit und Klarheit erobert zu haben, wie sie vor ihm nicht erreicht wurde. In der Geschichte des Idealismus finden wir das Apriori (in objektiver Form) schon bei Platon in der „Idee", bei Aristoteles und der Scholastik in der „Form", bei Hegel in der „Dialektik" des Geistes (den dialektischen Schritten des Geistes) und dessen Erfülltheit mit der „Idee". Diese Begriffe sind überall jenes Vorempirische, jenes Höhere, jenes logische Vorher, das, wie Kant richtig gezeigt hat, überall erst den Erfahrungsvorgang ermöglicht. Bezeichnend dafür ist das berühmte Wort des Aristoteles: „Nicht der Stein ist in der Seele, sondern die Form des Steines ist in der Seele"[1]). Auch der Begriff der inneren Aktivität, Eigenbewegung, „Spontaneität", durch den die synthetische Kraft und Art der apriorischen Formen erst erklärt wird, findet sich bei allen idealistischen Lehrgebäuden wieder. Bei Platon ist es die „Selbstbewegung" der Seele, bei Aristoteles in bestimmtester Form das, was die scholastische Philosophie den *intellectus agens* nannte (*νοῦς ποιητικός*).

Der Grundfehler des Kantischen Apriori ist die Subjektivität. Ein bloß subjektives Apriori ist ein Begriff, der nicht zu Ende gedacht

[1]) Aristoteles, Über die Seele. Deutsch von Rolfes. Lpz. 1928, p. 432a; vgl. 431b 20 ff.; 412a ff.; III, 5.

werden kann. Er kann nicht hinreichen, um ein in sich geschlossenes Begriffsgebäude der Philosophie aufzurichten. Darum der Begriff eines „Ding an sich" bei Kant, der über das subjektive Apriori offenbar hinaus geht. Wird aber ein „Ding an sich" einmal angenommen, dann muß es auch „affizieren", wie Kant sagte, was ebenfalls ein unvollziehbarer Begriff ist (da im „Affizieren" schon Kausalität enthalten wäre, das Ding daher nicht mehr „an sich" ist, sondern schon eine kategoriale Beziehung zum Ich hat). Wird aber der „Ding-an-sich"-Begriff verlassen, wie die Neukantianer wollen, dann ist die Folge der Solipsismus; ferner führt das subjektive Apriori zu dem unauflöslichen Gegensatze von „Erscheinung" (*φαινόμενον*) und „Ding an sich" (*νοῦμενον*), zu dem Fehler, den Kant mit Hume machte, als ob dem Geiste zunächst das „Material" der Erfahrung vorläge, das dann nur eine Rhapsodie, ein Chaos sein könnte und daher — so folgt notwendig — erst nachträglich durch das Vorempirische geformt werden müßte.

Diese Schwierigkeiten kann, wie die Bemühungen der letzten Jahrzehnte zeigten, keine „reine Erkenntnistheorie" überwinden. Nur ein objektives Apriori, ein ontologisches Apriori kann ihnen begegnen. Die alten idealistischen Systeme hatten dieses ontologische Apriori, in der Art wie der Platonische Ideen- und der Aristotelische Formbegriff es aufweist, ihrer Erkenntnislehre zu Grunde gelegt. Der nachkantische Idealismus mußte gleichfalls diesen Weg gehen. Fichte vollzog die erste Wendung dahin. Die „Selbstsetzung" des Ich war ihm schon jenes „Ding an sich"; sie war ihm mit Recht jener noumenale Punkt, von dem aus man in die objektive Welt, zum „Ding an sich" gelangen konnte. Das „absolute Ich", das schließlich hinter der Selbstsetzung (Spontaneität) des empirischen Ich stehen muß, weitet das subjektive Apriori zum objektiven aus und schließlich — bei Schelling und Hegel — die Erkenntnistheorie zur Ontologie.

B. DIE BEGRÜNDUNG DER SITTENLEHRE DURCH KANT.

1. Das sittliche Apriori.

Das Vorempirische oder Apriori auf dem Grunde der Spontaneität des Bewußtseins (der „Synthesis der transzendentalen Apperzeption") ist die Grundlage des Kantischen Erkenntnisbegriffes, die Grundlage des Kantischen Ich-Begriffes überhaupt. Damit hat aber auch die Sittenlehre einen festen Boden. Denn ebenso wie das Ich als erkennendes, hat nun auch das Ich als sittliches, als „praktisches" sein Apriori. Kant trennt, wie herkömmlich, die Erkenntnis oder die „theoretische Vernunft" vom Wollen und Handeln oder der „praktischen Vernunft". Das arteigene Apriori der praktischen Vernunft kann man nur finden, wenn man die empirischen (kausalen, psychologischen) Bestimmungsgründe des Willens von den apriorischen trennt. Die empirischen Bestimmungsgründe

sind durch die Lust- und Unlustwerte, die „Motive", gegeben. Kant wandelt hier grundsätzlich in den Bahnen Hume's und der Assoziationsmechanik. (Kant kommt hierin den Empiristen vollständig entgegen, weit mehr als richtig und möglich ist.) Aber er erblickt hierin nur die genetische Reihe des Willens. Außer dieser genetischen Reihe gibt es noch eine andere: die Bestimmungsgründe des Handelns durch das, was kraft der Vernunft gilt, durch den Wert, durch das Sollen. „Die Beziehung auf die ideelle Vernunftgründe heißt Sollen"[1]). Die Bestimmtheit des Handelns durch Vernunftgründe oder das Sollen ist die apriorische und sie hat den Primat oder Vorrang vor der Bestimmtheit desselben durch die Lust- und Unlustmotive des Begehrens oder der empirischen. Diesen Vorrang spricht Kant in dem berühmten Satze aus: „Du kannst, denn du sollst"; und „reine Vernunft ist für sich allein praktisch". Da aber jeder Ablauf in der Erscheinungswelt (auch das seelische Geschehen) nach Kant naturhaft bestimmt ist, so muß auch das Intelligible (Ideelle, Freie) als Natursächlichkeit in Erscheinung treten. Dadurch entsteht jenes zwiespältige Verfahren, wonach auch das Sittliche natursächlich zu betrachten, gleichzeitig aber dennoch seine Hingeordnetheit auf ideelle Bestimmungen festzuhalten sei. Dadurch wurde das empiristische Verfahren in der Sittenlehre nicht ganz verdrängt. Und ähnlich wie nach Kant in der Biologie hatte die Idee auch hier schließlich nur „regulative" Bedeutung — eine Halbheit des Verfahrens, die in der heutigen „Als-Ob-Philosophie" zur Karrikatur wurde.

Das Apriori der praktischen Vernunft gibt nach Kant dem Menschen das Gesetz des Handelns, das allgemeine Sittengesetz, den sog. kategorischen Imperativ. Das Sittengesetz ist notwendig ein formales — bei der Kantischen Beschränkung des Apriori auf die Form. Von den vielen Formulierungen des kategorischen Imperativs, die Kant bringt, ist folgende am meisten beachtet worden: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne[2])." Der „Vernunftgrund", die „Geltung" oder das „Sollen" ist das sittliche Apriori, und es tritt als Pflicht in Gegensatz zum Kausalen des empirischen Begehrens, der empirischen Motivsmechanik des Willens, zur Neigung. (Wegen dieses Gegensatzes gibt es ja eine „bittere Wahrheit", eine „schwere Pflicht".) Mit heute üblichen Namen kann man das auch den Gegensatz der genetischen, kausalen Reihe des psychologischen Geschehens zur wertbestimmten oder idealen oder (apriorisch) gesollten Reihe nennen. Durch die letztere allein wird das Handeln zum sittlichen Handeln; in der ersteren bleibt es naturhaft. Den Grundgedanken der Kantischen Sittenlehre sprechen auch die berühmten Worte der „Kritik der praktischen Vernunft" eindrucksvoll aus: „Zwei Dinge erfüllen das

[1]) Prolegom. 113.
[2]) Vgl. Kritik d. prakt. Vernunft § 7.

Gemüt mit immer zunehmender ... Bewunderung ... je anhaltender das Nachdenken sich damit beschäftigt: Der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir ... Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines tierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten wieder zurückgeben muß ... Der zweite erhebt dagegen meinen Wert als einer Intelligenz unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart ...[1])"

2. Die gesellschaftsphilosophische Bedeutung der Kantischen Sittenlehre.

Durch die Lehre vom sittlichen Apriori hat sich Kant ein gleiches Verdienst erworben wie durch die Lehre vom Apriori des Erkennens. Denn er hat dadurch den Empirismus in der Sittenlehre endgültig erschüttert. Während aber das Apriori der theoretischen Vernunft durch den Begriff des „Ding an sich" der Subjektivität, d. h. hier dem Solipsismus, eine Schranke setzt; fällt beim Apriori der praktischen Vernunft, dem sittlichen Apriori, diese Schranke weg. Die theoretische Vernunft ist wohl durch ein subjektives Apriori erkennend, aber doch nicht ganz allein durch sich selbst, sondern auch durch das „Ding an sich"; die praktische Vernunft ist aber durch sich allein praktisch. Dadurch entsteht der verhängnisvolle Begriff der „Autonomie" der praktischen Vernunft und der „moralischen Autonomie" überhaupt — als einer subjektiven. Daran knüpft sich eine weitere Folgerung:

Ist der Einzelne ganz allein aus sich heraus sittlich, dann ist die Vielheit der Einzelnen irrational. Im sittlichen Vorgange gibt es nunmehr eigentlich kein „Soziales". Die Sittenlehre ist ursprünglich Individualethik; sie kann erst nachträglich die Aufgabe haben, „Sozialethik" zu werden. Hierin gleicht Kantens Sittenlehre jener des Empirismus und Subjektivismus der Aufklärung.

Kantens Sittenlehre ist grundsätzlich individualistisch. Sie kann daher auch nur einen individualistischen Sitten- und Gesellschaftsbegriff begründen. Denn erst wenn die Vielheit der Menschen ein arteigener Bestimmungsgrund des Sittlichen wäre, ein Bestimmungsgrund, der über den Einzelnen schwebt, der für alle Einzelnen wesenhaft, vorempirisch, apriorisch ist, erst dann ist Sozialethik möglich.

Die Folgerungen zeigen sich in der Rechts- und Staatslehre. Der Staat ist ihm ein Vertragsgebilde, ähnlich wie dem individualistischen Naturrecht. Er nimmt allerdings kein geschichtliches, aber ein logisches Entstehen aus dem Vertrag an und erklärt sogar die Ehe für einen Vertrag. Darum ist ihm wie den Empiristen und Naturrechtlern der Staat

[1]) Kritik der praktischen Vernunft, S. W. S. 205, Beschluß.

nur ein äußerliches Gebilde, nichts Inneres, nichts Sittliches. Darum ist ihm auch das Recht dadurch bezeichnet, daß es angeblich von außen mit seinen Geboten an den Menschen herantritt. Das Recht ist „heteronom", die Sittlichkeit allein „autonom". Der „Autonomie der Moral" steht die „Heteronomie des Rechtes" gegenüber. Diese Kantische Lehre hat bis heute die Herrschaft in der akademischen Rechtswissenschaft. Ihr entspricht die Leugnung der Einheit von Recht und Sittlichkeit, welche gerade die neukantische Rechtsschule am zähesten aufrecht erhält.

Das persönliche Streben Kantens war allerdings dem Individualismus entgegen. Darum finden wir ja auch u. a. jene Formulierung des kategorischen Imperativs, die verlangt, daß der Grundsatz für die eigene sittliche Entscheidung zugleich für alle gelten solle, also ein sozialethischer sei. Aber dies sind nachträgliche Verbesserungsversuche, die an der rein individualistischen Natur der entscheidenden Grundbegriffe nichts mehr ändern können. Ein einziger Begriff findet sich bei Kant, der ihn aus der Subjektivität des Sittengesetzes hätte herausheben können, der Begriff des „Bewußtseins überhaupt". Wäre dieser Begriff zu dem eines Überindividuellen erhoben worden, dann wäre auch das sittliche Apriori kein rein subjektives mehr geblieben; dann wäre die Begründung der Sittenlehre zuerst eine sozialethische gewesen; dann wäre auch eine Wirklichkeit gefunden, die das Individuum überhöht und also auch in sich befaßt, die es bildet und hegt. Der Begriff des Über-Dir wäre dann der Ausgangspunkt der Sittenlehre, ebenso aber auch der Erkenntnislehre geworden. Damit wäre aber die Erkenntnistheorie in einer Ontologie begründet gewesen. Dann wären allerdings die Grundlagen des Kantischen Systems geändert worden.

Diese Umwälzung zu vollziehen, war aber eine Aufgabe, die erst die Nachfolger Kantens, vor allem Fichte, Schelling und Hegel in einer gemeinsamen, innig ineinander greifenden Arbeit zu lösen vermochten.

IV. DER ÜBERGANG ZU HEGEL.

Um alle Voraussetzungen, die im Hegelischen Begriffsgebäude zur Entfaltung kommen, zu entwickeln, wäre es nötig, den großen Gang der deutschen Philosophie von Kant zu Fichte, von Fichte zu Schelling und von Schelling zu Hegel zu schildern, wobei auch die Einwirkung des genialen Baader nicht zu übergehen wäre. Jedoch würde uns das hier zu weit führen. Wir begnügen uns, die Übergänge anzudeuten, und verweisen im übrigen auf das Schrifttum[1]).

[1]) Vgl. in diesem Handbuche Abt. I. F.

Ferner: Die Einleitung zu „Fichtes Schriften zur Gesellschaftsphilosophie" v. Hans Riehl in der Sammlung „Herdflamme", Jena 1928, S. 22 ff. Die Einleitung zu „Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie" v. J. Sauter, in der Samm-

1. Fichte ging von dem Kantischen Begriffe der reinen Spontaneität des Bewußtseins aus. „Das Ich setzt sich selbst." Der Gedanke ist reine Tätigkeit, er empfängt seine Energie, wenn man diesen physikalischen Ausdruck gebrauchen darf, nicht von anderswoher. Mit dem Kantischen Primat der praktischen Vernunft wird dadurch erst ganz Ernst gemacht, und die Freiheit wohnt der Tat des Bewußtseins als einer Selbstsetzung von Anbeginn wesenhaft inne. Aber noch mehr. Das Kantische „Ding an sich" verwandelt sich nun in ein „Ich an sich". Für die Gesellschaftslehre ist nun die entscheidende Folgerung hieraus diese: Fichte stellt die Frage, wie die Selbstsetzung einen Anfang machen könne? Selbstsetzung, Tätigkeit ist nur möglich durch Bezug auf einen Gegenstand, sie ist in diesem Sinne Wollen. Um zu wollen, muß man aber etwas wollen. Man kann aber nur etwas wollen, wenn man einen Gegenstand hat, d. h. aber wenn das Objekt schon gesetzt ist. So sieht sich jedes Wollen auf ein schon vorhergegangenes hingewiesen. Wie kann man aus diesem Hexenkreis kommen? Nur dadurch, sagt Fichte, daß der Mensch zur Selbstsetzung, Selbstbestimmung seinerseits bestimmt wird — durch eine „Aufforderung" zur Selbstbestimmung. Das kann nur geschehen durch eine andere Intelligenz. (Man denke an die Erziehung!) „Sollen Menschen überhaupt sein, so müssen mehrere sein . . . sobald man diesen Begriff [des Menschen] vollkommen bestimmt, wird man von dem Denken des Einzelnen aus getrieben zur Annahme eines zweiten, um den ersten erklären zu können . . .[1])"

Hiermit ist die entscheidende Wendung vollzogen. Ein Über-Dir ist gewonnen. Die Vielheit der Menschen ist nun nicht mehr irrational. Das Bewußtsein und der sittliche Vorgang vollziehen sich nicht im Einzelnen allein, sondern der andere Mensch ist ein wesenhafter Bestimmungsgrund des eigenen Bewußtseins. Daher auch der Einzelne nicht zufällig so ist, wie er ist, sondern im Gesamtganzen aller eine bestimmte Stellung einnimmt. Im großen Plane der Vorsehung hat jeder seine Bestimmung. Hiermit ist auch der Kantische Formalismus in der Sitten-

lung „Herdflamme", Jena 1926; derselbe, „Baader und Kant" (gegenwärtig im Druck). „Deutsche Beiträge zur Gesellschafts- und Wirtschaftslehre", Bd. VI. Jena 1928.

Vgl. „Schellings Schriften zur Gesellschaftsphilosophie", herausg. v. Manfred Schröter, Jena 1926; Hegels Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, herausg. von Baeumler. Jena 1927. — Kroner, „Von Kant bis Hegel", 2 Bde. Tübingen 1921 und 1924. Ferner: Max Wundt, Fichte. 1927. — Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Verl. Carl Winter, Heidelberg, daraus die Bände: Fichte, Schelling, Hegel.

[1]) Fichte, Grundlagen des Naturrechtes, 1796. W. W., Bd. III, S. 47. Vgl. dazu meine „Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre" jetzt 18. Aufl. Leipzig 1928, S. 88 und Hans Riehl in seiner Einleitung zu den Reden an die deutsche Nation (Herdflamme, Bd. 15 1928), S. 41 ff. — Neben der soziologischen Kategorie der Aufforderung finden sich allerdings noch individualistische Kategorien des damaligen Naturrechtes, die erst in der späteren Form des Fichtischen Systems nach und nach, wenn auch niemals ganz, überwunden wurden.

lehre schon überwunden. Und das nicht nur dem Ziele nach, sondern auch der Tat nach, wie die „Anweisung zum seligen Leben“ (1806) beweist. „Handle nach deiner Bestimmung“, ist der große kategorische Imperativ Fichtes, der dem Einzelnen eine gliedhafte Stellung im Kosmos zuweist. Die Sittenlehre wird nunmehr auf dem Grunde der Religion entwickelt, während Kant sie noch ohne Religion zu begründen versuchte.

Gleichlaufend mit diesem Gedankengange ist ein andrer, der Fichte vom subjektiven Apriori zum objektiven, von der Erkenntnistheorie zur Ontologie führte. Das „Ich an sich“ erweist sich bald als ein bloß empirisches Ich, dessen Setzungen selber auf ein Höheres hinweisen, auf das „absolute Ich“. Indem das absolute Ich über dem empirischen steht und es bestimmt, in irgendeinem Sinne auch befaßt, ist der Durchbruchspunkt von der Subjektivität zur Objektivität erreicht.

Fichtes Durchbruch zur Objektivität war allerdings niemals einheitlich und vollbewußt vollzogen worden und daher kommt es, daß er in seiner Gesellschaftslehre die Folgerungen nur halb und halb zu ziehen vermochte und immer wieder in die individualistische Rechts- und Staatslehre der Aufklärung, die er im Grunde so heftig bekämpfte, zurückfiel. Der Staat ist ihm zuerst nur eine Rechtsanstalt, später (in den Reden an die deutsche Nation) allerdings schon voller Kulturstaat, Erziehungsanstalt im Platonischen Sinne. Aber auch da noch sagt Fichte, daß es die höchste Aufgabe des Staates sei, sich überflüssig zu machen.[1]) Er faßt damit also den Staat doch wieder als eine Äußerlichkeit auf und steuert dem aufklärerischen Ideale der Erziehung aller Individuen zur Vollkommenheit und reinen Selbstbestimmung zu. — Ähnlich hat Fichte auch in der Wissenschaftslehre und Ontologie einen vollkommenen Objektivismus nicht erreicht. Denn auch ein anderer Ansatz, den er in seiner Ideenlehre mit dem Begriffe der „Synthesis der Geisterwelt“ versuchte, blieb leider unfertig[2]).

2. Hier setzt Schelling mit seiner Naturphilosophie ein. Für Fichte ist die Natur nur eine Schranke des Ich. Denn der „Gegenstand“ erschöpft sich ihm darin, daß er das Ich „bestimmt“. Schelling erklärt, daß die Natur nicht ein Leeres, Ungöttliches sei. Auch die Natur ist ein Ich-Artiges, Geistartiges. Während Kant und Fichte fragten: „Wie erkenne ich den Gegenstand, die Natur?“, kehrte Schelling die Frage um: „Wie kommt der Gegenstand, wie kommt die Natur dazu, erkannt zu werden?“[3]); Antwort: „Weil in ihr selbst Verstand ist, weil sie selbst Geist ist“. „. . . Das worin kein Verstand wäre, könnte auch nicht Vorwurf des Verstandes sein, das Erkenntnislose selbst könnte nicht erkannt wer-

[1]) Vgl. Ausgabe Riehl (Jena 1928) S. 88 u. ö.

[2]) Vgl. dazu H. Riehl, a. a. O. S. 60 u. 63 f. Max Wundt, Fichte, 1927,

[3]) Vgl. Schelling, W. W. 1. Abteilung, Bd. 1, S. 343 ff., 360 ff. u. ö.; Kuno Fischer, Schelling. 4. Aufl. Heidelberg 1923, S. 318; Schellings Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, hrsg. v. Manfr. Schröter. Jena 1926, S. 71 ff. u. ö.

den“[1]). Hier wird der Kantisch-Fichtesche Gedanke des Apriori endlich mit voller Entschiedenheit zur Gegenständlichkeit, zur Ontologie gewendet. Die Dinge sind unabhängig vom einzelnen Ich, aber nicht unabhängig von den transzendentalen Prinzipien. Diese sind in unserem Verstande und in der Natur[2]). Die Natur ist der Stufengang des Geistes, die Odyssee des Geistes, in der zuletzt der Mensch schlafend seine Heimat findet.

Dem entspricht die Gesellschaftsphilosophie Schellings als eine von Anbeginn nicht-individualistische. Das Gemeinschaftsleben ist ihm ein eigenes geistiges Reich, eine zweite Natur. Der Mensch ist Glied des Gesamtgeistes, ist nicht Einzelgeist. Der Einzelne ist nur gegeben in der Kette der kosmisch-geistigen Darstellungen des Absoluten. Daher ist ihm nicht eigentlich die Gesellschaft das Problem, sondern der Einzelne in ihr. Die Geburt des Endlichen aus dem Unendlichen, des Einzelnen aus dem Ganzen — das ist das eigentliche Kernstück der Schellingischen Metaphysik wie der Gesellschaftsphilosophie. Schelling geht vom Metaphysisch-Überindividuellen aus, daher ist ihm auch beim Menschen das Gesellschaftlich-Überindividuelle das Erste. Wenn dies auch von ihm, der nie eine ausgeführte Sitten- und Gesellschaftslehre vorlegte, in den Anfangsschriften nicht immer ganz festgehalten wird (im „System des transzendentalen Idealismus“ (1800) wird noch das Recht aus dem *bellum omnium contra omnes*, also rein individualistisch, abgeleitet[3])!), so ist es doch der Sinn seiner Lehre. In den genialen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1803) wird der Staat bestimmt als „objektiver Organismus der Freiheit“[4]), unter Ablehnung der Trennung von privatem und öffentlichem Recht. Ausdrücklich wird auch gesagt: Der Staat darf nicht als Mittel für äußere Zwecke gefaßt werden, sondern „als das unmittelbare Bild des absoluten Lebens . . .[5])“ Auch in den letzten Schriften kommt dieser Standpunkt wieder mit Entschiedenheit zur Geltung[6]).

Die Gesellschaftsauffassung Novalis'[7]), Adam Müllers[8]) und der anderen Romantiker[9]) ist durch den Begriff des metaphysischen Über-Dir und die andern eben angeführten Bestimmungen gekennzeichnet.

V. HEGEL[10]).

Eine Darstellung der Hegelischen Philosophie kann hier noch weniger erwartet werden, als bei Kant, Fichte und Schelling. Es ist hier nur mög-

[1]) Ebda., S. 382ff.
[2]) a. a. O., I. 10, S. 93/95. [3]) W. W. I. 3, 584. [4]) I. 5, 312. [5]) Ebda. 316.
[6]) W. W. Abteilung II. 1, S. 582ff.
[7]) Die Christenheit oder Europa.
[8]) Elemente der Staatskunst 1809. Ausgabe Baxa, Jena 1922.
[9]) Baxa, Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik. Jena 1926.
[10]) Das Schrifttum über Hegel ist erfreulicherweise wieder groß geworden, zeigt aber namentlich in der Gesellschaftsphilosophie Mängel. Die heutigen, an Neukantianismus, Phänomenologie und Liberalismus oder gar am Empirismus groß gewordenen Verfasser

lich, jene Hauptpunkte kurz hervorzuheben, die zum Verständnisse der Gesellschaftslehre unumgänglich notwendig sind.

1. Das Absolute in der Wirklichkeit.

In gewissem Sinne ist das Werk Hegels nichts anderes als eine Ausführung des Grundgedankens Schellings, wonach das Absolute das Prius von Natur und Geist ist, daher sich ebenso wie in der Natur im Geiste setzt. Hegel nimmt aber dabei auch Grundgedanken Fichtes und Baaders in sich auf, weshalb er es ist, der, richtig verstanden, ganz vornehmlich die Einheit des deutschen Idealismus darstellt. — Das Absolute bestimmt Hegel als die „Vernunft", daher man Hegels Lehre — nicht mit vollem Rechte! — auch als „Panlogismus" bezeichnete[1]). Anstatt „Vernunft" nennt Hegel das Absolute auch oft „Idee" oder „Geist" schlechthin [Weltgeist], manchmal auch Logos. Wenn Schelling die Kantische Frage: Wie ist Erfahrung möglich?, wie kann die Natur erkannt werden?, in die andere umgekehrt: Wie kommt die Natur dazu, erkannt zu werden?, und antwortete: Weil sie selbst Geist ist, weil das Absolute als Geist (Weltgeist) ihr Prius ist; so unternimmt es Hegel, in seiner „Logik" und Gesellschaftsphilosophie für das gesamte Gebiet der Wirklichkeit den Beweis dafür zu erbringen. Diesen großen metaphysischen Sinn hat das berühmte Wort Hegels in der Einleitung zu seiner Rechtsphilosophie[2]): „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, ist vernünftig." Dieses Wort gilt für die Natur im Sinne der Lehre Schellings, es gilt für den „objektiven Geist" (die Gesellschaft) und für die Geschichte. Ist die Welt eine Schöpfung und Selbstsetzung des Geistes, dann ist sie auch nicht unerkennbar, ist sie nicht bloße „Erscheinung", wie Kant meinte (daher Hegel gegen Kantens Erkenntnislehre treffend einwendete, sie heiße: „Schwimmen lernen, ohne ins Wasser zu gehen." In solch tiefer Überzeugung sprach er prophetische Worte wie diese: „Der Mut der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums.

(wie z. B. Dilthey) können Hegel nur schwer gerecht werden, weil sie mit der metaphysischen Denkweise nicht Ernst machen wollen. Daher halte man sich an seine Schüler: J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl. 1896. — Rosenkranz, Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie, in der „Philosophischen Bibliothek", 80. Bd. Berlin 1870; Derselbe, Kritische Erläuterungen des Hegel'schen Systems 1840; Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, München 1873. Kuno Fischer, System der Logik und Metaphysik 1909; derselbe Hegels Leben, Werke und Lehre. Heidelberg 1911, 2. Aufl. Karl Phil. Fischer, Grundzüge des Systems der Philosophie oder Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erlangen 1848 ff.

[1]) So z. B. J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Bd. 3. Aufl. Berlin 1878, S. 578.

[2]) 1821. Jetzt abgedruckt in Baeumlers Ausgabe von Hegels Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, Jena 1927 („Herdflamme", Bd. 11).

Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auftun und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen[1]." „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an[2]." Man erkennt auch hier die Wiedererzeugung Platonischer Gedanken, die aber nicht in Nachahmung Platons, sondern durchaus selbständig und aus ganz anderen Voraussetzungen, wie sie die Entwicklung der neueren Philosophie und der Kampf gegen die Aufklärung schuf, erfolgte. „Das Wesen erscheint," ist ein ebensolcher Satz der Hegelischen Logik, welcher mit der Platonischen Ideenlehre und der Aristotelischen Formenlehre innerlichst zusammenstimmt. Das Sein ist Hegeln kein totes und auch keine nichtige Erscheinungswelt; sondern ein Wesenhaftes ist es, das in ihm erscheint.

Hegels Standpunkt Kant gegenüber bedeutet (ebenso wie jener Schellings) nicht die Ablehnung des Apriori überhaupt, sondern nur die Ablehnung des subjektiven Apriori. Das subjektive Apriori wird nun zu einem objektiven erweitert; der bloß erkenntnistheoretische und subjektive Idealismus wird zur Ontologie und zum objektiven Idealismus. In der Erkenntnistheorie kommt man damit, freilich ohne daß es bei Schelling und Hegel begriffsmäßig durchgeführt wird, zu dem uralten antiken Satze zurück: „Gleiches wird durch Gleiches erkannt." An der Spitze von Hegels System steht die große Gleichung, die jeden echten Idealismus bezeichnet: Logik = Ontologie = Theologie.

2. Das dialektische Verfahren.

Die Vernunft ist der sich realisierende Endzweck. Die inneren Schritte, die sie auf diesem Wege macht, gibt uns in einem Schema die „dialektische Methode" an, die Hegel nicht erfand, sondern schon Fichte vorgebildet hatte.

Das oft angefeindete, oft mißbrauchte und noch viel öfter unverstandene dialektische Verfahren hat aber doch einen unwiderleglich richtigen Grundgedanken in sich. Es ist der Gedanke des Widerspruches, des Gegensatzes. Der Geist entwickelt sich an sich selbst durch den Widerspruch. In der „Erörterung" wird der Gedanke „angefochten", d. h. ihm das Gegenteil, der Widerspruch entgegengesetzt. Dieses Gegenteil wird durch Widerlegung „aufgehoben", indem der ausgesprochene Gedanke sich selbst nunmehr eine reichere, jenen Gegensatz widerlegende und in sich aufnehmende Gestalt gibt. Ebenso im Selbstgespräch: Auch hier muß sich der Gedanke am Einwande bewähren, berichtigen, weiterbilden.

Diese einfache Auffassung des dialektischen Verfahrens bestätigt uns ein Gespräch Goethes mit Hegel. Bei Eckermann, 18. Oktober 1827 heißt es: „Sodann wendete sich das Gespräch auf das Wesen der Dialektik." — „Es ist im Grunde nichts weiter", sagte Hegel,

[1]) S. W. XIII, 6 und Schluß der Berliner Antrittsrede VI, XL.

[2]) Philosophie der Geschichte, Einleitung, Ausgabe v. Brunstäd (Reclam), S. 44.

„als der geregelte, methodisch ausgebildete Widerspruchsgeist, der jedem Menschen innewohnt, und welche Gabe sich groß erweiset in Unterscheidung des Wahren vom Falschen." „Wenn nur", fiel Goethe ein, „solche geistigen Künste und Gewandtheiten nicht häufig gemißbraucht und dazu verwendet würden, um das Falsche wahr und das Wahre falsch zu machen!" „Dergleichen geschieht wohl," erwiderte Hegel, „aber nur von Leuten, die geistig krank sind."

Der „Begriff" ist nach Hegel das ins Sein treibende Wesen, das innerliche, sich betätigende, erscheinende Wesen (so daß man den Begriff auch Subjekt, Seele, nennen könnte!), das in Gegensätzen fortschreitet. Das Schema dieser Gegensätze ist: Thesis — Antithesis — Synthesis; mit andern Worten: Setzung — Gegensetzung — Ineinssetzung; Position — Negation — Negation der Negation; An-sich-Sein — Für-sich-Sein — An- und Für-sich-Sein. — Als Beispiele dafür möge man die folgenden nehmen: das Allgemeine (z. B.: die Gattung Eiche) — das Besondere (das von der allgemeinen Gattung Abweichende) — das Einzelne (das in seiner Besonderheit zugleich Träger des Allgemeinen ist: diese bestimmte Eiche); die Substanz — das Subjektive — das Subjektive und Objektive zugleich (im Selbstbewußtsein); das Unbewußte (Subjekt allein, noch unfertig) — das Bewußtsein (Subjekt mit Objekt) — das Selbstbewußtsein (das Subjekt hat sich selbst [das Subjekt] zum Gegenstand daher: Subjekt — Subjekt-Objekt, d. h. das sich als Gegenstand wissende Ich oder das sich selbst mit dem Gegenstande wissende Ich); Ansich (das Allgemeine, die Substanz, das Ding an sich); Fürsich (was noch für sich selbst ist, das Subjektive, das Besondere); An- und Fürsich (als Besonderes sich doch als das Allgemeine zu finden, im einzelnen Ding den Begriff, das Allgemeine, finden, das Selbstbewußtsein im Denken).

Alle diese Beispiele zeigen, daß das dialektische Verfahren keine leere Spielerei ist, wie man heute glaubt, sondern wohl imstande, das Wesen des Gegensatzes verständlich zu machen, dadurch nämlich, daß überall die höhere Einheit der Gegensatzpaare aufgesucht wird. Ohne eine solche höhere Einheit ist Gegensatz nicht möglich.

Ein Mißbrauch des dialektischen Verfahrens findet sich bei Karl Marx. Da die Dialektik nur Sinn hat, wenn der Geist sich seinen Einwand, seinen Gegensatz, setzt und durch ihn hindurch geht; so ist es sträflicher Unsinn, bei einem rein mechanischen Vorgange den „Gegensatz" (Antithesis) und das „Hindurchgehen durch den Gegensatz" (Synthesis) anzunehmen. Denn wo sollte bei einem mechanischen Vorgange, der ja begriffsgemäß in sich selbst nicht sinnvoll ist, der in sich selbst weder Gedanke, noch Gefühl, noch Wert hat (sonst wäre er ja nicht mechanisch), der sinnvolle Widerspruch, die sinnvolle Überwindung eines Widerspruches, die „Synthesis" herkommen? Diesen ungeheuerlichen Mißbrauch hat sich aber die „materialistische Geschichtsauffassung" Marxens zu Schulden kommen lassen, indem sie die Entwicklung der Menschheit, angeblich nach der dialektischen Methode, aus mechanischen Gesetzen heraus folgendermaßen bestimmte: 1. Zeitalter: These,

Urkommunismus (Erzeugung und Verbrauch gemeinsam); 2. Zeitalter; Antithese, Negation (Privateigentum, höchste Form: der Kapitalismus, Erzeugung privatwirtschaftlich; Verbrauch privatwirtschaftlich); 3. Zeitalter: Synthesis, Negation der Negation: geläuterter Zukunftskommunismus (Erzeugung gemeinsam; Verbrauch einzeln). — Der Übergang vom 2. zum 3. Zeitalter, von der Negation zur Negation der Negation, soll insbesonders durch das mechanische, mit naturgesetzlicher Notwendigkeit wirkende „Gesetz der Konzentration" des Kapitals herbeigeführt werden. Dieses „Gesetz" soll nach Marx die Wirtschaft automatisch „kollektivieren", wodurch sich die ganze proletarisierte Nation bald wenigen Kapitalmagnaten gegenübersieht und worauf (da nach der materialistischen Geschichtsauffassung die Ideen aus der Umwelt, insbesonders aus der wirtschaftlichen Umwelt, dem angeblichen „Unterbau" der Gesellschaft, folgen) die Proletarier endlich die „Expropriateure" „expropriieren" werden.

Gleichlaufend damit haben Engels und Marx noch andere „dialektische" Abfolgen behauptet: Familienlosigkeit oder Promiskuität im Urzustande (der Eigentumslosigkeit entspricht Familienlosigkeit); Familie (zuerst mutterrechtliche dann vaterrechtliche); freie Liebe der Persönlichkeit (im geläuterten Zukunftskommunismus). — Bekanntlich hat die Völkerkunde nachgewiesen, daß im Urzustand keine Promiskuität geherrscht habe, und daß das Mutterrecht, das als allgemeiner Durchgangspunkt von der Promiskuität zur vaterrechtlichen Einfamilie angenommen wurde, nicht in allen Kulturkreisen geherrscht habe[1]).

Es muß nachdrücklich dagegen Einspruch erhoben werden, daß diese methodische Ungeheuerlichkeit mit Hegel ernsthaft etwas zu tun habe. Marx hat Hegel nie verstanden und daß er seine Verkehrung des Geistigen in das Materiell-Mechanische vornahm, gleichwohl aber die rein geistigen Kategorien (die Schritte der Dialektik) beibehalten konnte, ohne der allgemeinen Verachtung anheim zu fallen, beleuchtet grell den unsäglichen Tiefstand der philosophischen Bildung in der Zeit nach Hegel und ihrer Abkömmlinge: des Liberalismus und Sozialismus bis auf unsere Tage.[2])

Zur Kritik des dialektischen Verfahrens ist hauptsächlich zu bemerken: daß der Beginn mit der einfachen „Setzung", worauf dann Gegensetzung und Ineinssetzung erst folgen soll, ihren eigentlichen Fehler bildet (der also recht eigentlich auf Fichte zurückgeht). Jedes Ganze beginnt mit der Synthesis, damit: daß in der ersten Setzung alle späteren Setzungen enthalten sind, alle späteren Gegensätze und

[1]) Vgl. dazu Schmidt u. Koppers, Völker und Kulturen, I. Regensburg 1925.

[2]) Eine genaue Darstellung und Kritik nicht nur des scheinbaren Hegeltums bei Marx sondern auch seiner gesamten anderen Lehren gab ich in meinem Buch „Der wahre Staat", 2. Aufl., Lpz. 1923, S. 131 ff.

Auswirkungen schon angelegt, ineinsgesetzt sind. Nur wenn im Anfange schon alles angelegt ist, kann das Spätere daraus folgen, hervortreten. Hiefür kann der Keim einer Pflanze ebensowohl ein Beispiel sein wie der Keim eines Gedankensystems, der Einfall, der erste Blitz der Eingebung, der alles später zu Entwickelnde in sich schon enthalten muß.

Ein weiterer Irrtum der Dialektik ist, den „Gegensatz" allzu mechanisch, ihn allzusehr (trotz gelegentlicher gegenteiliger Bestrebungen) als + und — gefaßt zu haben. Wird das Ganze als keimhafter Inbegriff aller seiner Ausgliederungen und Umgliederungen an den Anfang gesetzt (also das, was der „Synthesis" entspräche), dann erkennt man, daß die Ausgliederungs- und Umgliederungsschritte nicht eigentlich als Verneinung (Negation, Gegensatz im strengen Sinne) erfolgen können, sondern vielmehr als eine wesensgemäße Spannung, als ein gliedhafter, organischer Unterschied und daher nicht als eine schlechthinnige, sondern nur als eine verhältnismäßige, als eine ergänzende Verneinung gefaßt werden dürfen.

Daß endlich die „Deduktion", die Hegel und seine Schüler allzu vorschnell anwandten, nur dann erfolgen kann, wenn man des Ganzen bereits sicher ist, wenn die Ausgliederungsordnung und Umgliederungsordnung des Ganzen schon überblickt werden kann (das zu vermögen, ist ja das Eigentümliche der Eingebung), möge noch zuletzt bemerkt werden. In diesem Punkte muß Hegel aber auch verteidigt, ja bewundert werden; denn Deduktion der Glieder von Gegensatzreihen ist grundsätzlich möglich. Allerdings muß ihrer jeweiligen Reichweite auch die Sicherheit und das Umfassende der Eingebung entsprechen.

3. Die Philosophie des Geistes.

Den dritten Teil des Hegelischen Begriffsgebäudes bildet die Philosophie des Geistes. Von deren drei Abschnitten: subjektiver Geist, objektiver Geist, absoluter Geist, haben wir hier nur den objektiven Geist zu behandeln, zu welchem Hegel auch die Philosophie der Geschichte rechnet.

a) Das Wesen der Freiheit.

Das allgemeine Wesen des Geistes bestimmt Hegel in großartiger Weise als Freiheit. „Wie die Substanz der Materie die Schwere ist, so, müssen wir sagen, ist die Substanz, das Wesen des Geistes die Freiheit[1])." Die Freiheit ist das einzig Wesentliche, das einzig Wahrhafte des Geistes[2]). Die Materie ist ihrem Wesen nach ein Außereinander, d. h. getrennt im Raume; und alles, was außereinander ist, hat seinen Schwerpunkt nicht in sich selbst, strebt daher zum Mittelpunkte außer sich, sucht seine Einheit außer sich. Anders der Geist. Er ist „eben das, in sich den

[1]) Hegel, Philosophie d. Geschichte, Ausg. Brunstäd (Reclam) S. 51.
[2]) Ebda.

Mittelpunkt zu haben, er hat nicht die Einheit außer sich, sondern er hat sie gefunden; er ist in sich selbst bei sich selbst. Die Materie hat ihre Substanz außer ihr; der Geist ist das Beisichselbst-Sein. Dieses eben ist die Freiheit. Denn wenn ich abhängig bin, so beziehe ich mich auf ein anderes, das ich nicht bin; frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin[1])." — Bei einem logischen Schlusse, so können wir uns das Gesagte verdeutlichen, haben die Glieder, nämlich Vordersatz, Mittelsatz und Folgerung das an sich, nicht durch etwas anderes, das außerhalb läge, bestimmt zu sein („bestimmt" heißt ja hier nichts anderes als „gültig"). Der Vordersatz usw. hat Geltung durch sich selbst, nicht durch ein anderes, ein Äußeres außer ihm. In sie kann sozusagen gar nichts von außen eindringen, sie sind wie durch einen Zauberkreis in sich selbst gebannt und beschlossen. Indem sie aber rein in sich selbst bestimmt sind, sind sie frei. Geist kann nur in sich selbst und durch sich selbst bestimmt werden, das Beisichselbst-Sein, wie Hegel treffend sagt, ist sein Wesen, und darum ist Freiheit sein Wesen. Er kann unmöglich anders als frei sein. Der Geist ist nur in sich selbst bestimmt, er kann gar nicht von außen bestimmt werden, denn keine Schlußkette, keine Rechnung kann durch äußere Gewaltanwendung richtig werden, wenn sie unrichtig ist und unrichtig, wenn sie richtig ist.

Sieht man sich das Schrifttum der letzten fünfzig Jahre über Willensfreiheit daraufhin an, so findet man, daß es fast ausnahmslos an dieser großen Lehre Hegels vorüberging. Jenes Schrifttum nimmt seine Fragestellung rein vom Empirismus her. Empiristisch gesehen, sind die Abläufe der Natur von mechanischer Ursächlichkeit und daher mechanisch notwendig oder „determiniert". Was könnte nun das Gegenteil davon sein? — nur „undeterminiert". In diesen verfehlten Gegensatz von „Determination" und „Freiheit", die nur absolute Willkür wäre, schränkte man nun die Lehre von der Willensfreiheit und Geistesfreiheit ein. Daß der Geist unberührbar ist durch alles, was nicht Geist ist, und daher in sich selbst auch dann frei, wenn er sich, wie z. B. im richtigen logischen Denken, eindeutig bestimmt sieht — davon hatte man keine Ahnung. Unsere späteren Auseinandersetzungen über den inneren Aufbau des Geistes werden weiter zeigen, wie auch die Frage der Bestimmtheit des Geistes durch „Motive" (Lust- und Unlustgefühl, die als Größen mechanisch wirken sollen) verfehlt ist, daß vielmehr der Geist in seinem inneren Aufbau sich selbst jeweils das „A" setzt, auf das sein „B" folgt (s. unten S. 60ff. und S. 64ff.).

Die Geisteslehre Hegels gipfelt in der Gotteslehre. „Die Trinitätslehre spricht es aus, daß Gott Geist sei, daß es in seinem Wesen liege, sich . . . in einer Welt zu offenbaren und darin bei sich zu bleiben", womit der Pantheismus ausgeschlossen wird[2]). Daher auch die Umkehrung: Aus dem Begriffe (des Geistes) folgt das Dasein Gottes. So ist die großartige Erneuerung des ontologischen Gottesbeweises, den Hegel durchführt, zu verstehen[3]). Das neuere Schrifttum ging daran leider gänzlich vorüber. Doch können wir das hier nicht weiter verfolgen, es möge diese kurze Andeutung genügen.

[1]) Ebda. 52.
[2]) Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, München 1873, S. 832.
[3]) Vgl. Enzyklopädie § 51.

b) Der objektive Geist.

Wir übergehen das, was Hegel „Anthropologie" (der Geist als naturbestimmte Seele und Leben) nennt; ebenso das, was er „Phänomenologie" (der subjektive Geist als Bewußtsein, der Geist, wie er sich von der Natur unterscheidet) und „Psychologie" i. e. Sinne nennt (die Lehre vom Erkennen und Wollen); und wenden uns dem Hauptstücke seiner Gesellschaftsphilosophie, der Lehre vom objektiven Geiste zu, die seine Schüler meistens als „Ethik" (in einem weiteren Sinne, als dieses Wort heute gebraucht wird) bezeichneten, die er aber auch schlechthin „Rechtsphilosophie" nannte und unter diesem Namen zusammenfassend behandelte[1]).

Hegel behandelt zwar den objektiven Geist nach dem subjektiven[2]), aber das bedeutet nicht, daß der subjektive Geist den objektiven erzeuge oder den Vorrang vor ihm habe, sein logisches Prius bilde. Es ist die große, selbstsichere Wendung zum Objektivismus, die Hegel vollzog, daß ihm der objektive Geist nicht die Summierung der Einzelgeister sondern „Manifestation des Allgemeinen," des Absoluten ist.[3])

Im objektiven Geiste unterscheidet Hegel folgende innere Stufen:

A. das Recht i. e. Sinne, als das abstrakte oder formelle Recht;

B. die Moralität, der subjektive Vorgang des sittlichen Geschehens, die subjektive Seite der Sittlichkeit; die wahre Sittlichkeit liegt aber im Objektiven, nicht im Subjektiven, daher diese erst diesen Namen verdient;

C. die Sittlichkeit oder objektive Sittlichkeit, d. i. der Inbegriff sittlicher Gebilde, nämlich a) der Familie; b) der bürgerlichen Gesellschaft und c) des Staates. Die objektive Sittlichkeit vollendet sich im Staate und in der zeitlichen Geschichte des objektiven Geistes, wodurch gesondert hervortritt:

D. die Geschichte, behandelt in der Philosophie der Geschichte. (Hegel behandelt aber die Philosophie der Geschichte als Eingang zur Rechtsphilosophie, seine Vorlesungen darüber wurden als eigenes Werk erst nach seinem Tode herausgegeben.)

Hegel bestimmt den objektiven Geist nicht in voller Klarheit[4]). Wir gehen aber nicht fehl, wenn wir sagen, daß für Hegel der objektive Geist

[1]) Grundlinien der Philosophie des Rechtes. Berlin 1821. Jetzt neu herausgegeben von A. Baeumler in Hegels Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. 1. Teil. Jena 1927. — In der „Enzyklopädie" heißt sie aber nicht Rechtsphilosophie sondern Lehre vom objektiven Geiste, vgl. §§ 483ff.

[2]) S. Enzyklopädie §§ 387ff. und §§ 483ff.

[3]) Daher denn auch die nominalistische Bestimmung des Geistes durch Dilthey als „Wirkungszusammenhang" der Einzelgeister mit Hegel nichts mehr zu tun hat und ein in sich widerspruchsvoller Begriff ist. Die Summierung des Einzelnen kann nie ein wahrhaft Objektives ergeben. Dilthey, Aufbau der geschichtl. Welt, 1910, S. 83ff.

[4]) In der Enzyklopädie, § 483 heißt es: „Der objektive Geist ist die absolute Idee, aber nur an sich seiend; indem er damit auf dem Boden der Endlichkeit ist, behält seine

nichts anderes ist, als das Allgemeine in dem Willen der einzelnen Menschen. Das „Allgemeine", d. h. wieder: das objektiv Wahre und Richtige. Der objektive Geist Hegels ist der Wille als der das Allgemeine denkende Wille. Indem in den einzelnen Willenshandlungen das Allgemeine wirklich wird, sind sie nicht mehr subjektiver Geist, sondern vom Objektiven erfüllt, objektiver Geist. Die Gemeinsamkeit des Urteilens und Handelns der Einzelnen, so kann man diesen Gedanken Hegels auch erläutern, ist keine nachträgliche und zufällige Zusammen-Stimmung, keine Resultante; sondern jenes Gemeinsame oder Allgemeine ist vielmehr das Herrschende für die Gestaltung des Einzelnen; es erst erhebt die Individualität ins Allgemeine. Darum spricht Hegel von der „Marotte des Selbstdenkens"[1]), ein kühnes Wort, das gleichwohl die tiefste Wahrheit enthält und jeden seichten Subjektivismus und Individualismus austilgt. In demselben Sinne ist wohl die berühmte, oft angefochtene Stelle von der „List der Vernunft" zu verstehen. „Das ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet[2])."

Wieder darf man sagen, daß hier auf neue Weise und von anderen Voraussetzungen ausgehend, die Platonisch-Aristotelische-scholastische Lehre von der „Teilnahme" *(participatio, μέθεξις)* des Einzelnen an der „Idee" oder „Form" wiedererzeugt wurde. Wie weit dieser Begriff selbst vollkommen standhält und ob dabei auch der Begriff der Individualität tief genug gefaßt wurde, ist allerdings eine andere Frage[3]).

Die weitere Frage dieser Lehre ist nun: Wie setzt sich das Allgemeine im einzelnen Willen durch[4])? Hegel beantwortet sie auf folgende Weise:

---

wirkliche Vernünftigkeit die Seite äußerlichen Erscheinens an ihr. Der freie Wille hat unmittelbar zunächst die Unterschiede an ihm, daß die Freiheit seine innere Bestimmung und Zweck ist und sich auf eine äußerliche vorgefundene Objektivität bezieht, welche sich spaltet in das Anthropologische der partikularen Bedürfnisse, in die äußeren Naturdinge, die für das Bewußtsein sind, und in das Verhältnis von einzelnen zu einzelnen Willen, welche ein Selbstbewußtsein ihrer als verschiedener und partikulärer sind; diese Seite macht das äußerliche Material für das Dasein des Willens aus." — Hegel will mit der Bestimmung: der objektive Geist sei das an sich des absoluten Geistes, sagen: der objektive Geist sei der gesellschaftlich-sittliche Organismus, in welchem als einem verhältnismäßig Äußeren, die Inhalte des absoluten Geistes (Kunst, Religion, Philosophie) erst zur Erscheinung kommen.

[1]) Vgl. Propädeutik, S. 6.

[2]) Philosophie der Geschichte, Brunstäd, 70. — Den Gedanken der „List der Vernunft" nahm Goethe auf. „Der Mensch muß wieder ruiniert werden! Jeder außerordentliche Mensch hat eine gewisse Sendung, die er zu vollführen berufen ist. Hat er sie vollbracht, so ist er auf Erden in dieser Gestalt nicht weiter von nöten, und die Vorsehung verwendet ihn wieder zu etwas anderm. Da aber hiennieden alles auf natürlichem Wege geschieht, so stellen ihm die Dämonen ein Bein nach dem andern, bis er zuletzt unterliegt. So ging es Napoleon und vielen andern! . . ." Goethe zu Eckermann am 11. März 1828.

[3]) Vgl. zur Kritik mein Buch „Schöpfungsgang des Geistes", 1928, S. 462 ff. u. S. 513 ff.

[4]) Vgl. Hegels Rechtsphilosophie, §§ 7ff., bes. § 21. — Dazu Fichte, d. J. a. a. O. I, 189ff.

1. Das Individuum findet Triebe und Neigungen in sich vor und entschließt sich auf dieser Grundlage. Es ist damit zwar formell frei, der Sache nach aber herrscht hier Zufälligkeit, d. h. aber Willkür; 2. erst dadurch, daß der Wille zum Denken sich erhebt und seinen Zwecken damit die immanente Allgemeinheit gibt (denn Denken ist Denken des Allgemeinen), erst dadurch macht er sich von der Zufälligkeit frei. Es ist ein entscheidender Gedanke der Gesellschaftsphilosophie Hegels, daß der Wille sich durch Denken aus einem Subjektiven zum Objektiven macht. „Objektiv" heißt, er wird zum vernünftigen Willen: zum objektiven Geiste (er erfüllt sich damit). Hegel drückt es in folgenden Worten der Rechtsphilosophie aus: „Dies Selbstbewußtsein, das durch Denken [nämlich des Allgemeinen] sich als Wesen erfaßte [= das Wesentliche erfaßt, sich zum Wesen oder Allgemeinen erhebt] und damit eben sich vom Zufälligen und Unwahren abtut, macht das Prinzip des Rechtes, der Moralität und der Sittlichkeit aus"[1]).

Der objektive Geist, so dürfen wir sagen, ist der Mittler zwischen dem Einzelgeist und dem absoluten Geiste. Mittler, denn er vermittelt die Wesensinhalte des absoluten Geistes: Kunst, Religion, Philosophie; Mittler, denn er bildet als sittlicher Prozeß den absoluten Geist dem subjektiven ein. So versteht man es, daß Hegel die Lehre vom absoluten Geist — umfassend Kunst, Religion und Philosophie — von der des objektiven Geistes trennt und selbständig als Schluß seines gesamten Begriffsgebäudes behandelt.

Auf den Inhalt der Hegelischen Lehre vom objektiven Geiste einzugehen, ist hier nicht der Ort. — Die Lehre vom „formellen" oder „abstrakten" Rechte behandelt: Eigentum, Vertrag, Unrecht; die Lehre von der „Moralität", d. i. des subjektiven sittlichen Vorganges, behandelt: Vorsatz und Schuld; Absicht und Wohl; das Gewissen, das Gute und das Böse; die Lehre von der Sittlichkeit endlich behandelt den Hauptinhalt dessen, was man später „Ethik" oder auch „Soziologie" nannte: 1. die Familie (Ehe, Vermögen der Familie, Erziehung der Kinder, Auflösung der Familie); 2. die bürgerliche Gesellschaft (System der Bedürfnisse, z. T. Volkswirtschaftslehre im Smithischen Sinne, aber daneben doch der Gedanke der ständisch-korporativen Bindung der Wirtschaft festgehalten, die Rechtspflege und Gerichtsorganisation, die Polizei, d. h. die Wohlstandsfürsorge und Korporation); 3. endlich den Staat (inneres Staatsrecht, äußeres Staatsrecht, Geschichtsphilosophie, hier nur als Anhang gedacht). Im Folgenden seien einige Hauptpunkte hervorgehoben.

Das Gute liegt im Allgemeinen beschlossen, das Böse im Besonderen, Individuellen, sofern es sich im Gegensatze zum Allgemeinen befindet. „Der Ursprung des Bösen überhaupt liegt in dem Mysterium, d. i.

[1]) Rechtsphilosophie, § 21, Lasson S. 38.

in dem Spekulativen der Freiheit, in der Notwendigkeit, aus der Natürlichkeit des Willens herauszugehen und gegen sie innerlich zu sein. Es ist diese Natürlichkeit des Willens, welche als der Widerspruch seinerselbst und mit sich selbst unverträglich, in jenem Gegensatze zur Existenz kommt, und es ist diese Besonderheit des Willens selbst, welche sich weiterhin als das Böse bestimmt"[1]). Man darf hier wohl einen Anklang an Jakob Böhme und Schelling finden, deren Gedanken aber in bewundernswürdiger Weise mit der Lehre vom Absoluten als der Vernunft („Panlogismus") verschmolzen werden.

Bekannt ist die hohe Meinung, die Hegel vom Staat hatte, als der Synthesis (und doch das Prius) aller niederen Stufen, die zuletzt behandelt wird. „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee[2])"; „der Staat ... ist das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit ...[3])"; „es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist[4])". — Nach Hegel ist der Staat, wie nach Platon, als objektive Sittlichkeit vor der subjektiven Sittlichkeit, im Gegensatz zu Kant und den Subjektivisten. Das spricht besonders folgender Satz klar aus: „daß das Substantielle [d. h. die Wahrheit] im wirklichen Tun der Menschen und in ihrer Gesinnung gelte, vorhanden sei und sich selbst erhalte, das ist der Zweck des Staates[5])." Wenn Platon sagt, es sei der Zweck des Staates, die Bürger besser zu machen[6]), so ist hier dasselbe auf noch allgemeinere Weise ausgesprochen!

Mit diesem großartigen Begriffsbau hat Hegel das ausgeführt, was seine Vorgänger nur forderten. Der Staat ist nun in keinem Sinne mehr ein Äußerliches; auch der Subjektivismus ist ausgetilgt, die Lehren vom Urvertrag und vom Vorrang des Subjektes verschwinden.

Allerdings hat Hegel den sittlichen Vorgang und das Leben des Einzelnen im Staate nicht durch den Begriff der Gezweiung (oder einen der Gliedhaftigkeit des Menschen in der Gemeinschaft entsprechenden Begriff) zu begründen versucht, wozu wir doch bei Fichte wenigstens den deutlichen Anfang finden[7]); und wozu in der Romantik vielfältige Ausführungen vorhanden waren, die Hegel hätte benützen können. Wir erinnern hier nur an Adam Müller und Baader[8]). Hegel hat den Staat

[1]) Rechtsphilosophie, § 139.

[2]) Ebda, § 257.

[3]) Zusatz zu § 258, zusammengestellt von Gans. Lasson, S. 349.

[4]) Ebda.

[5]) Philosophie der Geschichte, Brunstäd, S. 77.

[6]) Staat, p. 487a u. ö.

[7]) Der sagte: Sollen Menschen überhaupt sein, so müssen mehrere sein ..." vgl. oben S. 35.

[8]) Adam Müller: „Der Staat ist die Totalität des Lebens ..." (Elemente der Staatskunst, 1809 Ausgabe Baxa, Jena 1922, S. I. 66); über Baader vgl. Sauter: Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, Jena 1926; meine „Haupttheorien", 18. Aufl. 1928, S. 99 f.

nicht als das erste aufbauende Element in der Gezweiung (im Hergange der geistigen Erschaffung und geistigen Ausbildung des Einzelnen) aufgezeigt. Seine Begründung ist eine ontologische, kosmologische. Er leitet alles aus dem metaphysisch Überindividuellen des absoluten Geistes, der absoluten Vernunft, ab. Das wäre an sich selbst weniger ein Mangel, war es jedoch gegenüber der hausbackenen Empirie, die nach Hegels Tode überall einsetzte, die für metaphysische Gründe unempfindlich war, aber für Beweise, welche aus der Zergliederung des erfahrungsmäßigen gesellschaftlichen Herganges geschöpft sind, (der Begriff der Gezweiung ist ja ein analytischer) nicht unempfindlich hätte bleiben können.

Wie Adam Müller[1]) und die anderen Romantiker verstand auch Hegel das tiefste Wesen des Krieges. Das Sittliche des Krieges liegt ihm im Verhältnisse der Staaten zueinander: in der inneren Bewährung des Staates (Krieg = Feuerprobe) und in der sittlichen Bewährung der Bürger: „Es ist notwendig, daß das Endliche, Besitz und Leben, als Zufälliges gesetzt werde"; der Krieg ist also der Zustand, „in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter ... Ernst gemacht wird ...[2])"

Die Geschichtsphilosophie Hegels enthält bahnbrechende Gedanken. Das Ziel der Geschichte ist die volle Entwicklung des Geistes. „Was der Geist will, ist, seinen Begriff zu erreichen[3])." Das wird in der „Logik" Hegels zeitlos aufgefaßt, in der Geschichtsphilosophie indessen zeitlich. — Der Entwicklungsbegriff Hegels hat mit dem mechanischen eines Darwin und Marx, mit dem er früher so oft zusammen genannt wurde, nicht das Geringste zu tun. Er faßt den Gang der Geschichte als einen sinnvollen auf. Allerdings bleibt dennoch die Frage zurück, ob der Hegelische Entwicklungsbegriff (welcher absoluten Fortschritt in gerader dialektischer Entwicklung kennt) der Prüfung Stand hält? Das verneinen wir. Indessen ist die Geschichtsphilosophie Gegenstand einer anderen Abhandlung dieses Handbuches.

c) Die Beurteilung Hegels.

Es ist leicht, zeugt aber von Seichtigkeit, Hegel nach seinen Fehlern und Mängeln, wie sie namentlich in der konstruktiven Gewaltsamkeit des dialektischen Verfahrens offen zutage liegen, zu beurteilen. Wer tiefer blickt, kann im Gegenteile seine Verdienste um die systematische Ausführung der meisten Grundgedanken des deutschen Idealismus nicht hoch genug veranschlagen. Fichte starb zu früh und kam zu keinem Ende; Schelling, der deutsche Platon, war kein durchdringend systematischer Geist; Baader, das „elektrische Blitzgenie", wie ihn Görres nannte, legte es von Anbeginn nicht auf einen strengen Begriffsbau an; die Romantiker finden wir überall mehr durch das Suchen und Vertiefen als durch das Abschließen und Vollenden gekennzeichnet. Bedenkt man das alles, so

[1]) Elemente der Staatskunst, a. a. O., I. 80 ff.
[2]) Rechtsphilosophie, § 324.
[3]) a. a. O. Brunstäd. S. 97.

mag man das große Verdienst Hegels als Systematiker des deutschen Idealismus ermessen und auch die Erklärung dafür finden, warum ein so schwer verständlicher Schriftsteller doch so durchschlagende Erfolge erzielen konnte.

Auf die selbständige Wiedererzeugung uralten Lehrgutes der alten idealistischen Philosophie, wie wir es in den Upanischaden, bei Platon, Aristoteles und in der Scholastik finden, wurde oben wiederholt (aber lange nicht erschöpfend) hingewiesen[1]). An Hegel wird die Einheit der Lehrbegriffe alles idealistischen Philosophierens deutlicher offenbar als sonst. Die Lehre vom objektiven Geist gehört schließlich als Ganzes zu dieser Wiedererzeugung alten Lehrgutes aus den eigenen Voraussetzungen der Zeit. Denn was ist der Nachweis der intelligiblen Ganzheiten, wie sie in Staat, Recht, Familie, Wirtschaft vorliegen, anderes, als eine neuzeitliche Ausführung und Gestaltung derselben Gedankengänge, die wir in der Platonischen und, wenn auch z. T. abgeschwächt, in der Aristotelischen, damit auch in der scholastischen Staats- und Sittenlehre finden? Wenn auch die neuzeitlichen Erklärer, am Individualismus und Subjektivismus, von dem sie sich aber nicht zu befreien vermögen, groß geworden, heute Platon, Aristoteles, Thomas individualistisch und liberal auslegen, und dabei Hegel nicht mit ihnen in Verbindung zu bringen wissen, so ändert das doch nichts an der Wahrheit, daß sie beiden Teilen nicht gerecht zu werden vermögen.

Allerdings kann bei Hegel manches der Prüfung nicht standhalten. Daß sein Objektivismus nur ein ontologisch-metaphysischer und nicht zugleich ein soziologischer ist (weil der Begriff der Gezweiung fehlt), also gegenüber Fichte, Adam Müller und Baader einen Rückschritt enthält, bemerkten wir schon früher[2]). Desgleichen daß sein Begriff der „Teilnahme", oder was ihm entspricht, dieselben Mängel wie jener Platons und Aristoteles' zeigt[3]). Auch die Mängel des dialektischen Verfahrens erwogen wir (neben ihren Vorzügen) schon früher[4]). Der Umstand, inwieferne Würde und Wert des Einzelnen, der Individualität, bei Hegel nicht immer gerettet zu werden vermögen, bedarf noch besonderer Prüfung. Denn der einzige Begriff, der das vermag, der Begriff der Gliedhaftigkeit des Einzelnen[5]), wird bei Hegel nicht entwickelt. Jener Begriff aber, der ihn ersetzen soll, das „Moment" im dialektischen Hergange, vermag die Selbständigkeit des Einzelnen nicht zu retten. — Hieraus folgt uns auch ein Mangel in der Sittenlehre, der darin besteht: daß der Einzelne zuerst seine Triebe als ein immerhin Zufälliges in sich vorfinden soll, und da-

[1]) Vgl. S. 39 und S. 45.

[2]) Vgl. oben S. 47.

[3]) S. oben S. 45, vgl. dazu „Schöpfungsgang des Geistes", S. 462ff u. S. 513ff.

[4]) S. oben S. 41ff.

[5]) Vgl. dazu Gesellschaftslehre 1923², S. 113ff. u. S. 131; Kategorienlehre S. 56ff.; Schöpfungsgang des Geistes S. 526ff.

durch erst nachträglich das Allgemeine sich einzubilden, sich mit ihm zu erfüllen habe, wodurch der sittliche Vorgang eingeleitet würde[1]). — Der Begriff der Gliedhaftigkeit des einzelnen Geistes enthebt uns von Anbeginn aller dieser Schwierigkeiten. Was Glied ist, hat sich zwar mit dem Ganzen zu erfüllen und findet in sich die Mängel seines Ganzen wie seiner eigenen Gliedhaftigkeit gehäuft vor (wer in einem schlechten Staate, in einer minder vollkommenen Religion und Kirche aufwächst, übernimmt davon die Mängel und muß daran leiden); aber es ist nicht das Zufällige und Chaotische dabei das Bestimmende und Wesentliche, sondern der Umstand: daß nach dem Begriffe der Gliedhaftigkeit dem Einzelnen ein Grundstock von Allgemeinheit und geistiger Vollkommenheit oder Gesundheit von Anbeginn eigen sein und verbleiben muß, soll der Vorgang der Vervollkommnung beginnen können und Grund unter sich haben. Das Ganze muß der Anlage nach im Gliede da sein. Doch ist dies erst später zu entwickeln[2]).

Mit besonderer Heftigkeit warf man Hegeln von mancher Seite Pantheismus vor. Gewiß nicht ganz mit Unrecht. Jedoch ist es meine Überzeugung, daß man dabei maßlos übertrieb. Indessen kann diese Frage, die zu weitem Ausholen nötigen würde, hier nicht abgehandelt werden.

Anderes, was Hegel sonst von individualistischer Seite schlecht angerechnet zu werden pflegt, gereicht ihm, tiefer gesehen, zur besonderen Ehre. Wenn er sich dem liberalen Verderben seiner Zeit mannhaft widersetzte, wenn er Innungen und Zünfte (ohne der notwendigen Neugestaltung zu vergessen) verteidigte[3]), wenn er forderte, daß die Obrigkeiten in den Gemeinden und Unterstufen des Staates es sein sollen, welche die Kammer bilden, die mit dem Monarchen zusammen den Staat lenkt, nicht aber durch allgemeines Stimmrecht gewählte Vertreter, dann bewies er hier die Weisheit des Philosophen, der über seiner Zeit steht. Denn die Zeit war individualistisch, war liberal, nicht etwa romantisch. Die Romantiker traten, was man nicht vergessen möge, damals gar bald in den Hintergrund und wurden schließlich beiseite geschoben, ähnlich wie Platon und Aristoteles, die von der aufkommenden Demokratie nicht gehört wurden. Als Jüngling war Hegel gleichwie Fichte, Schelling, Adam Müller, Görres, die Schlegel und alle die anderen Romantiker von der Idee der französischen Revolution ausgegangen. Aber er erkannte bald, wie alle großen Geister seiner Zeit, die furchtbare Kulturgefahr alles Individualismus. Sein Wesentlichstes ist und bleibt die Entschiedenheit, mit der er einen objektiven Idealismus nicht nur in der Ontologie, sondern auch in der Gesellschaftsphilosophie begründete.

VI. EIN BLICK AUF DIE NACHHEGELISCHE GESELLSCHAFTSPHILOSOPHIE.

In der nachhegelischen Zeit stürzte der deutsche Geist von seiner Höhe herab. Idealistische Philosophie und Romantik wurden vom Materialismus und dem ruhmlosen „jungen Deutschland“ überwältigt. Die gesellschaftlichen Wissenschaften suchten ihre Begründung in der empiri-

[1]) Vgl. oben S. 46.
[2]) Vgl. unten S. 72 u. Drittes Hauptstück „Sittenlehre“.
[3]) Vgl. Rechtsphilosophie §§ 210ff.; 250ff.
Enzyklopädie § 533ff.

stischen Philosophie, in der Art, wie sie früher gekennzeichnet wurde[1]). Die gesellschaftlichen Wissenschaften suchten dabei nach naturwissenschaftlicher Weise in der Erweiterung ihres Erfahrungsstoffes das Heil, sie versuchten, sich auf die „Erfahrung" allein zu stützen. Das sollte dadurch erreicht werden, daß empirische Psychologie, Kindespsychologie, Biologie, Völkerkunde, Geographie (die Erde als „Milieu" des Menschen: „Anthropogeographie"[2])), ferner Statistik, Geschichte, Vorgeschichte je einzeln und mehr oder weniger ausschließlich oder in Verbindung miteinander als die induktive Unterlage für die Gesellschaftswissenschaften angesehen wurden, insbesondere für die allgemeine Gesellschaftslehre oder „Soziologie", wie August Comte sie nannte. — Dadurch entstand die Meinung, daß es empirische Gesellschaftswissenschaften früher nicht gegeben habe; besonders bezeichnend aber für den hohlen Dünkel aller dieser neuen Richtungen war die Meinung: daß die „Soziologie" erst durch Comte begründet worden sei, der seinerseits selber allerdings Vorgänger habe, aber nicht etwa in der Philosophie des deutschen Idealismus oder der Griechen, sondern in der Aufklärung[3]).

Diese Meinung ist ein greller Irrtum, und sie zu widerlegen, sei noch die letzte Aufgabe unseres lehrgeschichtlichen Bescheides.

Um die Entwicklungsgeschichte der gesellschaftlichen Einzelwissenschaften sowohl wie der allgemeinen Gesellschaftslehre, seit Comte „Soziologie" genannt, zu verstehen, muß man, wie unser bisheriger Einblick in die Lehrgeschichte ergab, zwischen der Gesellschaftsbetrachtung der idealistischen und der empiristisch-naturalistischen Philosophien unterscheiden[4]).

Wir finden in ältester Zeit die idealistische Gesellschaftslehre und Staatslehre bei Pythagoras, Platon, Aristoteles und ihren Schulen im Altertum; wir finden sie bei den Scholastikern im Mittelalter; wir finden sie bei den nachkantischen deutschen Idealisten und den Romantikern, bei Adam Müller, Fr. Schlegel, Görres, bei Fichte, Schelling, Hegel, Baader, Krause und Schleiermacher.

Wir finden in entsprechender Weise die empiristische Gesellschafts- und Staatslehre bei den Sophisten des Altertums[5]) und den ihnen verwandten späteren Schulen, wie z. B. den Epikuräern. In dem tief reli-

[1]) S. oben S. 23ff.

[2]) Ratzel, Anthropogeographie, 1. Aufl. 1882 3. Aufl. 1909,

[3]) Vgl. z. B. Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie 1. Bd. 3. und 4. Aufl. Leipzig 1922 (gibt eine ausführliche Geschichte der Soziologie, die mit Comte beginnt, im naturalistischen Sinne). — Dagegen: mein Aufsatz „Soziologie" im Handwörterb. der Staatsw. 4. Aufl. Jena 1926; v. Belows nachgelassene Schrift „Entstehung der Soziologie". Jena 1928 („Deutsche Beiträge" Bd. 7).

[4]) Das Folgende entnehmen wir z. T. unseren Darlegungen in der „Festschrift für Schmidt", „Naturalistische und idealistische Gesellschaftslehre". S. 954 bis 963. Wien 1928.

[5]) Vgl. dazu neuerdings Menzel, Kallikles, Wien 1922.

giösen Mittelalter dagegen konnte eine empiristische Philosophie ebensowenig aufkommen wie eine empiristische Gesellschaftslehre. Der scholastische Nominalismus blieb in den empiristischen Ansätzen stecken. Dagegen erscheint mit der Philosophie der Renaissance in Bacon, Descartes, Locke, Hume, Hobbes, Ferguson, ferner in Voltaire, Quesnay, Turgot, Condorcet, Montesquieu wieder die empiristische Gesellschaftsbetrachtung, welche sich zuletzt in Aug. Comtes Lehre von der Philosophie formell losreißt und zu einem eigenen Sonderfache verdichtet, das er auf den Namen „Soziologie" taufte[1]). Den Spuren Comte's folgten dann die Engländer und Amerikaner in großer Zahl, aber auch Franzosen, Italiener und Deutsche. Es brauchen nur die folgenden allbekannten Namen genannt zu werden, um diese Entwicklung, die zugleich den Werdegang der modernen „Soziologie" bezeichnet, in Erinnerung zu rufen: Herbert Spencer[2]), Adalbert Schäffle[3]), Lilienfeld)[4], J. St. Mill[5]), Lubbock[6]), Tylor[7]), L. H. Morgan[8]), Karl Marx[9]), René Worms[10]), G. Tarde[11]), Patten[12]), Georg Simmel[13]), Giddings[14]), Wilh. Wundt[15]), Tönnies[16]), Brinkmann[17]). Die Anzahl dieser Namen ließe sich sehr vermehren, aber es mögen die genannten als Beispiele genügen. Die meisten davon erinnern auch an die darwinistische, entwicklungsmechanische Richtung, welche die Soziologie seit Spencer nahm[18]).

Schon die obige Übersicht der Namen vor Comte, die ja durch jedes Lehrbuch der Geschichte der Philosophie ergänzt werden kann, beweist: daß die Gesellschaftslehre oder „Soziologie" in Wahrheit

---

[1]) Cours de philosophie positive, 6 Bde., 1830—1842, daraus die „Soziologie" dtsch. von V. Dorn, Jena, 2. Aufl. 1923ff., 3 Bde.

[2]) Principles of sociology 1876, dtsch. v. Vetter 1877.

[3]) Bau und Leben des sozialen Körpers, 1. Aufl., 1878, 2. Aufl., 1896, 2 Bde.

[4]) Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft. 5 Bde, Mitau 1873 ff.: Ders., Zur Verteidigung der organischen Methode in der Soziologie, 1898.

[5]) Sämtliche Werke, 1. Ausg. Lpz. 1869—1880, 2. Ausg. 1881 ff.

[6]) Prehistoric Times, 1865; Origin of Civilisation, 1880.

[7]) Primitive Culture, dtsch. „Die Anfänge der Kultur", Lpz. 1873.

[8]) Ancient Society 1877, dtsch. „Die Urgesellschaft" v. Eichhoff und Kautsky, Stuttg. 1891.

[9]) Marx und Engels sämtl. Werke hrsg. v. Rjazanow. Frkf. a. M. 1925 ff.

[10]) Organisme et Société 1896; La Sociologie, Paris 1921.

[11]) Les lois de l'imitation, 1. Aufl. 1890.

[12]) Theory of sociale forces, 1896.

[13]) Soziologie, 1908.

[14]) Principles of Sociology. New York 1896.

[15]) Elemente der Völkerpsychologie, 1913[2].

[16]) Gemeinschaft und Gesellschaft, 1. Aufl. 1888, 4. Aufl. 1922.

[17]) Versuch einer Gesellschaftswissensch. München 1919.

[18]) Eine kurze Übersicht über Hauptrichtungen und Hauptinhalt der Soziologie seit Comte gibt meine „Gesellschaftslehre" 1923[2], S. 11 bis 33; eine ausführliche (vom naturalistischen Standpunkte aus) Paul Barth, a. a. O.

nicht von Comte ins Leben gerufen wurde, sondern so lange besteht, als es eine ausgebildete Philosophie gibt.

In Platons „Staat", in Aristoteles' Politik und Ethik[1]) haben wir die ersten zusammenfassenden Werke, die planmäßig ein eigenes Begriffsgebäude für die Lehre von der menschlichen Gemeinschaft — denn sie umfassen die ganze Gemeinschaft, nicht nur den Staat — aufzustellen suchen. Weniger ausgebildet finden wir die Gesellschaftslehre im Mittelalter. Aber das hat seinen guten Grund. Denn das Mittelalter ist jene wunderbare, einzigartige Zeit, in der es keine soziale Frage gab, in der daher das theoretische Nachdenken über Gesellschaft, Wirtschaft, Staat und die übrigen Gebilde der Gemeinschaft vom praktischen Leben her wenig Aufforderung empfing. (Der Streit zwischen Kaiser und Papst ging ja weit darüber hinaus, er lag nicht etwa an einer schlechten Staats- oder Kirchenorganisation.) Trotzdem liegt in den ethischen und politischen Schriften bei Albertus Magnus und Thomas von Aquino eine Entwicklung der Grundsätze der Gesellschaftslehre vor, wenn sie auch allerdings lange nicht jene Durchführung und Ausbildung aufweist, die andere Teile der Philosophie bei den Scholastikern erhielten. Welche hohe Ausbildung später die Gesellschaftslehre im deutschen Idealismus besonders bei Fichte[2]), Baader[3]), Hegel[4]), Adam Müller[5]), Görres[6]), dem jüngeren Fichte[7]), Krause, Schleiermacher u. a. fand, ist bekannt und durch die frühere Darstellung der Lehre Hegels angedeutet[8]).

Die Erkenntnis: daß die Gesellschaftslehre oder „Soziologie" nicht erst auf Comte zurückgeht, daß sie nicht erst auf Comte und seine Nachfolger zu warten brauchte, um ins Leben gerufen zu werden, sondern daß sie seit uralten Zeiten einen wesentlichen Bestandteil jeder Philosophie, der idealistischen sowohl wie der empiristischen, bildet, ist zur Beurteilung der gesamten neuzeitlichen „Soziologie" von größter Wichtigkeit. Sie ist dem Kenner der Geschichte der Philosophie und der Geschichte der Staatswissenschaften eine Selbstverständlichkeit. Dennoch aber ist es nötig, sie aufs nachdrücklichste zu betonnen. Denn die allgemeine Meinung von heute, genauer gesagt, die Meinung der Empiristen, ist, es gebe erst seit Comte eine Soziologie — nämlich die empiristische, und diese sei die einzige! Platon oder Thomas oder Hegel hätten sich sehr gewundert, wenn man ihnen ein Buch der modernen Soziologie, etwa Comte oder Schäffle, als „neue Wissenschaft" vorgestellt hätte, da sie doch um dieselben Fragen sich ihr Leben lang bemühten und sie systematisch behandelten. Aber gleichwohl hat sich jene Mei-

[1]) Deutsch von Rolfes, Leipzig 1922[3] und Nikomach. Ethik, deutsch von Rolfes, Lpz. 1921[2].

[2]) Vgl. Fichtes Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, 1. Bd., Die Reden an die deutsche Nation, hersg. von Dr. H. Riehl, Jena 1927 (mit aufschließender Einleitung von H. Riehl).

[3]) Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, hrsg. von Sauter, Jena 1926.

[4]) Hegels Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, hrsg. von Baeumler, Jena 1927.

[5]) Elemente der Staatskunst (1809), hrsg. von Baxa, Jena 1922; vgl. auch Baxa, Einführung in die romantische Staatswissenschaft. Jena 1923 und Baxa, Gesellschaftslehre 1927. (Sammlung Quelle & Meyer, Leipzig.)

[6]) In: Baxa, Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik, Jena 1926.

[7]) Ethik, 2 Bde, Leipzig 1850—1853.

[8]) S. oben S. 34 ff. und 37 ff.

nung, die „Soziologie" sei eine neue Wissenschaft, in den Zeiten, in denen Materialismus und Empirismus aller Art und Farbe überall fast unumschränkt herrschten, so fest eingewurzelt, daß auch heute die akademische Wissenschaft davon noch erfüllt ist.

Wollte man aber vielleicht einwenden, daß die neuzeitliche Soziologie eine „Erfahrungswissenschaft", die frühere Gesellschaftslehre dagegen spekulativ gewesen sei, so wäre dieser Einwand nicht stichhaltig. Denn die Gesellschaftslehre des Aristoteles war, wie bekannt, durchaus auf Erfahrung ausgerichtet, was u. a. seine Sammlung von Verfassungen beweist. Anderseits darf man mit Recht sagen, daß die Gesellschaftslehre Comtes und seiner Schüler nicht minder spekulativ ist als jene Platons — nur in unendlich naiverer Weise, weil sie sich ihrer spekulativen Grundlagen — Materialismus, Empirismus, Individualismus — gar nicht bewußt ist. Das einzig eigenartige an der Richtung seit Comte ist der Versuch, die Gesellschaftslehre nach dem Verfahren der mathematischen Physik zu betreiben. Daß aber dieser Versuch undurchführbar ist, liegt nach allem Gesagten klar zutage. Dieser Grundfehler im Verfahren ist der Schlüssel für die Tatsache, daß die naturalistische Soziologie, die bis heute in zahllose Richtungen zerspalten ist, nach hundertjährigem heißen Bemühen ergebnislos verlief[1]). Dagegen zeigt die idealistische Gesellschaftslehre von Platon bis Hegel in den Grundlehren überall eine wunderbare Übereinstimmung.

Die lehrgeschichtliche Betrachtung führte uns vor Augen, in welche philosophische Richtung der Individualismus und der Universalismus hindrängen. Was dort geschichtlich gezeigt und bei der Darstellung der Begriffe Individualismus—Universalismus bereits angedeutet wurde, möge nun in Kürze begrifflich entwickelt werden[2]).

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Soziologie" im Handwörterbuch d. Staatsw., 4. Aufl., Bd. VII. R. Faigl, Ganzheit u. Zahl, Jena 1926.

[2]) S. oben S. 9 ff. u. S. 12 ff. Vgl. auch mein Buch „Der Wahre Staat", 1923², S. 71 ff.

DRITTER TEIL.

DAS BEGRIFFSGEBÄUDE DER GESELLSCHAFTS-PHILOSOPHIE.

ERSTES HAUPTSTÜCK.

Allgemeine Grundlegung.

I. DER SOZIALPHILOSOPHISCHE STANDPUNKT DES INDIVIDUALISMUS.

Die individualistische Ansicht besteht im wesentlichen darin, daß sie den Einzelnen geistig als in sich selbst begründet auffaßt; und daß sie daher kein gesellschaftliches Über-Dir anerkennt. Ihr analytisches Ergebnis ist eben dieses, daß Gesellschaft, Staat, Wirtschaft, daß jedes andere „Kollektivum" nur eine besondere Art der Verbindung („Beziehung") Einzelner, nur eine Häufung Einzelner sei, also keine eigene ursprüngliche Wirklichkeit habe. Gesellschaft ist nicht, Staat ist nicht, Kirche ist nicht, Volkswirtschaft ist nicht; nur der Einzelne ist, nur der Bürger, nur der Gläubige, nur der Wirtschafter, je als Einzelner hat ursprüngliches, eigenes Sein.

Gibt es aber kein gesellschaftliches Über-Dir, so liegt im gesellschaftswissenschaftlichen Denken auch kein Hinweis auf ein kosmisches, ein metaphysisches Über-Dir. Metaphysik ist dann Privatsache. Sie hat mit dem gesellschaftlichen Sein nichts zu tun, sie hat auch mit Gesellschaftswissenschaft nichts zu tun. Man kann nach dieser individualistischen Einstellung wohl, wenn man will, an ein Höheres glauben. Aber im gesellschafts-wissenschaftlichen Denken liegt kein Hinweis darauf, keine Nötigung über das Sein der Einzelnen hinauszugehen. Wer an Hand der individualistischen Lehrbegriffe die Gesellschaft, den Staat, die Kultur, die Geschichte durchschreitet, findet den Finger Gottes nicht. Das Ewige kann nicht aufleuchten, wo nichts bleibt, als die gesetzmäßige Bestimmtheit der einzelnen Menschen, die nur Gesellschafts- und Wirtschaftsatome, die nur für sich psychologische, physiologische und physikalische Wirklichkeiten sind.

Daß die individualistische Ansicht der gesellschaftlichen Dinge, weil sie nur Einzelne und kein Übereinzelnes kennt, auch die Grundbegriffe der Gesellschaftswissenschaften und der Gesellschaftsphilosophie bestimmt, ist nur zu natürlich. Die Ethik oder Sittenlehre muß nun

Glück, Lust, Nützlichkeit der Einzelnen offen oder verschleiert als die Grunderscheinung des sittlichen Lebens betrachten. Denn die Gesellschaft ist nun, mehr oder weniger vermittelt, immer nur der Umweg des Einzelnen zu sich selbst. Diese Sittenlehre ist ferner zuerst Individualethik, ihr Ziel, Sozialethik zu werden, kann sie nie erreichen, da das Soziale nur Nutzen und Anhängsel des Einzelnen sein kann, sobald vom Einzelnen es grundsätzlich abgeleitet wird. — In entsprechender Weise die Staatslehre und Rechtslehre: der Sinn des Staates und Rechtes kann nur der äußere Nutzen sein, die „Ordnung im Kampfe ums Dasein" wie Schäffle typisch sagte[1]). — Und für die Wirtschaftslehre versteht es sich vollends von selbst, daß in der Wirtschaft der nackte Eigennutz des Einzelnen herrscht, womöglich ohne jede Vermittelung (freier Wettbewerb, Verkehr = Markt = Preisbildung die Grunderscheinung!).

In methodologischer Hinsicht ergibt sich daher: der Individualismus betrachtet die Gesellschaft und Wirtschaft als mechanische Summierung der Einzelnen, ihre Erscheinungen daher als nach mechanischen Gesetzen bestimmt, nach Gesetzen, welche ihrem Gefüge nach denen der Naturwissenschaft gleich sind. Das Gesetz von Angebot und Nachfrage und das Gesetz des freien Falles sind von gleicher Art.

Indem die Wissenschaft selbst zum Über-Dir und zum Metaphysischen nicht hindrängt, sondern es aus ihrem eigenen Gegenstande verbannt, muß sie so verfahren, als ob es alles das nicht gäbe.

Und hievon legt denn auch die gesamte Staatslehre der Aufklärung (Naturrechtslehre), die Sittenlehre seit Locke und Hume, die naturalistische Soziologie seit Comte, endlich die individualistische Volkswirtschaftslehre seit Quesnay, Smith, Ricardo, J. St. Mill bis zu Karl Menger deutliches Zeugnis ab. Unsere geschichtliche Übersicht hat davon genug berichtet[2]).

II. DER SOZIALPHILOSOPHISCHE STANDPUNKT DES UNIVERSALISMUS.

Ganz anders der sozialphilosophische Standpunkt des Universalismus.

Der Universalismus führt zur Anerkennung eines gesellschaftlichen Über-Dir, wie die frühere Darstellung erkennen ließ (s. oben S. 12ff.). Das gesellschaftliche Über-Dir drängt zu einem metaphysischen Über-Dir hin, denn es kann selbst nicht das Letzte sein, sondern muß wieder von einem noch Höheren begründet werden. — Wird also ein Über-Dir angenommen, so ist entscheidend, daß es sich erst dann ganz erfüllt: wenn sowohl ein gesellschaftliches wie auch ein metaphysisches Über-Dir anerkannt wird; und wenn ferner das gesellschaftliche Über-Dir im metaphysischen seine Begründung findet.

[1]) Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers, 2. Aufl., 1896, 1Bd., S. 334 ff. u. ö. Ähnliche Rechtsbegriffe bei allen neueren „Entwicklungsethikern".

[2]) S. oben S. 23 ff. u. 51 f., unten „Anhang".

Umgekehrt drängt die idealistische Philosophie auf eine universalistische Gesellschaftslehre hin. Die idealistische Philosophie bleibt nicht bei dem Handgreiflich-Gegebenen, Stofflichen, Einzelnen, Veränderlichen stehen, sondern sucht gerade das Über-Handgreifliche oder Über-Sinnliche, die Idee (Idealismus statt Empirismus), das Über-Stoffliche, den Geist (Geisteslehre, Ideenlehre statt Sensualismus und Materialismus), das Allgemeine (ideeller Realismus statt Nominalismus), das Unveränderliche (fester Wahrheitsbegriff statt des Relativismus). Dem Satze: „der Mensch ist das Maß aller Dinge", tritt der Satz entgegen: „Gott ist das Maß aller Dinge". Es ist damit überall ein Über-Dir, das vor dem Einzelnen steht, das den Einzelnen befaßt und bildet, gesetzt und anerkannt. Das bedeutet aber in seiner soziologischen Auswirkung: Übersubjektivismus oder Universalismus.

Allerdings wird nun die Aufgabe, die Folgerungen aus der Annahme des metaphysischen Über-Dir zu ziehen, das metaphysische Über-Dir in ein gesellschaftliches Über-Dir umzubilden und die genaue Entsprechung beider herzustellen, nicht von allen idealistischen Lehrgebäuden gleichmäßig gelöst.

Begnügt sich die Philosophie, das Über-Dir lediglich als ein Metaphysisches, das über dem Menschen waltet, darzustellen, ohne die Umbildung in das gesellschaftliche Über-Dir planmäßig im Lehrbegriffe zu begründen; dann reicht es zur philosophischen Durchdringung des gesellschaftlichen, sittlichen und insbesondere auch des wirtschaftlichen Denkens nicht aus. Denn für Gesellschaft, Staat, Recht, Sittlichkeit, Wirtschaft schwebt dann jenes Göttliche gleichsam unerreichbar in der Luft. Wohl fühlt sich der Einzelne dadurch zur Anerkennung des metaphysischen Über-Dir gedrungen — aber nur er als Einzelner. Und gerade dadurch kann ein echter Gemeinschaftsbegriff nicht aufkommen. Gott kann dann wohl dem Einzelnen, aber nicht der Gemeinschaft nahe gefühlt werden. Das Über-Dir ist in diesem Falle nicht durchgedrungen, es könnte dann nur von allen Einzelnen je für sich erlangt werden und bliebe zuletzt Privatsache. Soll das Göttliche nicht ein leeres Abstraktes bleiben, dann muß es im Lebensgange der Gemeinschaft (und durch diese hindurch im Einzelnen) lebendig, schöpferisch, mitwirkend, mitdabeiseiend gedacht werden. Darum sehen wir denn auch alle heidnischen Staaten durch den Mythos mit dem Göttlichen verbunden, von ihm durchdrungen. Wir sehen ebenso in jedem philosophischen Lehrgebäude, das mit dem Idealismus Ernst macht, Lehrstücke, die ein solches schöpferisches Mitdabeisein verständlich machen wollen. In der scholastischen Konkurslehre wird die schöpferische Gegenwart Gottes im gesamten Weltlaufe (also auch der Gemeinschaft), in der Lehre vom *corpus Christi mysticum* wird die schöpferische Gegenwart Gottes in der christlichen Gemeinschaft gelehrt[1]).

[1]) Vgl. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, 3. Aufl. 1911, §§ 56 ff.

Aber in unbestimmter Allgemeinheit genommen, genügen solche Lehrbegriffe der metaphysischen Philosophien und der Religion noch nicht völlig. Sie müssen erst noch zu Ende gedacht, erst noch durchgeführt werden. Wird das schöpferische Eingreifen Gottes folgerichtig zu Ende gedacht, so wird aus dem metaphysischen Über-Dir ein gesellschaftliches Über-Dir; wie denn auch im Begriffe des *corpus Christi mysticum* allsogleich der Begriff der religiösen Gemeinde liegt. *Conjunctio hominis cum deo est conjunctio hominum inter se se.* — Bei Platon, Fichte, Schelling, Hegel sahen wir ähnliche Versuche[1]). Und was hindert uns, jenen Begriff auf das Ganze des menschlichen Gemeinwesens überhaupt auszudehnen?

Auf diese Weise führt jeder tiefdurchdachte Begriff des Metaphysischen zum Begriffe der Ganzheit der Gesellschaft und der Gliedhaftigkeit des Einzelnen. Da nie ein Einzelner mit der Gottheit verbunden gedacht werden kann, sondern notwendig viele (zuletzt alle), so sind diese Vielen die Gegenglieder des Einen; Glieder weisen aber auf Ganzheit — und mit diesem Begriffe ist das gesellschaftliche Über-Dir bereits begründet.

III. DIE GRUNDFRAGEN DER GESELLSCHAFTSPHILOSOPHIE.

Das Absehen der Gesellschaftsphilosophie ist zuletzt auf die Erklärung und den Sinn des Lebens gerichtet. Allein die Antworten auf diese Fragen lassen sich nicht unmittelbar geben. Im Gange der wissenschaftlichen Betrachtung nehmen darum die Fragen andere Formen an.

Aus unseren Überlegungen ergibt sich, daß sich die Grundfragen aller Gesellschafts- oder Sozialphilosophie, soweit sie nicht rein empiristisch (naturalistisch) ist, durchaus um das Über-Dir drehen. Man kann drei Grundfragen der Gesellschaftsphilosophie stellen:

1. Wie wird das metaphysische Über-Dir bestimmt?
2. Wie wird das metaphysische Über-Dir zu einem gesellschaftlichen Über-Dir weitergebildet?
3. Wie wird dadurch die zergliedernde Betrachtung der gesellschaftlichen Tatsachenwelt bestimmt?; in welchen systemtragenden Begriffen der Gesellschaftswissenschaften kommt das gesellschaftliche Über-Dir zum Ausdrucke?

Die Antwort auf die erste Frage gibt jeweils die Metaphysik des philosophischen Lehrgebäudes des Idealismus, die Antwort auf die zweite Frage die Gesellschaftsphilosophie, die Antwort auf die dritte Frage die jeweiligen Verfahrenlehren der gesellschaftlichen Wissenschaften.

[1]) Vgl. S. 16 ff., 35 ff.

Die Beantwortung der dritten Frage ist mit der Entwicklung der Begriffe „Individualismus“ und „Universalismus“, die wir früher vollzogen[1]), im Wesentlichen gegeben. Diese Frage wird uns daher in der Folge nicht mehr beschäftigen. Jedoch werden wir die Auswirkungen des Universalismus auf die zergliedernde Untersuchung noch genau erkennenlernen[2]).

Jede Gesellschaftsphilosophie ist zuletzt nur als Glied eines Gesamtgebäudes der Philosophie möglich. Wie entscheidend dabei auch die Ergebnisse der zergliedernden, erfahrungsmäßig vorgehenden Gesellschaftslehre sein mögen, indem sie nämlich auf ganz bestimmte philosophische Folgerungen hindrängen — diese Folgerungen müssen sich doch stets in das philosophische Gesamtbild eingliedern und in diesem Sinne zu Voraussetzungen werden. Die philosophischen Voraussetzungen sind aber bestimmend für die systemtragenden Gedanken. Andererseits hängt wieder die Gestalt und der innere Aufbau der Gesellschaftsphilosophie von Gestalt und Aufbau des philosophischen Gesamtgebäudes ab.

Daraus folgt, daß auch wir das Begriffsgebäude der Gesellschaftsphilosophie aus dem einer allgemeinen Philosophie abzuleiten hätten. Indessen ist gerade an dieser Stelle eine solche Ableitung, die weit ausholen müßte, unmöglich. Es geht nicht an, hier das gesamte Begriffsgebäude der Philosophie aufzurichten. Wir verweisen dafür auf unsere anderen Werke. Wir haben in unserer „Kategorienlehre“[3]) das ganzheitliche Denken mit dem Begriffe der Ausgliederung und der Rückverbundenheit näher begründet. Wir haben an anderer Stelle[4]) die Ontologie, die Pneumatologie und die Ideenlehre ausführlich entwickelt. Da die Hauptbegriffe der Pneumatologie oder subjektiven Geisteslehre in der folgenden Untersuchung immer wieder zur Verwendung kommen, kann eine kurze Darstellung hier nicht unterlassen werden.

Diese bedeutende Stellung der Pneumatologie ist allerdings nicht mit jenem empiristischen Lehrsatze zu vergleichen, wonach die Psychologie die Grundlage der Gesellschaftslehre sei (Psychologismus). Denn Idealismus und Universalismus verlangen gleichmäßig den Gang der Untersuchung „von oben herab“ (statt „von unten hinauf“). Der Mensch ist danach das Glied des geistigen Kosmos, das Objektive erscheint im Subjektiven; das Subjektive bildet nicht als das angeblich allein ursprünglich Wirkliche und in sich Gegründete durch Summierung die Gesellschaft. Die subjektive Geisteslehre ist daher das Ende, nicht der Anfang der allgemeinen Geisteslehre. Wir stellen sie hier nur aus Gründen der Darstellung voran.

[1]) S. oben S. 9 ff. und S. 12 ff.

[2]) S. unten S. 74ff. („Die Ausgliederungsordnung der Gesellschaft“); dabei bes. wichtig der Begriff des Vorranges.

[3]) Jena 1924.

[4]) Der Schöpfungsgang des Geistes, Jena 1928.

IV. PNEUMATOLOGIE

ODER LEHRE VOM SUBJEKTIVEN GEISTE.

Welche Begriffe vom Wesen des Geistes wurden bisher in der Geschichte des philosophischen Denkens vertreten? — Die empiristische Philosophie entwickelt jenen sensualistischen Begriff des Denkens, auf den wir schon früher stießen: Die Sinneseindrücke werden sublimiert und ergeben nach gewissen Verbindungen, Kombinationen, Gedanken (auf Grund von Assoziationsgesetzen u. ä.). Eine Auffassung über die kein Wort mehr zu verlieren ist[1]).

Der rationalistische Begriff des Geistes besteht darin, daß der Geist Denken sein soll, wie immer man dieses Denken erklärt, ob empiristisch oder anders. Rationalismus und Empirismus sind nahe verwandt. Die empiristische Psychologie ist Intellektualismus, weil alles, was in unserem Geiste ist, zuletzt nur „Vorstellung" sein kann. Daher ist ihr das Wesen der menschlichen Geistesvorgänge Verbindung von Vorstellungen, also Intellektualismus, also Rationalismus.

Der rationalistische Lehrbegriff ist oberflächlich und undurchführbar. Daß der Geist nicht nur aus Denken, *ratio*, besteht, weiß jeder. Die Frage, wie das, was über logisches Denken im Geiste hinausgeht, zu bestimmen sei, ist allerdings vom rationalistischen Standpunkte aus nicht leicht zu beantworten.

Ein neuer Begriff des Geistes wurde von Fichte entwickelt, durch die Bestimmung als „Selbstsetzung". Geist ist Urentsprungenheit (Gegensatz zur Physik, wo jede bestimmte Energiemenge von anderswoher verrechnet wird). Geist wird nicht „verrechnet", sondern die „Energie" des Denkens ist spontan gesetzt[2]).

Schon immer hat in den idealistischen Philosophien dieser Begriff des Geistes geherrscht. Er war aber nicht so deutlich entwickelt worden, weil die Kampffront gegen den Empirismus nicht so scharf hervorgetreten war. Der *Intellectus agens* bei Aristoteles und den Scholastikern, die Selbstbewegung der Seele bei Platon und bei Plotin sind Begriffe, die im letzten Grunde dasselbe meinen wie Fichtes Satz: „Das Ich setzt sich selbst."

Der Mangel dieser Lehre ist, daß aus der „Selbstsetzung" lediglich das Verhältnis Ich:Gegenstand (Subjekt:Objekt) entwickelt wird, nicht aber das Verhältnis Ich:Du (Subjekt:Subjekt). Fichte sagt: Das Ich findet sich von seiner eigenen Aktion (Setzung) verhältnismäßig getrennt, und so entsteht das Nichtich, das *Non A*, das Objekt. Nun ist der Geist nicht nur Selbstsetzung, sondern er wird von seiner eigenen Setzung (dem Gegenstande) bestimmt. Das Denken des Gegenstandes bedeutet Denken

[1]) Vgl. oben S. 23 f.
[2]) Vgl. oben S. 35 f., 29 f.

oder Wissen. Jeden Gegenstand habe ich als Vorstellung in mir und in der Unterscheidung vom Gegenstande liegt wieder Denken. — Insoferne nun hierin nichts anderes als Denken liegt, wäre im Geiste nichts als Denken. Damit kommen wir aber wieder zum Rationalismus zurück. Das Schöpferische jedoch, mit dem der Geist als Selbstsetzung beginnt, ist mystisch, und dieser Denkprozeß sollte nun doch wieder rationalistisch sein? Darin liegt ein Widerspruch.

Im Begriffe des Geistes muß die „Selbstsetzung" erhalten, gleichwohl aber ein solcher Widerspruch vermieden werden. Wir behaupten: Der Geist hat vor dem Denken des „Gegenstandes" innere Stufen vor sich, Stufen, die den Gegenstand und die Selbstunterscheidung vom Gegenstande erst ermöglichen, erst begründen. Wir unterscheiden[1]):

1. Das Enthaltensein des Geistes in einem höheren Ganzen auf Grund der Rückverbundenheit oder den Glauben.
2. Das Geschaffenwerden von einem Höheren oder die Eingebung.
3. Die Annahme der Eingebung in Gezweiung.
4. Das Schauen, der erste Vollzug dieser Annahme.
5. Der weitere Vollzug im sich Schaffen oder Setzen des Gegenstandes durch Fortsetzung der Selbstunterscheidung oder Wissen.
6. Gestaltung des Gegenstandes oder Kunst.
7. Entstehung der Sinnlichkeit durch Gezweiung höherer Ordnung des Geistes mit dem Stoffe.
8. Das verarbeitende Wollen und Wirken.

Über die wichtigsten Punkte einige Erläuterungen.

a) Der Glaube. Es muß der Irrtum aufgegeben werden, als wäre der Glaube, d. i. das metaphysische Element in unserem Geiste, nur eine mehr oder weniger willkürliche Sache einzelner Menschen. Wohl kann der Mensch entweder Christ, Heide usw. sein, aber er kann nicht ohne alles Metaphysische sein. Daß das Metaphysische überhaupt, die nackte, unausgeformte Andacht, der erste, tiefste Grund des Geistes ist, liegt in der Natur des Geistes. Denn jede Ganzheit hat die Eigenschaft, in einer höheren Ganzheit befaßt zu sein. Aller Inhalt unseres Geistes, unser Geist als Ganzes, ist rückverbunden, ist enthalten in Höherem. Im Ganzen der Welt rückverbunden zu sein, das ist der Grund für jene Erscheinung, die wir Andacht oder Glaube nennen — nicht im Sinne einer bestimmt ausgeformten Andacht, einer bestimmten Religiosität, sondern im Sinne einer Urqualität des Geistes, die ihn befähigt, eine bestimmte Frömmigkeit (Heidentum, Christentum) auszuformen.

Dieses Ausformen geschieht erst in den späteren Stufen, vor allem im Denken. Ohne Denken kann man nicht glauben. Aber daß die Andacht sich ausformen kann, liegt daran, daß der Geist in einem Höheren seinen Grund findet, in ihm rückverbunden ist.

[1]) Näheres über das folgende, das hier nicht ausführlich begründet werden kann: Schöpfungsgang des Geistes, S. 213 ff.

Dieses Enthaltensein oder der Glaube ist die tiefste Wurzel alles Geistigen. Darum gibt es keinen Gegensatz zwischen Glauben und Wissen. Es kann einen Gegensatz geben zwischen Wissenselementen im Glauben und zwischen sonstigen Wissenselementen, z. B. in der Wissenschaft, zwischen christlichen Glaubenssätzen und der modernen Wissenschaft. Das ist eigentlich ein Gegensatz im Wissen selbst. Aber zwischen Glaube und Wissen als solchen kann nie ein Gegensatz entstehen, weil Glauben im Sinne jener Urfähigkeit der Seele, Frömmigkeit auszuformen, dem Wissen nicht widerspricht, sondern die Voraussetzung für alles geistige Leben, daher auch für das Wissen ist.

b) Die Eingebung. Wir müssen uns von dem Gedanken frei halten, als ob der Mensch die ursprünglichen Inhalte seines Lebens selbst schaffen könnte. Hier herrscht ein unglücklicher Sprachgebrauch mit dem Worte „Phantasie", der meint, ein Mensch, der Phantasie hat, schaffe, bilde selbst die Gebilde seiner Phantasie, wie denn auch dieses Wort fälschlich mit „Einbildungskraft" übersetzt wird. — Phantasie kommt aber von „Erscheinung". Das griechische Wort *φάντασμα* deutet also darauf hin, daß der Geist Erscheinungen hat. Die deutsche Sprache nennt es das: Gesicht, Einfall. Von draußen fällt etwas ein, es kommt aber nicht aus mir selbst. Es fällt mir zu, es ist nicht von mir gebildet. Es wird mir eingebildet, nicht ich bilde es. — Noch nie hat ein Künstler selbst etwas geschaffen. Je tiefer der Künstler in das Reich seiner Kunst eindringt, um so weniger schreibt er sich selbst zu, umso mehr wird das Nachtwandlerische, das Halbbewußte des Schaffens offenbar. Wir können unmittelbar nichts dazu tun, der „Einfall" kommt unbewußt. Der Begriff der „Begabung" drückt dasselbe aus (musikalische, denkerische Begabung usf.) Diese Begabung kann klein oder groß sein, sie deutet auf das Gleiche, auf das Gegebenwerden des Einfalles. Die großen Eingebungen eines Mozart, Shakespeare, Platon, Goethe und die kleinen Eingebungen des Alltagsmenschen sind grundsätzlich dasselbe: der Geist lebt von der Eingebung, in ihr wird er geschaffen. Die Eingebung ist das Geschaffenwerden des Geistes. Die Eingebung wirkt, und dadurch können wir werden. — Das zeigt jeder Blick in unser Inneres Ein Wirbelsturm von Einfällen rast gleichsam über die Bühne des Geistes. Und jeder, der nicht die Kraft hat, eine Eingebung zu erfassen und sich sie zu erbilden, leidet darum an Ideenflucht. Ein Verrückter bricht immer wieder ab, der Geist ist dann schon aus den Fugen, aber immer noch ist die Eingebung am Werke. Sie ist der Grund des Geistes, der Geistesgrund.

c) Die Annahme (*acceptatio*). Die Eingebung muß angenommen werden, wir müssen sie in uns wirken lassen und dann das Geschaute aufnehmen und unserm Geiste eingliedern. Da erst beginnt als zweites: unser Schaffen, unsere eigene geistige Tätigkeit. Die „Annahme" ist das Entscheidende. Es kommt darauf an, was der Mensch von den vielen

Eingebungen annimmt. Vor der „Annahme" ist alles nur unbestimmte Möglichkeit. (Die Schlaflosigkeit ist oft ein solcher Zustand, in dem alles nur halbwirklich ist, ein Huschen, ein Gehen, kein Gedanke, kein Gefühl). Erst wenn wir es ergreifen und halten, wirkt es in uns.

Die Annahme, Auswahl oder Fürwahl (um dieses gute alte Wort zu gebrauchen) unter dem Vielen, das uns zur Verfügung steht, ist nur möglich unter der Voraussetzung der Gezweiung; dadurch, daß ein anderer Geist irgendwie mit dabei ist, daß unser Geist dadurch „Interesse" faßt, den Ruhm fühlt, usw. erlangt er die Kraft der Annahme. Zur Annahme bedarf es einer unerhörten Kraftanstrengung. Sie ist die erste Tat, gleich dem allerersten Schritt des Kindes. Annahme ist Urspontaneität. Dazu brauchen wir gleichsam eine besondere Elektrisierung, einen schöpferischen Anstoß. Diesen Anstoß gibt uns die Gezweiung, das Verhältnis zum andern Geist. Ohne ihn entsänke uns der Mut, wir würden völlig kraftlos.

Mit der Tat der Annahme betritt der Mensch die Königsstraße des geistigen Werdeganges; aber nicht der einzelne Mensch allein. Denn am Anfang dieser ersten eigenen Tat des Geistes steht die Gezweiung; ein Ich:Ich-Verhältnis, ein Subjekt:Subjekt-Verhältnis, ist es, das dem Subjekt:Objekt-Verhältnis (dem Verhältnisse zu dem in der Eingebung Geschauten) vorsteht.

Nicht die „Selbstsetzung" im Sinne Fichtes geht voran, darin sich der Mensch von seiner Aktion getrennt findet[1]). Denn die „Selbstsetzung", welche zur „Annahme" der Eingebung führt, kann nicht aus der Taufe gehoben werden, wenn die Gezweiung fehlt. Die Selbstsetzung ist nicht der Anfang, sie ist auch nicht das Konstruktive des Geistes. Denn nicht der Geist macht den inhaltlichen (konstruktiven) Anfang, sondern die Eingebung. Wenn das Kind den ersten Schritt in die Welt tut, hat es schon Eingebung, und diese Eingebungen hat der Mensch bis zum Grabe. Doch zum Ergreifen der Eingebung bedarf es der Gezweiung. An der Spitze unseres Geistes steht darum das Ich:Ich-Verhältnis, nicht das Ich:Gegenstand-Verhältnis. Die Folge der Wirksamkeit des ersteren Verhältnisses erst ist das Subjekt:Objekt-Verhältnis. Damit ist der Rationalismus zweifach überwunden. Denn: 1. am Beginne steht das andere Ich nicht der Gegenstand (das Ich:Ich-Verhältnis, nicht das Ich:Gegenstands-Verhältnis); und 2. vor dem „Gegenstand" ist, obzwar nur in selbstsetzender Eigentat zu ergreifen, doch nicht „meine Tat" sondern — Eingebung, die nicht unmittelbar in meiner Gewalt ist. Sie ist mir geschenkt: dem Menschen die Eingebung menschlicher Art, dem Hunde die hündischer Art, der Pflanze die pflanzlicher Art. Es ist ein Irrationales, es ist ein Unauflösliches, ein dunkler, durch Analyse nie ganz aufzuhellender Grund, die Eingebung und die Gezweiung, auf denen sich das „Wissen" erhebt. Es gibt kein Wissen, d. h. Unterscheidung von Ich:Gegenstand-Verhältnis als auf dem Grunde der Eingebung und der Gezweiung — dem unauflöslichen Grunde. Beide sind irrational, sind historisch. (Mozart hört nur einmal die Zauberglöckchen Papagenos.)

d) Das eigene Schaffen. Daß der Geist das Geschaute ergreift, geschieht in der Weise des Wissens und in der Weise der Kunst. Das Wissen besteht darin, daß ich das Ich: Gegenstand-Verhältnis weiter ver-

[1]) S. oben S. 35.

folge — durch weitere Unterscheidung. Hier tritt die geniale Fichtesche Analyse voll in ihre Rechte. Das Geschaute unterscheidet sich von mir als dem Schauenden. Es ist die Unterscheidung des Ich von seiner Setzung. Die Fortsetzung dieser Unterscheidung ist Weiterentwicklung, Ausgliederung des Wissens oder Denkens. Wenn wir die Grundakte des Wissens, des Denkens, untersuchen, so finden wir, daß es nur in Fortsetzung der Unterscheidung besteht. Der Syllogismus ist nichts anderes als eine Fortsetzung der Unterscheidungen.

Ich selbst werde durch Eingebung geschaffen, ich schaffe mich durch Annahme, werde geschaffen durch Schauen (Wirkenlassen der angenommenen Eingebungen in mir) und schaffe mich, indem ich das Geschaute weiter setze, indem ich die Selbstunterscheidung durch eigene Unterscheidungsakte weiter setze. Daß ich weiß, daß ich das Geschaute zum Wirken bringe, ist meine Tat. Das ist nicht mehr Intuition, sondern zerlegendes, diskursives Denken. Scharfsinn ist billig, heuwagenweise auf dem Markte zu haben — das kleine Denken. Nur die Eingebung, die auf seinem Grunde ruht, ist kostbar. Die Logik lehrt, was zerlegendes Denken ist: Es muß nur die Identität der unterschiedenen Elemente festgehalten werden. Das ist immerhin leicht. Scharfsinn wird darum sehr richtig von Tiefsinn unterschieden. Tiefsinn erfordert Größe der Eingebung, die man sich nicht selbst schaffen kann, Scharfsinn zerlegt, unterscheidet nur das Eingegebene.

e) Die Sinnlichkeit. Der Geist, der sich nach dieser inneren Ordnung aufbaut, als Denkender, verbindet sich mit den immateriellen Wurzeln der Materie durch die „Gezweiung höherer Ordnung", und dadurch entsteht die äußere und die innere Sinnlichkeit: Triebe, Leidenschaft, Organempfindungen, das Lebensgefühl, das Halbbewußte, das dunkle chthonische Element in unserem Wesen; ferner die Empfindungen der Sinnesorgane des Sehens, Hörens, Schmeckens usw., die äußere Sinnlichkeit.

f) Wollen und Handeln. Mit diesem ungeheuren Reichtum der Eingebung und der Sinnlichkeit beladen, schafft der Geist weiter: seine letzte Stufe ist die letzte Summe aus seinem Geschaffenwerden. Die Summe des in Wissen, Kunst, in der Sinnlichkeit Geschaffenen wird gezogen im Wollen und Handeln. Indem uns dasjenige, was wir wissen (denken), was wir künstlerisch, sinnlich usw. erleben, zum Ziele wird ziehen wir die letzte Summe unseres Daseins.

Die entwickelten Begriffe geben eine Grundlegung der Sozialphilosophie, soweit die Geisteslehre sie zu leisten hat. „Handeln" ist ein ähnliches „Schaffen aus Geschaffenwerden", wie Wissen und künstlerisches Gestalten, jedoch auf der letzten Stufe. Alles frühere Schaffen und Geschaffenwerden, das sich auf den anderen Stufen vollzogen hat, wird jetzt zu Ende geführt, alles Angesammelte fruchtbar gemacht. Was im Schauen angesammelt wurde, fließt im Wirken über. Daher zeigt sich erst im Handeln der ganze Mensch.

g) Die Freiheit des Geistes. Wir sahen den Begriff der „Freiheit in einer herrlichen Weise bei Hegel entwickelt als „Bei-sich-selbst-Sein des Geistes[1])." Dieser Begriff war für eine Geisteslehre, die in einem be-

[1]) Vgl. oben S. 43.

stimmten Grundakte, der Selbstsetzung, das eigentlich Wesentliche des Geistes sah, hinreichend. Denn damit war die Freiheit in dem entscheidenden Geistesakte aufgezeigt.

Für unsere Geisteslehre aber, die einen Stufenbau darstellt, genügt das nicht. Wir müssen die Freiheit in jedem Akte mit dem arteigenen Stufenwert wieder aufzeigen.

Der Glaube entzieht sich der Freiheit, denn er besteht im Enthaltensein des Menschen in einem Höheren. Dieses Enthaltensein kann wohl aufgedeckt werden, aber an sich ist es schon da. Der Glaube selbst ist gegeben.

Die Eingebung ist ebenso gegeben, auch sie entzieht sich der Freiheit. Der Dichter, der Denker, der Staatsmann wird geboren, sagt man. Der Mensch findet sich in seinem Charakter vor. Die ganze Haltung der Eingebung, die einem Menschen kommt, bezeichnen wir als seinen Charakter. Die Richtung seiner Begabung ist also zunächst gegeben, ist unmittelbar, nicht frei. Die Eingebung steht uns nicht zu, sie wird geschenkt (s. jedoch unten S. 66 f.)

Die Annahme aber ist frei. Wir können annehmen oder nicht. Hier haben wir den ersten, den Schicksal gebenden Freiheitsakt. Annehmen aber kann man nur als Glied einer Gezweiung, wie oben gezeigt. Gezweiung ist aber immer durch Hingabe gekennzeichnet. Darin also muß die Freiheitstat getan werden. Wer sich nicht hingibt, geht nicht ein in die Gezweiung — und wird darum auch nicht in ihr. Es ist eines der wunderbarsten Geheimnisse des Lebens und des Weltbaues, daß ein Ding nur wird, indem es sich hingibt. Was sich nicht hingibt, wird nicht. Die Hölle muß darum eher als das Leere, als das Kalte, Gezweiungslose, Nichtige vorgestellt werden, denn als Feuer.

Freiheit ist ferner in der auf die Annahme folgenden Schaffenstat: im Wissen und Gestalten. Der Gelehrte muß aus seinen Einfällen die Folgerungen ziehen, er muß den Gedanken zu einem ganzen System ausarbeiten. Desgleichen muß der Maler das Geschaute selbst malen und jeden Pinselstrich hinsetzen. Hier ist überall die Freiheit der eigenen Tat.

Ähnlich in der Sinnlichkeit: Der Mensch kann die Empfindung, den Trieb, die Leidenschaft annehmen oder nicht, obwohl hier schon die Heftigkeit mancher Empfindungen an Zwangläufigkeit grenzt (Beispiel: von glühenden Kohlen die Hand zurückziehen). Aber in den Grundzügen ist das sinnliche Leben wohl zu meistern. In gewissem Maße beruht auf diesem Grundsatze schließlich jede Sittlichkeit.

Nun kommt erst das Wollen und Handeln! „Willensfreiheit" im abstrakten Sinne, Willensfreiheit, die alles kann, gibt es nicht. Ein Verbrecher kann sich nicht plötzlich ändern. Es gibt nur eine arteigene Freiheit des Handelns, nämlich die, aus den Summanden das Fazit zu ziehen: aus der Eingebung, der Annahme, der Hingabe in der Gezweiung, dem Schaffen

in Wissenschaft und Kunst, aus der Freiheit in der (Annahme und) Gestaltung der Sinnlichkeit. Alle diese Summanden sind aber dem Handelnden jeweils schon vorausgegeben! Der Geist ist schon, bevor er will!

Wenn ein bestimmter Mensch etwas Bestimmtes will, z. B. eben jetzt Bergsteigen, dann hat er in der Aufgabenstellung dessen, was er will, schon sich selbst, den ganzen Menschen, jeweils vor sich. Der Wanderer, der gar nicht weiß, was Musik ist, will nicht Geige spielen. Nicht an dem muß es liegen, daß er es absolut nicht könnte (er ist vielleicht musikalisch begabt); aber so, wie er jetzt ist, kann er die Musik gar nicht wollen, er kann eine solche Summe aus den Summanden gar nicht ziehen. — Jenen Begriff der Willensfreiheit, wonach jeder tun und lassen könne, was er wolle, die Willkür, lehnen wir ab. Er ist der gefährlichste Feind der Lösung dieser Denkaufgabe. Der Verbrecher wird nicht durch einen einzigen Akt ein Heiliger, er kann bereuen und ein anderes Leben anfangen; er kann sich aber nicht auf einmal entscheiden, Platon zu lesen, er kann sich nur entschließen, sich in Zukunft so zu entscheiden, daß er späterhin Platon wird lesen können.

Die Freiheit ist überall dieselbe, in jedem Zeitpunkte, auf jeder inneren Stufe des Geistes — aber eine abstrakte Freiheit, eine einfache Willkür gibt es nicht, hat es noch nie gegeben. Diese ist die falsche, oberflächliche Erfindung zur Widerlegung des Empirismus, der da meint, es gebe überhaupt keine Freiheit, sondern wie Gewichte auf einer Wage nur Lust- und Unlustgefühle. Aber dieser primitiven Mechanik dürfen wir nicht eine ebenso primitive A-Mechanik entgegensetzen.

h) Damit kommen wir auf eine große Frage und Aufgabe, auf die geistige Lebenskunst. Wenn die Freiheit der Summenziehung aus unserem inneren Erleben, die wir von Jugend auf im Geiste vollziehen, eine arteigene ist, was können wir dann tun, um unsere ganze Richtung zu ändern? Wir haben die arteigene Freiheit der Annahme. Wenn aber die Eingebungen minderwertig, unerwünscht sind, wie kann man dann den Charakter ändern? Wie kann der Nichtdenker zum Denker, der Nichtmusikalische zum Musikalischen werden? Gibt es eine Möglichkeit des Herbeilockens von Eingebungen?

Daß unsere ganze Psychologie und Philosophie diese Frage nicht stellt oder kaum streift, ja daß sie nicht im Mittelpunkt unseres geistigen Lebens steht, ist ein Zeichen erschreckenden Tiefstandes unserer aufklärerischen Kultur von heute. In jeder großen Kultur lebt diese Lehre, die wir geistige Lebenskunst nennen möchten, und wirkt als ein selbstverständliches Gut der Bildung. Im Mittelalter ist die Abgeschiedenheitslehre des Meister Eckehart ganz allgemein bekannt. In der Mystik aller Zeiten und Völker kennt man die Unterscheidung: der *via purgativa*, *via illuminativa*, *via unitiva* — die Lehre vom Wege zur Höherbildung des Geistes, zuletzt zur Heiligkeit.

Will sich der Mensch innerlich ändern, so genügt ein abstrakter Willensakt nicht. Der Verbrecher muß den Weg der Reinigung durchmachen, er muß alles das in langsamem Stufengang ausschalten, was ihn im erwünschten Ziele stört. In der Abgeschiedenheitslehre Meister Eckeharts finden wir immer wieder dieselben Worte: Das Leersein von den Dingen, das Sich-Freimachen von allem Störenden, Widersprechenden. Ist die Seele leer von den Dingen, dann wird Gott

in der Seele geboren. — Was aber von der Erziehung zum Heiligen gilt, gilt für jeden Weg der Reinigung, für jede *via purgativa*. Will man ein Künstler werden oder ein denkerischer Mensch, so muß man eine innerliche Reinigung durchmachen. Um die Eingebung heran zu locken, braucht man nichts anderes zu tun, als sich frei zu machen, leer zu machen von allem Widersprechenden. Anders gesagt: man muß sich konzentrieren, indem man das Störende ausschaltet. Sammlung, Versenkung ist zu allem nötig. Wer Mathematik lernen will, muß sich für Mathematik „interessieren", sich darein versenken und alles andere austreiben, sich von allem Störendenr einigen, von allem Ablenkenden frei machen. Versenkung allein ist jener Zustand, in dem man die Eingebung empfängt. Das ist die kindliche, hausbackene und doch die einzige Regel aller Lebenskunst. In jedem Menschen schläft ein Genie, es kommt einzig und allein darauf an, es zu wecken.

Die *via purgativa*, das Leerwerden, die Lehre von der Abgeschiedenheit, ist nicht weltfeindlich. Wir müssen immer leer von dem sein, was widersprechend ist, was dem widerspricht, womit wir erfüllt werden sollen. Willst du mit Göttlichem erfüllt werden, dann mußt du dich von der Welt frei machen. Der Künstler muß sich vom Nichtkünstlerischen, der Denker vom Nichtdenkerischen frei machen. Es gibt einen bestimmten Reinigungsweg für jeden. Selbst der kleine Handwerkerlehrling muß sich von Zerstreutheit, Müdigkeit, Arbeitsscheu u. ä. frei machen, damit die Liebe zur Sache eintritt. Er muß erfüllt werden von dem, was er vor sich hat. Sobald das Störende beseitigt wird, kommt die Eingebung von selbst. Das gilt für die höchsten wie für die tiefsten Dinge. Das Leersein vom Andern ist die Bedingung für das Erfülltsein vom Einen. Sich leer machen, ist die *via purgativa*. Sich erfüllen ist die *via illuminativa* oder *meditativa;* worauf immer mehr der höchste Zustand die „Einigung" erfolgt, die *via unitiva* beschritten wird. — Dazu gehört noch manche Tugend: Bescheidenheit, Schlichtheit, Demut, die man heute ganz falsch versteht: Man soll sich nicht selbst verachten, nicht etwa kein Ichgefühl haben, keineswegs nicht das Schwert ziehen usw. Das wäre kein wahrer, es wäre nur ein verwässerter Demutsbegriff. Man soll demütig sein vor dem, was kommt, vor dem, was uns in der Eingebung kommt. Davor kann man nicht klein genug sein. Der Handwerker wird klein sein vor der kleinen Eingebung, seiner Handwerkskunst; der große Mensch klein und demütig vor der großen Eingebung stehen. Man muß sich von kleinlicher Undemut, von kleinlicher Unbescheidenheit frei machen ... Daher auch nicht etwa die Folgerung gezogen werden darf: Demut sei Kraftlosigkeit oder gar Fatalismus, Feigheit. Das Gegenteil ist wahr: Demut verlangt Kraft. Ohne Demut keine wahre Größe. Wer in der Welt etwas Großes erreichen will, muß das Kleine, das Hinderliche hinter sich lassen. Das darf aber auch nicht Weltfeindlichkeit sein. Wer über die Welt hinaus will, muß die Welt hinter sich lassen, überragen.

Man vergleiche: Was in den „Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre" Anhang „Vom inneren Wege der geistigen Arbeit" gesagt wurde[1]).

V. ÜBERGANG VON DER GEISTESLEHRE ZUR IDEENLEHRE.

Die subjektive Geisteslehre ist in sich nicht geschlossen, sondern weist auf das Objektive, auf die Ideenlehre hin. Denn der Geist beginnt mit der Eingebung. Eingebung ist die Vorbedingung geistigen Lebens.

[1]) Jetzt 18. Aufl. Leipzig 1928, S. 203ff.

Dem Steine wird nichts eingegeben, dem Idioten wenig, dem Genie sehr viel. Der Mensch muß aber dann, so sahen wir, das geistige Leben auf den verschiedenen Stufen weiterführen.

Die Eingebung kann nicht vom Himmel herunter geschneit kommen. In der Eingebung ist die Mitgegenwart eines geistig Höheren, eines geistig Allgemeinen im menschlichen Einzelgeiste offenbar. Alles, was uns eingegeben wird, zeigt sich als ein Geistiges, z. B. wird der Inhalt der Wissenschaft durch Eingebung erlangt. Es sind Einfälle der Forscher, die dann auseinander gelegt und in ein System gebracht wurden. Die Kunst, ja die ganze Kultur einer Zeit ist durch Eingebung erlangt, denn es ist eine geistige Welt, die in der Geschichte der Kulturen vor unseren Augen offen daliegt.

Die Noten in einem Notenbuche sind nur Sinnbilder für ein Lied, das wir immer wieder miterleben können. Unser geistiges Leben besteht darinnen, daß dieses Geistige immer wieder in uns aufleuchtet. Dieses Aufleuchten gehört einer höheren Ordnung, einer höheren Stufe der geistigen Welt an — der Ideenwelt.

Die Geisteslehre zeigt in der „Eingebung" und in der „Annahme" derselben gleichsam die Einfallspforte der Idee. Wer diese Einfallspforte schließt, lebt geistig nicht mehr, er geht langsam ein, da ihm immer weniger einfällt. Es ist eine höhere geistige Ordnung, die durch jene Einfallspforten in uns aufleuchtet; oder vom Standpunkte des Einzelnen aus gesagt: wir dringen durch die Ausfallspforte in das Reich der Ideen ein — in unser eigenes Reich. (Der Mensch ist in der Ideenwelt befaßt, gehört selbst der Ideenwelt an, als Ideenführer! Doch gehört diese Folgerung nicht mehr in den sozialphilosophischen Gedankenkreis.)

Darum weist die idealistische Geisteslehre auf eine Ideenlehre hin. Es kann keine idealistische Philosophie ohne Ideenlehre gedacht werden. Dagegen besteht bei den empiristischen Philosophien und bei individualistischer Auffassung der Gesellschaft nicht einmal eine Möglichkeit, die Forderung nach einer Ideenlehre zu stellen oder zu ihr zu gelangen. Die empiristische Gesellschaftsphilosophie geht von der Selbstbestimmtheit des Einzelnen und seines Handelns aus. Die Gesellschaft ist, so sagt sie, weil viele Einzelne da sind und weil diese vielen Einzelnen handeln und ihre Handlungen sich summieren.

Anders für die idealistischen Philosophien jeder Art und Farbe und für die ganzheitliche Gesellschaftsauffassung. Wenn die Gesellschaft, wenn die geistige Ganzheit, die in ihr gegeben ist, selbst etwas ist; dann entsteht die Frage nach der Voraussetzung für das gleichartige geistige Leben der einzelnen Menschen. Welche ist diese Voraussetzung? Warum stimmen im Denken, im Gestalten, im Sittlichen die einzelnen Menschen überein? — Die Empiristen leugnen diese Übereinstimmung als eine wesenhafte; darum sind sie „Relativisten". Wo

aber das Wahre, Schöne, Gute anerkannt wird, muß die Art ihres Bestehens, ihres Wirklichseins gezeigt werden und ferner die Art, wie es sich im Einzelnen durchsetzt, wie es ihn bestimmt. — Wie immer jene Voraussetzung des gemeinsamen geistigen Lebens im Besonderen bestimmt werde, die Antwort muß grundsätzlich darauf hinauslaufen: daß es die Ideenwelt ist, die sich in der Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft (die Kultur) hindurch in den Einzelnen darstellt.

Es ist hier nicht der Ort, die verschiedenen Formen, die Fragen und Denkaufgaben der Ideenlehre selbst zu entwickeln und ihre Lösung zu zeigen. Das wurde an anderer Stelle versucht, auf die hier verwiesen werden muß[1]). Hier mag es genügen, die Idee postuliert und die Verbindung der Ideenlehre mit der philosophischen Gesellschaftslehre gezeigt zu haben.

VI. WIE WIRD DIE IDEE ZUM OBJEKTIVEN GEISTE?

Auch diese Frage kann hier nicht beantwortet, es sollen nur die verschiedenen Wege zu ihrer Lösung gezeigt werden.

Die ganzheitliche Gesellschaftsauffassung und die idealistischen Philosophien verlangen gleichermaßen das Über-Dir. Wir sagten wiederholt, daß das Über-Dir in zweierlei Form auftritt: als das metaphysische und als das gesellschaftliche Über-Dir. Jede idealistische Philosophie hat ihren Herzpunkt im metaphysischen Über-Dir, schließlich im Gottesbegriffe.

Das metaphysische Über-Dir darf nicht in atomisierter Weise über den Menschen gedacht werden. Es darf nicht derart gedacht werden, daß jenseits das Über-Dir, hier aber die einzelnen Menschen, je abgetrennt davon, wären.

Dieser entscheidende Punkt, den wir schon früher berührten, will wohl überlegt sein. Wenn das metaphysische Über-Dir über jedem Menschen unmittelbar und einzeln (je allein) wäre und wirkte, dann ergäbe sich daraus niemals ein gemeinsames gesellschaftliches Über-Dir (das daher die Einzelnen auch nicht als Glieder in sich zu fassen vermöchte). Es ergäben sich alle jene Folgerungen, die uns schon früher aufstießen[2]). Überall, wo der Schöpfer den geschaffenen einzelnen Wesen je als Einzelnen unvermittelt gegenüber steht, wäre dann die Lehre vom metaphysischen Über-Dir einer individualistisch-atomistischen Auffassung der Gesellschaft und Welt gegenüber widerstandslos, wodurch sie schließlich sich selbst aufgäbe. Denn dann schüfe Gott eigentlich keine Welt, sondern viele einzelne Dinge, keine Menschheit, keine Gemeinschaft, sondern viele einzelne Menschen. Solche Einzelne können aber ebenso gut als in sich selbst gegründete Wirklichkeiten bestimmt werden — die metaphysische Voraussetzung wäre überflüssig.

---

[1]) Der Schöpfungsgang des Geistes. Jena 1928, S. 437ff.

[2]) S. oben S. 57f.

Keine einzige große metaphysische Lehre hat darum den metaphysischen Gedanken mit solchem Widerspruche und in solcher Halbheit gefaßt. Heute zwar sehen wir, wie die christliche Theologie vielfach solche Wege wandelt — heute, in einer unreligiösen Zeit, in der auch die Träger der Religion und der Religionsphilosophie so oft den Einflüssen des Materialismus, Empirismus, Atomismus, Individualismus unterliegen. Wie es Liberale gibt, die Heil rufen, gibt es auch Liberale, die in die Kirche gehen.

Das gesellschaftliche Über-Dir wird nur gewonnen, indem das metaphysische Über-Dir nicht als ein atomistisches Nebeneinander von schöpferischen Einflüssen auf einzelne Menschen und Dinge verstanden wird; sondern als eine Gesamtganzheit fortdauernder schöpferischer Einflüsse auf die Gesamtganzheit der Menschen; so zwar, daß die Einzelmenschen und Einzeldinge wie die Glieder dieser Gesamtganzheit und ihrer Gesamtschöpfertätigkeit erscheinen. Nicht jeder Einzelne hat ein Über-Dir je für sich, ein besonderes Über-Dir. Dasselbe Über-Dir ist zugleich in vielen Einzelnen und begründet jene Ganzheit, deren Glieder wir sind.

So aufgefaßt ist das metaphysische Über-Dir nichts anderes als die Ideenwelt. Die Ideenwelt wirkt nicht wie eine Summe atomistischer Einzelideen auf die Menschen als Einzelne; sondern sie wirkt als Einheit, als Reich, als Gesamtganzes auf die Einheit der Menschen — auf die Gemeinschaft. Erst durch die Gemeinschaft hindurch wirkt sie auf die Einzelnen, sie wirkt auf sie als auf die Glieder der Gemeinschaft.

Mit diesem Gedankengange ist der entscheidende Schritt getan. Das Ideenreich wird zu einem gesellschaftlichen Über-Dir, zum Gesamtgeiste der Gesellschaft oder, wie Hegel sagt, zum objektiven Geiste. Das Über-Dir, der objektive Geist kann nun nicht mehr vom Einzelnen abgeleitet werden, indem er etwa als die Summe der Gedanken aller Einzelnen bestimmt würde, oder etwa als die Ergänzung der Gedanken aller Einzelnen durcheinander (denn auch im letzteren Falle wären die zu ergänzenden Gedanken vor dem Ganzen da, also nur Summanden!); vielmehr ist er begrifflich vor dem Einzelnen. Der Einzelne ist geistig nur durch ihn und in ihm, wird mit seinem geistigen Inhalte erfüllt — jedoch nicht mechanisch, sondern kraft eigener Schaffenstat des Einzelnen, so daß das gliedhafte Eigenleben des Menschen, seine *vita propria*, dabei nicht verneint wird.

Wir finden die Lehre vom objektiven Geiste nicht nur bei Hegel, wo allerdings der Name zuerst auftaucht. Schon Schelling sprach im selben Sinne von der Gemeinschaft als der „zweiten Natur“[1]). Noch früher findet sie sich schon bei Platon und Aristoteles; und in gewissem Sinne fehlt sie selbst bei Kant nicht. Bei Platon ist es die Idee des rechten Lebens, der Gerechtigkeit, die sich im staatlichen Gemeinschaftsleben darstellt[2]). Die

[1]) S. W. I. Abt. Bd. 3, S. 583.
[2]) S. oben S. 17.

über und vor allen einzelnen Menschen wirksame „Idee der Gerechtigkeit" ist darum nach Platon der objektive Inbegriff des Lebens, das ursprünglich Gemeinschaft ist und erst durch die Gemeinschaft hindurch den einzelnen Menschen ergreift. — Ähnlich Aristoteles.

Bei Hegel bestimmt die Ideenwelt in offensichtlichster Weise die Organisationsform des Gemeinschaftslebens, nämlich den Staat, die Sittlichkeit, wie sich in anderem Zusammenhange schon ergab[1]). „Es ist der Gang Gottes in der Geschichte, daß der Staat ist", sagt Hegel. Die Ideenwelt nimmt bei Hegel ähnlich wie bei Platon die Form des Staates an. „Staat" bedeutet darum im Grunde bei Platon wie bei Hegel nichts anderes als die objektive geistige Wirklichkeit des Gemeinschaftslebens überhaupt, d. h. aber zuletzt auch: der Sittlichkeit.

Bei Kant, der hier wie überall eine Übergangsstellung einnimmt, finden wir die Idee als „objektiven Geist" immerhin noch, wenn auch nur in den unsicheren Umrissen sichtbar. Der Begriff des „Bewußtseins überhaupt" ist es, in dem bei Kant das Objektive, das Ideenhafte der Vernunft liegt. Das logische Denken ist, soweit dieser Begriff gilt, nicht dein und mein; sondern es ist das Bewußtsein überhaupt, das sowohl in dir wie in mir wirksam ist. Das subjektive Apriori Kantens hat also heimlich doch noch ein Objektives über sich. Das subjektive Apriori schluckt gewissermaßen die Objektivität des Geistes, des „Bewußtseins überhaupt", den objektiven Geist. Wenn auch zu betonen ist, daß hier nur ein unausgeführter Systemgedanke bei Kant vorhanden ist, während das subjektive Apriori im System bestimmend wurde, so darf er darum doch nicht übergangen werden. — Ferner darf bei Kant auch der Begriff des „Ding an sich" als überindividuelles Intelligibles, als objektiver Geist gedeutet werden und wurde auch in manchen Zusammenhängen so gedeutet. Fichte knüpfte bekanntlich an diesen, nicht an das „Bewußtsein überhaupt" an. Dadurch gelangte er zum Begriffe des „absoluten Ich", das ihm in der Folge immer mehr zum objektiven Geiste hinführte.

In all diesen Vorstellungsweisen erkennen wir, daß die Ideenwelt als ein ungeteiltes Ganzes es ist, die den „objektiven Geist" bildet, indem der einzelne Mensch als letztes Glied dieses Gesamtgeistes aktuiert wird und dabei erst seine subjektive Persönlichkeit gewinnt.

Wer an dem Begriffe eines gegenständlichen Über-Dir, eines „objektiven Geistes", Anstoß nimmt, braucht nur an die Geschichte zu denken und ihn als „geistigen Inhalt der Kultur", als geschichtlichen Kulturinhalt zu übersetzen. Man denke an die ägyptische, griechische, mittelalterliche Kultur, die alle verschieden, aber doch ein objektives Ganzes waren. Sollen hier lauter einzelne Menschen sich so bestimmt haben, daß sie in jene Kultur hineinpaßten? Nur die gegenteilige Ansicht hat Sinn, daß die Einzelnen jeweils vom Geiste des Ganzen bestimmt waren, diesen stets in ihrer individuellen Weise darstellten und sich darin das Ewige erbildeten. — Die Geschichte lehrt unwidersprechlich, daß der Kulturinhalt jeder Zeit überindividuell bestimmt ist und nicht aus der Summe der geistigen Akte der Einzelnen ableitbar. Umgekehrt erscheinen die Einzelnen als die letzten Aktuierungen, als die einzigartig bestimmten Glieder des objektiven Geistes, der objektiven Kultur — wobei immer wieder hinzuzufügen ist, daß diese Aktuierung nicht ohne das Eigenleben des Gliedes möglich ist, nach dem Satze „Schaffen aus Geschaffenwerden". Das Glied wird (vom Ganzen) geschaffen, aber nur indem es schafft, indem es Eigenleben hat und betätigt!

[1]) S. oben S. 44 ff.

In der Frage nach dem Verhältnisse des Einzelnen zur Kultur seiner Zeit erkennen wir die entscheidende Frage der Ideenlehre: Transzendenz und Immanenz[1]). Die Idee, der objektive Geist, darf nicht als rein immanent betrachtet werden, er kann nicht in den Einzelnen aufgehen, denn dann hätte er keinerlei eigenes Sein mehr (und ebenso wäre das Eigene des einzelnen Menschen vernichtet); er kann auch nicht als rein transzendent betrachtet werden, er kann nicht über dem Einzelnen sein, denn dann wäre er ihm unerreichbar.

Die Lösung, die wir an anderer Stelle dafür gaben[2]), ist, daß die Ideenwelt wohl verhältnismäßig jenseitig bleibt, darum objektiver Geist, Gesamtgeist ist; sich aber im Subjekte auswirkt und darum geschichtlich wirksamer objektiver Geist nur werden kann, wenn sie zugleich subjektiver Geist in allen Einzelnen (als in den Gliedern) ist, die Glieder wieder in ihr rückverbunden sind. (Rückverbundenheit die Grundlage der Ausgliederung).

Die subjektive Geisteslehre zeigte, wie das Einwohnen der transzendenten Ideenwelt im einzelnen Menschen (als im subjektiven Gliede) stattfindet; sie zeigt gleichsam die „Einfallspforte" des objektiven Geistes im subjektiven. Die Eingebung ist jenes Eingehen des Transzendenten in das Immanente. Aber die Idee kommt nicht wie ein Stein in das Zimmer geflogen. Die objektive Idee ist nur eine Möglichkeit, die wir selbst erst zur subjektiven Wirklichkeit umbilden müssen. Wir müssen das Geschaffenwerden selbst schaffend ergreifen, um es zu haben. Das ist das immerwährende Wunder des Geistes, daß er nur als seine eigene Tat sich verwirklichen kann. Der subjektive Geist kann sich nicht mechanisch etwas zuströmen lassen. Wie der objektive Geist nicht atomistisch zerteilt werden kann, so kann der subjektive nicht atomistische Mengen von Geistesinhalten angeschwemmt erhalten. Der objektive Geist gibt sich als Eingebung für den subjektiven, der sie seinerseits erst annehmen und auf arteigene Weise weiterschaffen muß.

Das Schaffen aus Geschaffenwerden ist kein leerer Wahn. Es beherrscht nicht nur das ganze Sein, nicht nur das Leben des Geistes; es steht auch am Eingange der Gesellschaftsphilosophie und Geschichtsphilosophie. Der Gesamtgeist kann im Einzelgeiste nur Platz nehmen, wenn die *vita propria* des Subjektes ihn annimmt und auf ihre Weise weiterschafft. Nirgends braucht man mehr als in der Gesellschaftsphilosophie den klaren Begriff von beiden: des Über-ichs und des Ichs, des objektiven Geistes und des subjektiven, des Zeitgeistes und des Einzelgeistes.

Die „Ideenwelt" erscheint in der Gesellschaftsphilosophie nur als objektiver Geist von ganz bestimmter geschichtlicher Wirklichkeit. Die Ideenwelt „an sich", den objektiven Geist „an sich", das heißt: ohne

[1]) Vgl. „Schöpfungsgang des Geistes", 1928, S. 461 ff, 507 ff.
[2]) Ebda S. 507 ff.

eine bestimmte geschichtliche Erscheinungsform, ohne wirkliches Erscheinen in geschichtlich bestimmten Einzelmenschen — gibt es nicht. Es ist nicht die lautere Ideenwelt, von der wir im geschichtlich erscheinenden objektiven Geiste Kenntnis erhalten, sondern die in bestimmten Gemeinschaften sich verwirklichende, die geschichtlich wirksame Ideenwelt. Die lautere Ideenwelt wäre das schlechthin Jenseitige, eine Ideenwelt, von der wir nichts wissen, die wir nach Platon in unserer „Präexistenz" geschaut haben, aber hier nicht nachweisen können. In der Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie kann darum von der lauteren Ideenwelt überhaupt nicht geredet werden. Hier gilt nur, was geschichtlich und gegenwärtig wirksam und erfahrbar ist. Was die Idee des Griechentums im Himmel macht, wissen wir nicht; aber wie sie sich in der Geschichte als Gesellschaft und Kultur darlebt, davon können wir sprechen. Das Griechentum als objektiver Geist, als geschichtlich gewordene Idee einer bestimmten Gemeinschaft, kann durch die Wirklichkeit der Geschichte erkannt werden.

Auch in der vom Einzelnen aufsteigenden Betrachtung („von unten hinauf") ist der objektive Geist oder die Idee der Gemeinschaft nachweisbar. Das Seiende ist nicht in Stücken und am allerwenigsten ist es der Mensch in seinem geistigen Leben. Der Mensch ist geistig in Gezweiung, er ist nicht vereinzelt. Ohne Gezweiung ist nicht nur in der Erfahrung nichts anzutreffen, sondern auch nichts denkbar. Ist aber der einzelne Menschengeist nicht allein geschaffen, sondern im geistigen Gliederbau — dann wird er schon als Glied einer geistigen Ganzheit gefaßt. Sofern die geistige Ganzheit in ihrer verhältnismäßigen überindividuellen Selbständigkeit oder Jenseitigkeit gefaßt wird, ist sie objektiver Geist; sofern sie in ihrer verhältnismäßigen Subjektivität oder Gliedhaftigkeit im einzelnen Menschen, in ihrer Einwohnung in ihm gefaßt wird, ist sie subjektiver Geist. Sowohl das „subjektiv" wie das „objektiv" sind nach ganzheitlicher Auffassung nur verhältnismäßig, nur gegenseitig denkbar nach dem Satze „Das Ganze wird in den Gliedern geboren"[1]).

Damit haben wir analytisch das Über-Dir in Gesellschaft und Geschichte aufgewiesen. Allerdings ist zu sagen, daß die rein analytische Betrachtung in sich selbst zu dem ontologischen Schlusse — d. h. dazu daß das ganzheitliche Über-Dir nun auch ein überindividuelles Sein haben müsse — nicht unbedingt kommen muß. Darum ist wohl analytische Gesellschaftslehre ohne die Annahme eines realen objektiven Geistes möglich (diese Gesellschaftslehre kann sich mit dem Ganzheitsbegriffe rein gefügemäßig behelfen); aber Gesellschaftsphilosophie ist ohne diese Annahme allerdings nicht möglich[2]).

[1]) Vgl. Kategorienlehre, S. 56ff.

[2]) S. meine Abhandlung „Ein Wort an meine Gegner", Kölner Vierteljahrshefte, Bd. VI 1927, S. 335 f.

ZWEITES HAUPTSTÜCK.

Die Ausgliederungsordnung der Gesellschaft und ihre inneren Vorrangverhältnisse[1]).

Der subjektive Geist entfaltet sich in Gezweiung; aber was sich in ihm entfaltet, sind die für alle gültigen, sind rein ideale Inhalte: die Inhalte des Gesamtgeistes oder objektiven Geistes. Der objektive Geist gliedert sich in bestimmte Grundinhalte, die wir „Teilinhalte" oder „Teilganze" nennen.

Wenn wir an die Zergliederung des inneren Aufbaues der Grundinhalte des objektiven Geistes herangehen, dürfen wir nicht vom einzelnen Menschen ausgehen, nicht von jener Form, die der objektive Geist im subjektiven gewinnt; wir müssen vom Gesamtgeiste der menschlichen Gesellschaft, vom Gesamtinhalte der Kultur, vom objektiven Geiste selbst ausgehen. Es ist das Geheimnis der gesellschaftlichen Erscheinungen, daß wir sie niemals gleich den physikalischen Gegenständen für sich und in Stücken, daß wir sie niemals getrennt und einzeln erfassen können. Das Geistige der Gesellschaft besteht nicht aus Einzelnem, sondern ist ein Ganzes, das sich ausgliedert. Denn Ausgliederung ist die Weise der Ganzheit. Die Ausgliederung vollzieht sich aber nicht unmittelbar von der allgemeinen Ganzheit zum konkreten Gliede, sondern durch bestimmte Grundinhalte oder Teilganze hindurch, welche gleichsam die Organsysteme der Gesellschaft bilden. Religion, Wissenschaft, Kunst, auch die Wirtschaft, sind solche Grundinhalte oder Teilganze des objektiven Geistes. Erst innerhalb der Teilganzen können dann — und selbst da nur durch geschichtete Stufen und Unterstufen hindurch — die konkret sichtbaren Einzelerscheinungen der Gesellschaft, nämlich die Menschen und ihre Handlungen, die letzten Glieder, ausgegliedert werden. Darum besteht die geschichtliche Gesellschaft nicht aus einzelnen Menschen, die religiös sind, die wissenschaftlich, künstlerisch oder wirtschaftlich tätig sind (d. h. die von sich aus glauben, denken, gestalten, wirtschaften usw.); sondern sie besteht aus Menschen, die als Glieder einer Religionsgemeinschaft, einer Wissenschafts-, einer Kunstgemeinschaft, einer Wirtschaftsorganisation (eines Betriebes usw.) tätig sind, kurz nur als Glieder der (in bestimmten Stufen erscheinenden) Teilganzen eines geschichtlichen Gesamtgeistes.

Da die gesellschaftlichen Erscheinungen also keine Summierungen, sondern geistige Ausgliederungen sind, so können sie auch nicht als bloßes Nebeneinander von Tatsachen betrachtet werden; vielmehr sind sie durch einen objektiven sinnvollen Zusammenhang, den sinnvollen Zu-

[1]) Dieser Abschnitt folgt zum großen Teile meinem Aufsatze im „Logos" „Vorrang und Gestaltwandel in der Ausgliederungsordnung der Gesellschaft." (Bd. XIII, 1924/25, S. 191ff.)

sammenhang des objektiven Geistes, gefordert. Gleichwie die Bestandteile einer Schlußkette auseinander folgen und durch den sinnvollen Entsprechungszusammenhang der Inhalte auseinander gefordert werden, so werden die Gesamtinhalte einer Kultur auseinander gefordert — als eine sinnvoll und begriffsmäßig auseinander folgende Gliederung.

In diesem Sachverhalte liegt der Begriff einer inneren logischen Ordnung beschlossen, welche die gesellschaftlichen Erscheinungen bestimmt. Wir nennen sie die Ausgliederungsordnung. Im Begriffe der Ausgliederungsordnung ist weiter die entscheidende Erkenntnis beschlossen: daß ihre Glieder zueinander im Verhältnisse logischer Priorität und Posteriorität stehen, zu deutsch, im Verhältnisse des begrifflichen Vorranges und Nachranges.

Von dem begrifflichen oder wesenhaften Vorrangverhältnisse der gesellschaftlichen Erscheinungen ist zu unterscheiden ihre zeitliche oder genetische Abfolge, die wir auch — obwohl nur im uneigentlichen Sinne — den zeitlichen oder genetischen Vorrang nennen. Das zeitliche oder genetische „Früher" ist etwas anderes als das wesenhafte, begriffliche oder logische „Früher".

Die Erforschung der Ausgliederungsordnung und der in ihr enthaltenen Vorrangverhältnisse gibt allen gesellschaftsphilosophischen Grundsätzen erst die Möglichkeit bestimmtester Entwicklung und Anwendung.

I. ABSCHNITT.

DIE GEISTIGEN TEILGANZEN DER GESELLSCHAFT UND IHRE VORRANGVERHÄLTNISSE.

1. Religion und Philosophie.

Das Ursprünglichste alles Geistigen, wie im einzelnen Menschen so im Ganzen der Gesellschaft, ist das Übersinnliche, dasjenige, was man zuletzt überall den „Glauben" nennen muß. „Glaube" ist hier wie im Folgenden nicht als ein Fürwahrhalten zu verstehen. Im subjektiven Geiste ist er jenes unmittelbare Innewerden eines Höheren, jenes unvermittelte (nicht durch Gedanken dargelegte) innere Wissen, das über alle Vermutung hinaus und sicherer ist denn jede bloß äußere Kunde und Erkenntnis. Das Unmittelbare im Glauben darf man auch mit Recht „Ahnung" heißen, wieder nicht weil sie ein unsicheres Wissen wäre, kann sie doch von unentfliehbarer Gewalt sein; vielmehr weil sie ein erkenntnismäßig noch unbestimmtes Wissen ist. Das Wort „Ahnung" sagt jedem, was das Tiefste im Glauben, was gleichsam der Glaube im Glauben sei, ein unmittelbares Berührtwerden ohne Gedanken und Worte. Diesen Glauben im Glauben also nennen wir den Glauben an sich. Das was in Gebet oder Messe bei Hinwegdenken von Gedanken und Bild die entblößte Andacht ist, das ist der reine Glaube, von dem wir hier sprechen.

Das Objektive am Glauben ist Religion und metaphysische Philosophie.

Religion und Philosophie sind diejenigen Teilordnungen oder Teilinhalte (Teilganzen) der Gesellschaft, in denen der gesamte Geistesinhalt der Gesellschaft an eine höhere, eine übergesellschaftliche Ganzheit gewiesen wird; und in denen sich die Gesellschaft als von einer höheren Ganzheit ausgegliedert kundtut. Das Metaphysische und Religiöse jeder Kultur ist gleichsam die Nabelschnur, die sie mit ihrer höheren Welt verbindet.

Das religiöse Teilganze stellt sich seinem ganzen Wesen nach notwendig als das begrifflich Erste jedes Kulturlebens, jedes gesellschaftlichen Gesamtgeistes dar, und es ergibt sich uns jetzt schon der Satz, den wir aber erst später des Näheren zu erörtern haben werden: Glaubentum hat den Vorrang vor allen Teilganzen der Gesellschaft.

Reiner Glaube ohne Bild und Wort, ohne Begriff und Tat, Glaubentum an sich, kann aber im gesellschaftlichen Geiste nicht wirklich werden. Denn in bloßer Ahnung, in ungestalteter Andacht ist nicht nur der Geist, es ist auch der Glaube selbst gleichsam noch in seinem stummen Vorsein; er hat als Glaube an sich noch keinen Gegenstand, an den er sich halten könnte; er ist das Himmelslicht selbst, aber ohne ein Anderes, dem es leuchten könnte. Darum muß der Glaube durch die andern Stufen des Geistes hindurchgehen, um sich in diesen zu erfüllen und zu bewähren. Dieses Hindurchgehen durch das Nachgeordnete (durch das was nicht den Vorrang, sondern den Nachrang, die Posteriorität, hat) nennen wir den Gestaltwandel des Vorgeordneten im Nachgeordneten. Vorrang und Gestaltwandel sind Entsprechungen.

Das der Religion im objektiven Geiste Nachgeordnete ist die Wissenschaft.

Die subjektive Geisteslehre geht vom Glauben durch die Tat der Annahme und Schauung über zu einem Gezweiungsbewußtsein, welches besteht: aus der Gewußtheit des einen Ich vom andern oder dem „hingebenden Bewußtsein“ und der Eingeordnetheit jedes subjektiven Geistes im objektiven Geiste, der „Mittewendigkeit“. Das Organ für diese Eingegliedertheit oder Mittewendigkeit ist das Gewissen[1]).

2. Die Wissenschaft.

Die Wissenschaft als Teil einer Kultur bezeichnet das Verhältnis der Kultur zur Welt als einem Inbegriffe von Gegenständlichkeit; das will sagen, nicht etwa zur Welt als einem Inbegriffe von Schönheit oder Göttlichkeit, sondern von Sachinhalten. Daher ist die Wissenschaft nicht Kunst noch Religion, sondern ist das Gewußtwerden der gegenständlichen Welt von den Gliedern der Kultur; und ist damit ferner der Inbegriff der Veranstaltung (Organisierung) der Wissensgemeinschaft (durch

[1]) Vgl. oben S. 63 und unten 3. Hauptstück „Sittenlehre“; ferner: „Schöpfungsgang des Geistes“, 1. Teil. S. 264 u. 284.

die Schule usf., wovon aber erst in der Lehre des Handelns zu sprechen ist). —

Im Einzelgeiste ist das Wesentliche am Wissen die Erfassung des Gewußten als eines Gegenstandes[1]). Dabei ist „Gegenstand" nach dem Verhältnisse: Subjekt—Objekt zu verstehen; erst in diesem Verhältnisse kommt das Was des Gegenstandes zum Vorschein. Ein wichtiger Punkt ist dabei noch folgender: Wissen geht nicht nur auf das „Allgemeine", wie gemeinhin behauptet und in der herkömmlichen Logik gelehrt wird. Denn dann wäre der Inbegriff geschichtlichen Wissens eines Volkes, sein geschichtliches Bewußtsein, nicht Bestandteil des Teilganzen „Wissenschaft", was unmöglich angenommen werden kann. Wissen geht vielmehr auf das Allgemeine (die Gattung, Idee) des Gegenstandes ebenso wie auf das Besondere (die Gliedhaftigkeit) desselben.

Wissenschaft ist gegenüber Religion ein Arteigenes, Ursprüngliches, eben dasjenige, was die Welt, die Dinge als Objekt (Gegenstand) sich zu eigen macht. Darum sagt Aristoteles mit Recht: „Alle Menschen verlangen von Natur nach dem Wissen"[2]); aber dabei ist dennoch Religion dasjenige, was wesenhaft vorangeht, was daher seinem Begriffe nach im Wissen erst verwirklicht wird (Gestaltwandel). Religion kann nicht, so sagten wir früher, abstrakter, gegenstandsleerer Glaube, gleichsam Glaube an sich bleiben, sondern muß im bestimmten Wissen des Gegenstandes sich verwirklichen, ausgestalten und bewähren. Glaube will wissender Glaube werden. Der Glaube ergreift mit dem Organ des Wissens das Geglaubte. Glaube ist der Grund des Geistes, Wissen ist das Licht des Geistes. Am Wissen wird Glaube durch Gestaltwandel zuerst wirklich und leibhaftig. Das Wissen kann nicht etwa umgekehrt so begriffen werden, daß es erst zum Glauben hinführt. Wissenschaft setzt Religion und Metaphysik, Wissen setzt den Glauben voraus. Das folgt schon aus der Richtung des Bewußtseins auf das Gewußte als Gegenstand und damit auf die Bestimmtheit des Gegenstandes oder Wahrheit, was zuletzt auf einer unzerlegten Bestimmtheit, auf einem Unmittelbaren, Einfachen, d. h. auf Eingebung (Intuition) beruht; diese gerade beweist den tieferen Grund des Geistes, auf dem das Wissen ruht. — Alles Wissen baut sich zuletzt auf Eingebung, auf Intuition auf, wie es denn auch die Logik seit uralten Zeiten lehrt. (Daß gewisse moderne Überlogiker dieses eben heute entdecken wollen, mutet sonderbar an). Eingebung aber ist selbst schon Glaube und hat einen Funken metaphysischen Wesens unmittelbar in sich. Streng und schön zugleich hat dies Friedrich Schlegel ausgedrückt in den Worten:

„Wissen ist des Glaubens Stern,
Andacht alles Wissens Kern."

Glaube ist am Grunde des Wissens, Wissen leitet den Glauben.

[1]) Vgl. oben S. 63f.

[2]) Anfangsworte der Metaphysik.

Aus dem Wesen des Metaphysischen wie aus dem der Wissenschaft folgt nach dem Gesagten, daß die Religiosität das Wissen **begründet**, daß sie aber selbst durch die Stufe der Wissenschaft hindurch muß, um als Religion (als durch Wissen gestaltete Religiosität) zur Wirklichkeit zu gelangen. Kleiden wir dieses „durch Wissenschaft zur Wirklichkeit gelangen", den „Gestaltwandel", in die Formel: Religion muß sich in Wissenschaft „verwandeln", so ergibt sich folgender Satz zur Bestimmung des begrifflichen Vorrangverhältnisses:

(1) Religion ist vor Wissenschaft; aber Religion muß sich in Wissenschaft verwandeln, um zur Wirklichkeit zu gelangen. — Dieses „Sich-Verwandeln" in Wissenschaft ist zugleich eine Begründung derselben. Die Stufen des Glaubens wie die des Wissens sind bei alledem arteigen und unvermischbar.

In der subjektiven Geisteslehre wurde auseinandergesetzt, wie das Wissen des Gegenstandes nur durch Gewußtwerden des Wissenden von einem andern Menschen möglich ist, das Wissen daher unter der Bedingung der Gezweiung, das Gegenstandsbewußtsein unter der Bedingung des Gezweiungsbewußtseins steht. Auch die subjektive Geisteslehre zeigt also, daß Wissen nur als Wissensgemeinschaft möglich ist und fordert damit: die Wissenschaft als eine Teilordnung des Gesamtgeistes zu verstehen. — In diesem Sinne schon Hegel: „Selbstdenken ist Marotte"[1]).

3. Die Kunst.

Die Gestaltenwelt einer Kultur ist ihre Kunst. Der Sachgehalt des Gegenstandes erscheint nicht nur als gewußt (als unterschieden), sondern auch als Gestalt, d. h. aber: als Ausdruck der Idee, die im Gegenstande sich darstellt. Dadurch erlangt der objektive Geist einen neuen Grundinhalt und einen neuen Ausdruck im subjektiven Geiste[2]). Es entsteht im Kulturinhalte eine neue objektive Schichte des Geistes, die Kunst.

Das zerlegende Wissen des Gegenstandes, so können wir es auch ausdrücken (das auf dem Grunde der Eingebung ruht) drängt abermals auf ein Unmittelbares hin, es findet dies in der **Gestalt** des Gegenstandes. Wissen des Gegenstandes will Wissen von Gestalt werden — Wissenschaft will sich in Kunst verwandeln! „Gestalt" nun darf hier freilich nicht nur in einem äußerlichen, z. B. einem bloß zeichnerischen, geometrischen, figürlichen Sinne gefaßt werden; dann wäre sie ja wieder als Gegenstand gewußt, nur Wissen; sondern sie ist als ein Unmittelbares zu fassen. „Gestalt" ist dasjenige, das in keine Rechnung eingeht, in kein zerlegendes noch beschreibendes Denken — sondern das von sich selbst ist. Darum auch ist sie Individuation der **Idee**. Sie ist dasjenige Unmittelbare, durch das nach der uralten, richtigen Kunstlehre des Platon, Plotin, Schelling und Hegel das Übersinnliche selber dargestellt ist, durch das die ewige Idee hindurchschimmert. Alle Empfindung der

[1]) Vgl. oben S. 45.

[2]) Vgl. oben S. 63f.; Schöpfungsgang des Geistes S. 219 f. und S. 270 ff.

Schönheit ist darum nicht nur unmittelbar, nur „schauend", sondern auch metaphysisch.

Hat Wissen in der Eingebung ein Unmittelbares, ein „Schauen", das auf den Glauben weist, zur Grundlage; so gelangt es in der Kunst selber wieder zum Schauen, das abermals wieder ein Metaphysisches zum eigentlichsten Wesenselemente hat. Darum ist jede Kunst im tiefsten Grunde der Ausdruck metaphysischen Sehens der Dinge. Eine unmetaphysische Kunst wäre ein hölzernes Eisen.

Wissenschaft vollendet sich erst in der Kunst. Kunst setzt Wissenschaft voraus. Dieses Ergebnis mag auf den ersten Blick überraschen, da man Kunst zumeist (so auch Hegel) „vor" die Wissenschaft zu stellen pflegt oder auch wohl „unter" sie, nämlich als dasjenige, in dem der erkennende Geist noch nicht zur vollen Klarheit gekommen wäre. Jede solche Auffassung ist aber undurchführbar. Dagegen erweist sich die dargelegte Vorgeordnetheit des Wissens vor der Kunst, kraft welcher sich Wissenschaft in der Kunst selbst vollendet, zweifach. Zuerst aus dem inneren Getriebe des Wissens: das zerlegende Wissen drängt, indem es zur Bestimmtheit des Gegenstandes und damit wieder vom Besonderen zum Allgemeinen führt, überall selbst zur Kunst; denn das Allgemeine ist ja schon die Idee, ist dasjenige, was in der Gestalt geschaut wird! Denn auch als „zerlegendes" breitet das Wissen seinen Gegenstand nicht nur aus, sondern faßt ihn auch zusammen, hält sein allgemeines Wesen fest und drängt damit auf die höhere Gattung, auf ein Ziel hin, daß der Kunst eigen ist; es drängt zum Anschauen des Gegenstandes als eines Ganzen. — Zum andern erweist sich dasselbe aus der Voraussetzung des Wissens. Wissenschaft ist überall als ein Zwischenzustand zwischen Glauben und Kunst zu begreifen, dessen Ende in der Wiedergewinnung des Anfanges liegt. Das Wissen drängt dazu, seine Glaubensgrundlage auf einer höheren Stufe zu erneuern: Wissen des Gegenstandes will als Wissen von Gestalt gläubiges Wissen werden, das Zerlegte will wieder zur Unmittelbarkeit kommen! Denn überall wird in der Kunst die Trennung von Subjekt und Objekt, die im Wissen des Gegenstandes liegt, als Schauen (der Gestalt) zur Einheit gebracht und in der Einheit des kosmischen Ganzen aufgehoben. In diesem Stücke ist alle Kunst Philosophie und alle Philosophie Kunst. Von dieser Aufhebung des Widerspruches durch die Kunst darf Novalis mit tiefstem Rechte sagen:

Hingesenkt in Schauen
Kann mir vor dem Irdischen nicht grauen.

In diesem doppelten Sinne ist es, daß sich Wissenschaft in der Kunst vollendet. Das lehrt auch die Geschichte. In jeder großen Kulturepoche war die wesenhafte Wissenschaft von einer großen Kunst begleitet, sie war die Voraussetzung der Kunst. Nicht gerade im Kopfe des einzelnen

Fachforschers muß oder kann sich dieses so vollziehen; aber als Teilganzes der Gesellschaft begründet Wissenschaft Kunst und vollendet sich in ihr. Jede Wissenschaft, welche die Probe der Kunst nicht zu bestehen vermag — darunter verstehe ich vor allem die Möglichkeit plastischer, aber auch sinnbildlicher Vorstellung ihrer Grundgedanken — ist unvollkommen, ja in demselben Maße auch unwahr! Sie kann künstlerisch unvollziehbare Gedanken noch bedingt verwerten, nämlich als „Hilfsannahmen" und „Arbeitshypothesen", aber sie kann sie nicht als sachliche und Grundwahrheiten betrachten — Nutzanwendung auf den wunderlichen Widersinn der neuesten „Atommodelle", in denen „Elektronen" auf einem winzigsten Raum mit $^1/_{10}$ Lichtgeschwindigkeit kreisen sollen! Für jede Wissenschaft muß gelten, was Goethe von der Naturwissenschaft verlangt:

„Ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen?"

Aus dem Vorigen folgt:

(2) Wissenschaft ist vor Kunst; aber Wissenschaft will sich in Kunst verwandeln, um zur Wirklichkeit zu gelangen.

Prüft man die Stellung der Religion, Wissenschaft und Kunst bei Aristoteles, Kant, Hegel, so findet man (bei Hegel wenigstens in seiner Phänomenologie) allerdings einen anderen Zusammenhang, indem die Übereinstimmung von Begriff und Objekt, die Richtung auf das Allgemeine und die Ursache, ferner der widerspruchslose innere Zusammenhang der Wissenssätze (das System) bei diesen Denkern die Wissenschaft vollenden; ein Zurückgehen auf den Grund der Eingebung daher nicht stattfindet; Kunst daher auch das Wissen nicht vollendet, eher umgekehrt Wissen die Kunst vollendet, wonach Kunst vor Wissen wäre.

Anders ist es dagegen bei Platon, bei dem das Wissen des Allgemeinen auf die „hohe See des Schönen" führt[1]), wo also eine Ideenschau alle Wissenschaft vollendet. Ebenso ist es bei Schelling, bei dem das Wissen des Gegenstandes sich in der Kunst zur Wiederherstellung der Urbilder vollendet, wodurch ihm die Kunst zum „Organon der Philosophie" wird; und das gleiche gilt für die Romantiker, worunter besonders auf Novalis und die Brüder Schlegel zu verweisen ist. (Daß bei Schelling im „System des transzendentalen Idealismus" nicht der wissende, sondern der praktische Geist der unmittelbare Vorgänger der Kunst ist — Kunst also nicht die Einheit von Religion und Wissen bildet, wie nach unserer Reihe, sondern die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes — bedeutet schließlich einen geringen Unterschied von unserer Ordnungsfolge, da das „Praktische" zuletzt doch Darstellung des Wissens ist, das in die ethische Ebene überging.)

Dagegen wird Religion als innere Voraussetzung der Wissenschaft von jeder großen Philosophie erkannt. Nur oberflächlichen Aufklärern bleibt diese einfache Wahrheit verborgen.

Weiterhin wäre eines Einwandes zu gedenken, den man den völkerkundlichen Einwand nennen könnte. Da in den einfachen Kulturen der Naturvölker die Kunst und überhaupt das Schauen eine größere

[1]) Gastmahl 208 E.ff. u. ä.; Phädr. 250 B.D.; 7. Brief p. 342b (vgl. dazu Andraee, Platons Briefe, Jena 1923, S. 177h). — Es ist bekannt, daß Platons Stellungnahme nicht einheitlich ist. Vgl. Zeller, Philos. d. Griechen II. I.[5] 1922, S. 936ff.

Rolle spielt als heute, könnte die Frage aufgeworfen werden, ob nicht damit die Kunst als dem Wissen vorgeordnet erscheine? Bei näherer Überlegung zeigt sich aber, daß dem nicht so sein kann. Um die Gestalt zu haben, muß immer der Gegenstand vorher gewußt werden. Der nicht gewußte Gegenstand kann auch nicht gestaltet werden. Darum gilt: Auch in jenen einfachen Zeiten und Kulturen ist die Kunst der Ausdruck eines Gewußten, die Wissenschaft Grundlage der Kunst. Der Maler jeder Zeit kennt Mensch, Tier und Pflanze als Gegenstand (man denke an die uralten Höhlenzeichnungen!), der Dichter des Mythos und des Heldenliedes kennt Leben und Heldenschaft als Gegenstand. Dieses daher: ihre ganze Bildung zu besitzen, hat jede Zeit von ihren Künstlern verlangt. Sie müssen ihr die angewandte Bildung, gleichsam den in die Einheit der Schöpfung zurückgekehrten Gegenstand des Wissens geben! Die Romantik, Schuberts Messen, Beethovens Symphonien, Wolframs Parzifal, Goethes Faust, sie zeugen alle dafür, daß der Künstler stets den Umweg des Wissens nehmen muß, daß er nur über den Gegenstand zur Gestalt kommt. Aber auch das Nibelungenlied und die Sagas, Homer und das Mahabharatam sprechen als Kenner von dem Leben, das sie verklärend erklären.

Hingegen zeigt die Geschichte überall, wie die nicht in Kunst verwandelte Wissenschaft eines Zeitalters die Kultur zerstört. Diese Wissenschaft ist dann eine „aufklärerische", eine solche, deren Trennung von Subjekt und Objekt, Ding und All, unaufgehoben bleibt. Kunst und Philosophie haben hier das Wissen nicht mehr überhöht, echte Kunst kann nicht mehr entstehen und die Einheit des gesellschaftlichen Geistes geht verloren.

Endlich wäre noch eines möglichen Einwandes aus dem Wesen künstlerischen Schaffens zu gedenken. — Der Einwand, daß das Wissen nicht die begriffliche Voraussetzung (das logische Prius) der Kunst sein könne, weil der Künstler als Genie und nicht als Gelehrter, weil er mehr unbewußt als bewußt wirke, wäre nicht stichhaltig. Es ist richtig, daß der entscheidende hervorbrringende Akt des Künstlers ein unbewußter ist, aber dies beweist nicht, daß er ohne das vorhergegangene Wissen (des Gegenstandes) möglich gewesen wäre, gleichsam freie Bahn gehabt hätte. Braucht ja auch der wissenschaftliche Forscher nicht zuerst Theologe zu werden und forscht auch nicht als Theologe und doch ist „Andacht alles Wissens Kern", ist Eingebung und das in ihr liegende Metaphysische die Bedingung zerlegenden Wissens; wie denn auch ein Funke von Genie in jedem zerlegenden Denken wirksam ist, und wäre es das einfachste! Andacht, Religion ist nicht als entwickeltes System am Grunde des Wissens, sondern wesenhaft, unmittelbar. Ebenso ist Wissen nicht als Gebäude von Sätzen am Grunde der Kunst, sondern wesenhaft, darum der Künstler nicht als zerlegender Denker, sondern als Einer, der die Ergebnisse zerlegenden Denkens hinter sich hat, ans

Werk geht. (Unterschied von Aktzeichnung, Studium des Gegenstandes, und Gemälde! Selbst das Ornament beruht auf dem Studium der Natur!) Der Schritt des Geistes vom Wissen des Gegenstandes als einem bestimmten und unterschiedenen, zum Bilden des Gegenstandes als Gestalt ist kein Zunichtemachen des Wissens, sondern eine Rückkehr zu seinem schöpferischen Ausgliederungsgrunde als zu seinem Ursprunge.

Es liegt auch klar am Tage, daß ebenso wie der Glaube für Kultus und Dogma ein Wissen braucht und das Wissen sich dienstbar macht; so auch die Kunst ein Unterscheiden, Vergleichen, Wissen des Gegenstandes als eines allgemeinen und besonderen zur Voraussetzung hat. Kunst vollendet Wissen und Glauben und nur darum kann sie beiden dienstbar sein.

Es sei auch hier ausdrücklich hervorgehoben, daß wir bei der Behandlung des Teilganzen „Kunst" davon absehen, daß sie nur in „Gezweiung", werden kann, und daß die Gezweiung wieder Veranstaltung (Kunstorganisationen: Theater, Konzertwesen, Schulen usf.) voraussetzt. Es genügt, hier die Kunst als abstraktes Teilganzes der Gesamtganzheit „Gesellschaft" schlechthin bestimmt zu haben.

4. Das Verhältnis von Religion, Wissenschaft und Kunst.

Unser Ergebnis für das Gesamtverhältnis von Religion-Philosophie, Wissenschaft und Kunst läßt sich in dem Satze zusammenfassen:

Glaube begründet Wissen; Wissen begründet Kunst. Indem nun das erste jeweils Voraussetzung des Späteren ist, so ist es der Glaube selber, der zuletzt durch Wissen die Kunst begründet. Es ist gleichsam ein Umweg über den Gegenstand, durch den der Geist Ausgang und Wiedereinkehr, Ausgliederung und Rückeingliederung vollzieht.

Dieses Verhältnis ist aber von ganz allgemeiner Gültigkeit zwischen den Vorrangstufen überhaupt. Es bedeutet: daß das Verhältnis des Vorranges nicht nur vom jeweilig begrifflich Früheren zum jeweilig begrifflich Späteren fortschreitet, sondern auch durch die ganze Stufenfolge hindurchgeht. Das jeweils Nachgeordnete nimmt nicht nur sein unmittelbar Vorgeordnetes auf, sondern mit diesem zugleich alle ihm vorgeordneten Teilganzen. Durch den Gestaltwandel hindurch ist die ganze Reihe eine Einheit. Darum gilt:

(3) Religion ist vor Wissenschaft und Kunst; aber Religion will sich durch Wissenschaft in Kunst verwandeln; und will in dieser Verwandlung zur Wirklichkeit gelangen. Mit den früheren Worten: Religion will sich durch gläubiges Wissen des Gegenstandes in metaphysisches Schauen der Gestalt verwandeln und in dieser Verwandlung zur Wirklichkeit gelangen.

Das folgt eindeutig aus den entwickelten Voraussetzungen. Denn in der Kunst kehrt das Religiöse in neuer Gestalt wieder. Aber dennoch hat Kunst, ebenso wie Wissenschaft, ein vollkommen Arteigenes, ein Neues in sich, das sie eben zur Kunst als einem Selbständigen und nicht

etwa zu einem Ableger oder einer Abwandlung der Religion (oder gar der Sittlichkeit) macht. Als das Nachgeordnete nach der Religion nimmt Wissen das Element des Religiösen; als das Nachgeordnete nach dem Wissen nimmt Kunst das Element des Wissens wie auch jenes des Religiösen in sich auf und stellt es in ihrer Weise dar; sie ist aber bei alledem — um das zu wiederholen — weder eine Abart von Wissenschaft, noch eine Abart von Religion, sondern schreibt sich von sich selber her. Was sich von sich selber herschreibt, ist aber darum nicht autark, sondern bleibt Glied einer Ordnung und muß daher doch als Voraussetzung ein anderes Element verlangen.

Auch die Kunst wird nochmals überhöht, aber nicht durch eine neue, arteigene Stufe des Geistes, sondern nur durch eine Gesamtvereinheitlichung des ganzen lebendigen Geistes. Was als Gegenstand gewußt und als Gestalt geschaut ist, wird in der höheren Einheit von Schauen, Wissen, Gestalten und Wirken zur Weisheit, die ebensowohl Gotteslehre wie Welt- und Lebenslehre ist. — Es würde an dieser Stelle zu weit führen, diesen Punkt der Geisteslehre weiter zu behandeln.

Eine eigene Vereinheitlichung der Kultur in der „Weisheit" (als Teilganzem der Kultur) ist indessen darum nicht nötig, weil die Einheit der Gebiete: Religion — Wissen — Kunst wesensgemäß schon dadurch gesichert ist, daß der durchgängige Vorrang des Religiösen gewahrt bleibt. Solange eine Kultur in der Einheit des Religiösen, Metaphysischen befaßt ist, solange bedarf es keiner eigener Bemühung, in Philosophie oder Weisheit sie zu vereinheitlichen. Die metaphysische Philosophie ist dann vielmehr selbst aus jener Einheit hervorgewachsen. Nur wenn diese Einheit gestört wurde — durch Individualismus und Aufklärung, durch Hervortreten und isolierte Behandlung der Kulturgebiete (Intellektualismus, Ästhetentum) — erst dann ist das nachträgliche Wieder-in-Ordnung-Bringen der Kulturgebiete, die Wiederherstellung ihrer Einheit durch Philosophie und Weisheit nötig, die aber zuletzt immer in einer Neugestaltung oder Neubelebung der Religion enden muß.

5. Das Geistursprüngliche.

In den Teilganzen Religion-Philosophie, Wissenschaft und Kunst sind die ursprünglichen Elemente des Geistes befaßt[1]). In diese Teilganze gliedert sich das Geistige der Gesellschaft als in seine ersten, grundsätzlichen Sachgehalte, gleichsam in seine Ebenen aus, denen darum in der Folge — am Inhalte — nichts grundsätzlich Neues mehr hinzugefügt werden kann. Alles, was darüber hinaus an geistigen Inhalten der Gesellschaft gefunden wird, ist nichts Neues gegen jene Inhalte, es leitet sich vielmehr davon ab — wovon nur die Sittlichkeit eine gewisse Ausnahme macht, die später zu besprechen sein wird (s. unten S. 86f.). Wir nennen daher den Inbegriff von Religion-Philosophie, Wissenschaft und Kunst schlechthin das Geistursprüngliche und fassen dieses als eine Einheit. Im Geistursprünglichen sind drei Teilganze der Gesellschaft nach den oben dargelegten Vorrangverhältnissen vereinigt.

Dem Geistursprünglichen stehen alle anderen geistigen Inhalte der Gesellschaft als abgeleitete gegenüber, z. B. die konkreten Gezweiungs-

[1]) Von der gesamten Sinnlichkeit in allen ihren Formen leiblichen Lebens ist hier abgesehen, s. dar. noch unten S. 85f.

kreise in Freundschaft, Liebe, gesellige und politische, u. a. geistige Gemeinschaften. Jene Gemeinschaften, die auf dem geistigen Gehalt der Weltanschauungen, der wissenschaftlichen Theorien, der Kunstrichtungen beruhen, leiten sich entweder von dem Geistursprünglichen ab oder von den damit verbundenen Zwischenspielen des Handelns, so besonders die politischen, staatlichen, wirtschaftlichen und ähnlichen Zusammenhänge und Bindungen; alles Handeln aber führt zuletzt wieder zu dem Geistursprünglichen zurück, da es in seinen Zielen unmittelbar oder mittelbar auf ihm gründet. So mag der auf Handeln gerichtete „Templerorden" der alten Zeiten, der „Kirchenbauverein" von heute wirtschaftliche, politische, organisatorische und noch viele andere Bestandteile in sich schließen — sie weisen zuletzt alle auf die Religion als dasjenige hin, wovon sie sich ableiten.

Auch die Liebesgemeinschaften sind, wenn vom Sinnlichen abgesehen wird, unter die abgeleiteten Gemeinschaften zu versetzen. Denn sie sind in jedem Teilganzen zu finden, bilden also kein neues Teilganzes, keine arteigenen Gezweiungen. Liebe ist in der Gezweiung, ist selbst Gezweiung. Gottesliebe, Wahrheitsliebe, Schönheitsliebe sind nur besonderte Formen; ihre höhere Wirklichkeit findet sich in der Religion, als Abgeschiedenheit, gleichsam der Gezweiung des Menschen mit Gott, in der Wissenschaft, als seiner Gezweiung mit anderen denkenden Menschen, in der Kunst als seiner Gezweiung mit andern gestaltempfindenden Menschen. Jedes wesenhafte Verhältnis von Geist zu Geist ist Liebe, denn es enthält das Bewußtsein der Dasselbigkeit des einen mit dem andern, es offenbart die Grundtatsache, daß jedes Glied der Gezweiung auch Glied des Ganzen ist. — Diese kurze Andeutung, die nicht alles erschöpft, möge hier genügen, um darzutun, daß Liebe dem Gange der Gezweiung und dem Bau der Gesellschaft als einer Ganzheit angehört, daher alle Teilganzen und ihre Ableitungen begleitet, nicht aber eigener inhaltlicher Bestandteil des Geistes, nicht ein eigenes Teilganzes selber ist.

Wir erkennen nun auch leicht, was zu dem Geistursprünglichen nicht gehört. Weder das Sittliche, noch das Handeln (das eben nicht selbst Geist ist, sondern nur dessen Äußerung, darüber s. u. S. 91ff.); noch auch endlich die Daten der Sinnlichkeit, darum insbesondere auch nicht die körperlichen Empfindungen und Bedürfnisse nach Nahrung, Kleidung, Gesundheit und was sonst an leiblichen Sinnesempfindungen Ziel des Handelns wird, und ebenso wenig die geschlechtliche Empfindung, sofern sie als ein rein sinnliches Element gefaßt wird. Während aber Sittlichkeit und Handeln Ableitungen aus dem Geistursprünglichen sind, ist die Sinnlichkeit selbst ursprünglich.

In Anbetracht dieser Begrenzung des Geistursprünglichen, wonach es dem Handeln und der äußeren Sinnesempfindung gegenübersteht, ist es auch passend das Innergeistige zu nennen.

Aus den bisherigen Darlegungen folgt von selbst der Satz:

(4) Das Geistursprüngliche ist vor dem Abgeleiteten des Geistes.

Wenn vorausgesetzt wird, daß die Sonderstellung des Sittlichen noch zu rechtfertigen sein wird, so folgt aus unserer Bestimmung des Geistursprünglichen: Nicht das „Wahre, Gute und Schöne" ist das Geistursprüngliche, sondern „Glaube, Wissen und Kunst", „Gott, Gegenstand, Gestalt", oder in anderen Worten: „Ahnung, Wahrheit und Schönheit", „das Heilige, Wahre und Schöne". Das „Gute" kann einen gleichen Platz darum in dieser Reihe nicht erhalten, weil im ursprünglichen Sachgehalt des Geistigen (dem Glauben, Wissen und der Kunst) dem Begriffe nach das Vollkommene schon dargestellt ist, das Gute schon beschlossen liegt. Das Geistursprüngliche ist das Gute — oder soll es doch werden. Das will sagen, es ist nur soweit nicht das Gute (nicht das Vollkommene), soweit es nicht lauter und rein als es selbst zur Darstellung, zur Wirklichkeit kam und darum noch vollkommener werden soll.

Bevor wir diese Gedanken, die uns auf die Frage nach dem Wesen des gesellschaftlichen Teilganzen der Sittlichkeit weisen, weiterverfolgen, haben wir noch ein anderes Element des gesellschaftlichen Geistes zu beachten.

6. Die Sinnlichkeit (Rasse).

Der Geist stellt sich niemals als solcher dar; er muß sich durch eine sinnliche Natur, durch Verbindung mit dem Stofflichen, vermitteln. Diese Verbindung mit dem Stofflichen (eine „Gezweiung höherer Ordnung"[1]) ergibt den physiologischen „Leib" von der stofflichen Seite her gesehen; den Inbegriff von Trieben (innere Sinnlichkeit) und Sinneserfahrung (äußere Sinnlichkeit) von der geistigen Seite her gesehen, wie es früher die Pneumatologie behandelte.

Dem objektiven Geiste gehört die Sinnlichkeit in jenen kollektiven Erscheinungen an, die uns in Geschichte und Gesellschaft als Rasse einerseits, als Volkstum (und Kulturkreis) andererseits entgegentreten. Dabei zeigt „Rasse" wieder die leibhaft-physiologische oder äußere, „Volkstum", „Volksgeist" (wie Hegel sagte) die geistige oder innere Seite an. Über sie wird noch später zu sprechen sein (s. unten S. 107f.).

Der objektive Geist ist aber nicht nur durch die Rasse an den jeweiligen Bestand der organischen Materie gewiesen; er ist auch durch das Handeln, genauer durch die Gebilde des Handelns, z. B. die Wirtschaft, an die Materie gewiesen; und zwar sowohl an die organische Materie, wodurch ja allein die jeweils einer bestimmten Rasse angehörigen Menschen zu handeln vermögen, wie auch an die anorganische Materie, welche z. B. der Wirtschaft und dem Staate durch Rohstoffe,

[1]) Vgl. oben S. 64; „Der Schöpfungsgang des Geistes", S. 180 ff. u. 287ff.

Klima, geographische Lage u. dgl. letzte, ursprüngliche Bedingungen des Lebens darbietet.

Diese wenigen Bemerkungen können allerdings dem Gegenstande nicht genügen, sind aber hier nur dazu bestimmt, auf die Stellung der Sinnlichkeit in der Ausgliederungsordnung des Gesamtgeistes, sowie auf die Denkaufgaben, die sie stellt, hinzuweisen.

7. Die Sittlichkeit.

a) Das Wesen des Sittlichen.

Zu dem Geistursprünglichen tritt ein neues Teilganzes hinzu, das, obwohl in gewissem Sinne ursprünglich und unableitbar, doch dadurch bestimmt ist, daß es nichts inhaltlich Neues dem Bestande des gesellschaftlichen Geistes hinzufügt. Es ist das Sittliche (Moralische, Ethische).

Was ist das Sittliche?

Wird bei Beantwortung dieser Frage der empiristisch-materialistische (utilitarische) Standpunkt[1]) als ernster Philosophie unwürdig von Anbeginn ausgeschaltet; dann ist für die Gesellschaftslehre jede Auffassung der Sittlichkeit unannehmbar, die wie die Kantische vom Subjekt ausgeht. Nicht die im einzelnen Gesellschaftsgliede als Subjekt liegenden sittlichen Erscheinungen, nicht die sittliche Bestrebung und Gesinnung des Einzelnen oder deren Apriori, noch die ihnen zugrunde liegenden Sittengebote (Imperative, Pflichtbegriffe) sind das Erstwesentliche. — Diese subjektiven Seiten der sittlichen Erscheinungen müssen vielmehr im ursprünglichen Tatbestande des gesellschaftlichen Geistes (des Geistursprünglichen) erst gerechtfertigt werden. Die Rechtfertigung und die Nötigung zum Sittlichen liegt nun darin: daß die ursprünglichen Inhalte des Geistes stets unvollkommen verwirklicht werden; darum nimmt der Geist eine Richtung auf die Vollkommenheit an und diese ist das Sittliche.

Die Sittlichkeit ist damit nichts anderes, als die volle Selbstgewinnung des Geistes, als die Wiederherstellung seiner selbst, die Sicherung des Inneren im Äußeren, des Gedankens in der Tat, des Ideals in der Wirklichkeit, des Ganzen in den Gliedern. Gerade darum ist sie nicht nur eine Erscheinung des subjektiven Geisteslebens. Aber weil der objektive Geist nur im subjektiven erscheint und an sich selbst nicht erscheint, so ist die subjektive Vervollkommnung auch die objektive Vervollkommnung.

Die Richtung des Geistes auf die Vollkommenheit seiner Inhalte kann nun nicht im Abgezogenen und Allgemeinen stecken bleiben, sondern muß ganz greifbare und handfeste Formen annehmen. Darum besteht die Sittlichkeit zuerst darin, auf Grund der Vollkommenheitserkenntnis eine Rangbestimmung der Inhalte des Geistursprünglichen wie seiner Ableitungen und ferner auch der von beiden abgeleiteten

[1]) S. dar. oben S. 26f.

Inhalte des Handelns zu sein; sodann darin auf dem Grunde dieser Rangfeststellung überall die Richtung des Handelns auf das Vollkommene zu begründen. Dies Letztere liegt schon im Begriffe der Rangfeststellung beschlossen. Vom Standpunkte der Gesellschaftslehre läßt sich dies in den Satz kleiden: Sittlichkeit ist das Gebäude der Rangordnung der gesellschaftlichen Teilganzen, sofern sie Ziele des Handelns sind; womit alles Handeln in allen Teilganzen die Richtung auf das Vollkommene annimmt.

Es ist eine bestimmte Richtung alles Seins auf die Vollkommenheit, welche mittels der Sittlichkeit begründet wird. Die Sittlichkeit wird damit ein ontologischer Begriff, ihre grundlegende Lehre ist Güterlehre, d. h. die Lehre davon, was ein sittliches Gut — und als solches Ziel des Handelns — sei.

Die Stellung der Sittenlehre (Ethik) zur Gesellschaftslehre wird heute allgemein unter dem Gesichtspunkte einer individualistischen Begründung der Gesellschaft betrachtet. Darum pflegt sie oft im Anschluß an Kant allzu eng, nämlich als Pflichtenlehre gefaßt zu werden, der ein oberstes Pflichtgebot als „kategorischer Imperativ" vorsteht. In der vollständigen Sittenlehre steht aber die Pflichtenlehre nicht an erster Stelle. Die vollständige Lehre hat vielmehr zu umfassen:

1. Eine Güterlehre, mit der Hauptfrage: Welches sind die Vollkommenheitsformen des Geistes oder die sittlichen Güter, und welche Rangordnung haben sie als Ziele des Handelns?

2. Die Tugendlehre, mit der Hauptfrage: Welche Tüchtigkeiten oder Tugenden hat der Einzelne in seinen seelischen Kräften (die Glieder des objektiven Geistes sind) auszubilden, um die sittlichen Güter zu erlangen?

3. Die Pflichtenlehre, mit der Hauptfrage: Was ist auf Grund der Gütertafel vom Einzelnen zu tun, um mittels der Tugend das Sittliche zu erreichen? Welche Gebote und Vorschriften (Imperative) gelten für den Einzelnen auf Grund dessen, was sittliches Gut ist? Es wird sich zeigen, daß die Pflichtenlehre inhaltlich mit der Tugendlehre zusammenfällt[1]).

Die systematischen Fragen der Sittenlehre sind nur zu lösen, wenn die Sittlichkeit als ein Teilganzes der Gesellschaft, nicht aber subjektivistisch behandelt wird. Nur eine solche Behandlung der Sittlichkeit, die von ihr als einer überindividuellen gesellschaftlichen Teilordnung ausgeht und von dem überindividuellen Tatbestande zum Subjekt herabsteigt, vermag sowohl die objektive wie die subjektive, die inhaltliche wie die formale Seite des Sittlichen zu erfassen.

Die Auffassung der Sittlichkeit von ihrer gesellschaftlichen Objektivität her — d. h., um es zu wiederholen, von der in den objektiven Inhalten aller gesellschaftlichen Teilganzen gegebenen Wert- oder Vollkommenheitsordnung her — wird nicht nur durch gesellschaftswissen-

[1]) S. unten 3. Hauptstück, Sittenlehre.

schaftliche, sondern ebenso durch philosophische und rein systematische Erwägungen begründet. Vor allem ist die berühmte Kantische Formel: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“[1]) — bei aller Ehrwürdigkeit der Worte keine ganze Wahrheit. Denn was sagt sie? Sie sagt zuletzt: daß es nur auf die Willfährigkeit zum Guten ankomme, daß die Bereitwilligkeit, gut zu sein, das Gute sei; das kann aber niemand wirklich annehmen. Die Bereitwilligkeit zum Guten ist noch nicht das Gute selbst, sie ist nur ein Vorstadium, dem erst die Hauptfrage folgt: Welches das Ziel willfährigen Strebens zu sein habe? Jene Willfährigkeit muß sich erst zum bestimmten Willen fassen und kann darin erst gut sein — durch Teilnahme am guten Ziele, d. h. durch eine Richtung, die auch objektiv auf das Vollkommene geht.

Die ontologische Begründung unseres Begriffes der Sittlichkeit liegt zuletzt in dem platonisch-aristotelischen Satze: Das Vollkommene ist früher als das Unvollkommene, der zu dem weiteren Satze führt: „Sollen ist vor dem Sein.“ Vgl. hiezu meine Kategorienlehre[2]), S. 99ff, 326ff. und unten 3. Hauptstück, Sittenlehre.

b) Die Frage des Vorranges zwischen Sittlichkeit und Geistursprünglichem.

Indem wir auf diese Vorrangfrage schon hier eingehen, greifen wir späteren Untersuchungen vor[3]). Jedoch ist es der Klarheit halber geboten.

Nach dem Satze „das Vollkommene ist früher als das Unvollkommene“, „Sollen ist vor Sein“, könnte es scheinen, als müsse hieraus folgen: daß das Sittliche als die schöpferische Richtung auf Vervollkommnung vor dem Geistursprünglichen sei. Namentlich scheint diese Schlußfolgerung im Sinne der Lehre Hegels zu sein, wonach der sittliche Vorgang darin besteht, daß die bloß subjektiven, gewissermaßen nur zufälligen und noch nicht sittlichen Triebe, Neigungen, Gefühle, Vorstellungen des Einzelnen dem Allgemeinen (als dem objektiv Gültigen) zugebildet, daß sie zum Allgemeinen hinaufgebildet werden müssen, um sittlich zu werden. Und in Wahrheit ist ja überall das Allgemeine vor dem Einzelnen, daher auch das Sittliche, als ein Inbegriff des (vollkommenen) Allgemeinen, vor dem Individuellen und Unvollkommenen wäre; denn wie sollte das Sittliche anders, so könnte man weiter sagen, jemals das Ziel des Unvollkommenen bilden können?

Und doch lehrt die nähere Prüfung, daß dieser Gedankengang nicht richtig ist. Das Vollkommene ist ontologisch vor dem Unvollkommenen, das Ideal als ein Gültiges vor dem Wirklichen (das sich dem Ideal,

[1]) Eingangsworte zur „Grundlegung der Metaphysik der Sitten.“
[2]) Jena 1924, G. Fischer.
[3]) S. unten S. 106ff., 112ff.

nach dem es gebildet ist, wieder zuzubilden hat). Daher kann in dem einmal Gewordenen, im Empirisch-Wirklichen, die Richtung auf Vervollkommnung, die Zielgebung zur Vervollkommnung, als welche wir die Sittlichkeit bestimmten, sowohl begrifflich wie tatsächlich immer erst nachträglich einsetzen! Wenn es also richtig ist, daß das Vollkommene begrifflich vor dem Unvollkommenen, das Gültige begrifflich vor dem Empirischen ist, so folgt daraus, daß die Geistesinhalte, wie sie in Religion, Wissenschaft und Kunst erscheinen, als empirische Seins-Inhalte jeweils ein nur unvollkommen Ausgegliedertes darstellen, dem aber ein Vollkommenes vorsteht, d. h. also, vor denen das Vollkommene ist. Erst nachträglich zeigt sich daher die Notwendigkeit, das jeweils Vollkommene in allen Geistesinhalten zur richtunggebenden Rangordnung, zum Ideal zu wählen. Sittlichkeit ist erst auf die Vervollkommnungsaufgabe gegründet. Diese Aufgabe geht erst aus erfolgter unvollkommener Ausgliederung des Geistursprünglichen hervor[1]). Im Himmel der Vollkommenen gibt es daher keine Sittlichkeit; aber Sittlichkeit ist der Drang nach diesem Himmel. — Es ergibt sich der Satz:

Das Geistursprüngliche ist vor dem Sittlichen.

Folgt nun weiter auch der in den früheren Sätzen erforderte Gestaltwandel, nach der Formel: „... will sich in Sittlichkeit verwandeln?" Nein. Sie ist darum nicht anwendbar, weil die Sittlichkeit nicht selbst ein inhaltlich Arteigenes ist. Sittlichkeit stellt nicht wie das Wissen der Religion und wie die Kunst dem Wissen ein Ursprüngliches gegenüber; sie sagt jedem gesellschaftlichen Teilganzen, was sein Vollkommenes sei, setzt die schon gegebenen Inhalte voraus. Religion kann sich aber daher nicht in gleicher Weise in Sittlichkeit „verwandeln", wie in Wissen oder Kunst. Wenn der Glaube sich weiß, so hat er damit eine neue Wirklichkeit erlangt; wenn aber Andacht und Glaube nur vollkommener werden, so sind sie auf ihrer eigenen Ebene geblieben, und es ist keine Neu-Artung und keine Neu-Bewährung (Verwandlung) eingetreten — Dasselbe gilt nun auch sinngemäß für die Ableitungen aus dem Geistursprünglichen, für die geistigen wie die handelnden. Darum gilt der Satz:

(5) Das Geistursprüngliche wie seine Ableitungen sind vor dem Sittlichen; aber das Geistursprüngliche wie seine Ableitungen wollen durch Sittlichkeit ihre ihnen arteigene Vollkommenheit erlangen.

Diese Sätze scheinen wohl unwidersprechlich; und doch scheint wieder andrerseits ein Satz zu gelten wie etwa der: „Frömmigkeit will sich in Sittlichkeit verwandeln", denn die Frömmigkeit will ja dem ganzen Leben Sinn und Stempel aufdrücken. Näher zugesehen, ist dies nun kein Widerspruch zur obigen Überlegung. Denn der Satz „Frömmigkeit will sich in Sittlichkeit verwandeln", besagt in Wahrheit nur: das Religiöse will als Ziel des Lebens so hoch gestellt sein, daß alle Ableitungen aus ihm (und aus dem Geistursprünglichen überhaupt) den Stempel der Religiösität bewahren. Frömmigkeit

[1]) Vgl. Kategorienlehre, S. 285 ff. und unten 3. Hauptst. Sittenlehre I.

will sich einfach im Leben behaupten und bewähren. — Der obige Satz dürfte also in genauer Fassung nicht heißen „Frömmigkeit will sich in Sittlichkeit verwandeln", sondern: „Frömmigkeit will in allen Ableitungen und Lebenszielen oberstes Ziel bleiben und will, daß die Rangordnung der Ziele oder die Sittlichkeit dies berücksichtige." Frömmigkeit kann sich nicht in Sittlichkeit verwandeln, sie kann nur vollkommene Frömmigkeit werden wollen und gerade dieses darf in der Rangordnung der geistigen Inhalte, sofern sie Ziele des Handelns sind — das ist in der Sittlichkeit — nicht geschmälert werden.

8. Der gefestigte Geist der Gesellschaft oder die Kultur.

Um die Stellung der Sittlichkeit als Teilganzes der Gesellschaft und besonders ihre Stellung zu dem Geistursprünglichen beurteilen zu können, ist vor allem das Verhältnis der Sittlichkeit zum Handeln zu bestimmen. Sittlichkeit weist auf ein Tun, ist sie selber ein Tun?

Auch diese Frage ist im Obigen schon beantwortet, wir haben hier nur die Elemente der Antwort in voller Klarheit zu erfassen. Wenn, wie wir oben sahen, Sittlichkeit die Rangordnung der geistigen Inhalte ist, sofern sie Ziele für das (vervollkommnende) Handeln zu sein haben, so folgt daraus, daß die Sittlichkeit selber kein Handeln sein kann. Die Sittlichkeit ist kein Tun, aber sie macht, daß alles Tun vollkommen werde. Sie ist das Zielgebende, und darum liegt notwendig etwas Quellhaftes, Zeugendes, Schöpferisches in ihr. Sie ist überall die Kraft neuen Strebens, neuen Lebens, aber gerade darum selbst keine Tat, wie denn überall das, was das Vorher und die Pforte der Tat ist, selbst nicht die Tat sein kann. Wir sahen früher dieses Hervorbringliche der Sittlichkeit in allen ihren Zweigen am Werke: In der Güterlehre gibt sie an, welcher Inhalt des Tuns der vollkommene sei; in der Tugendlehre gibt sie an, welche Tüchtigkeiten der Seelenkräfte des Einzelnen auszubilden und anzuwenden seien, um das Vollkommene zu erlangen. Das Zielgebende und Hervorbringliche, das in der Sittenlehre überall anzutreffen ist, macht, daß sie gleichsam ein zweiter Schöpfer in der menschlichen Gesellschaft wie im Geiste und Tun des Einzelnen wird.

Hieraus ergibt sich auch die eigentümliche Stellung zum Geistursprünglichen.

Indem die Sittlichkeit Quelle vervollkommnenden Tuns ist, tritt sie als rangfeststellender Geist ähnlich wie eine neue Teilganzheit neben das Geistursprüngliche und zu ihm hinzu, und bildet dadurch als festigender Geist, d. i. als ein das Geistursprüngliche Vervollkommnendes, mit diesem eine neue, größere Einheit. Wir erkennen diese neue Einheit als den gefestigten Geist der Gesellschaft oder die Kultur. „Kultur" ist das durch die Sittlichkeit gefestigte, zu steter innerer, schöpferischer Selbstreinigung und Neuhervorbringung gebrachte Geistursprüngliche mit seinen Ableitungen.

Das Geistursprüngliche für sich selber nämlich verdient noch nicht den Namen der „Kultur" oder des „gefestigten und vereinheitlichten

Geistes". Zwar erkannten wir in der Religiosität den Quellpunkt der Ausgliederung der Gesellschaft in Teilganze; in der Wissenschaft und Kunst die ersten Darstellungen des Religiösen und zugleich arteigene, ursprüngliche geistige Teilganze; aber erst die Sittlichkeit macht, daß uns dieses Geistursprüngliche nunmehr nicht nur als eine bloß inhaltlich bestimmte Einheit von Religion, Wissen und Kunst entgegentritt, sondern als der in einem geordneten Streben in Vervollkommnung und innerer Erneuerung begriffene Geist, so daß er erst jetzt als ein wohl gegründeter, dem Verfall entzogener, als ein gefestigter und gleichsam sich selbst verklärender Geist sich darstellt. Und diesen erst nennen wir „Kultur". Darum ist in diesem Betracht der „Niedergang einer Kultur" ein ebensolcher Widerspruch wie „sterbendes Leben". Verfall ist die Verneinung der Festigung oder Kultur, echte Kultur ist ein kräftiges Grünen und Blühen des Geistes.

II. ABSCHNITT.

DIE TEILGANZEN DES HANDELNS.

9. Das Verhältnis des Geistigen zum Handelnden.

Von den geistigen Teilinhalten der Gesellschaft haben wir uns nun jenen Teilinhalten zuzuwenden, die in der Gesellschaft als Gebilde des Handelns — man denke z. B. an den Staat — sich darstellen. Bevor wir die Ausgliederung der gesellschaftlichen Welt des Handelns und deren Vorrangverhältnisse betrachten können, ist die allgemeinere Frage zu beantworten: In welchem Verhältnis überhaupt das Geistige und das Handeln zueinander stehen? Denkt man an die Rolle der Askese im Sinne einer Lehre vom Nichthandeln, und bedenkt man, wie sie einen steten Streitpunkt in der gesamten Geistesgeschichte bildet, so erkennt man, daß diese Frage eine denkwürdig wichtige ist. Obwohl wir später im Zusammenhang der Sittenlehre noch auf sie einzugehen haben[1]), dürfen wir sie hier doch nicht übergehen.

Die Frage, was wir unter dem „Geistigen", das wir in Gegensatz zum Handeln setzen sollen, zu verstehen haben, ist mit dem Begriffe des „Geistursprünglichen" beantwortet. Doch kommt zu ihm noch das Sinnliche als notwendige Voraussetzung des Handelns. Der Wille dagegen, obwohl er noch keine Tätigkeit ist, sondern bloße Bereitschaft dazu, gehört, als Vorstufe, schon zum Handeln.

Im Fortgange des seelischen Lebens zeigt die subjektive Geisteslehre überall Schauen und Ergreifen des Geschauten (des Empfundenen, unmittelbar Innegewordenen) im eigenen Schaffen einander gegenüberstehend. Am deutlichsten zeigt sich das im Denken, an dem wir diesen Gegensatz genauer darlegen wollen. „Denken" ist bekanntlich kein ein-

[1]) S. unten 3. Hauptst. Sittenlehre V.

deutiger Ausdruck. Schon die platonische und aristotelische Lehre unterschied das, was man später als das einblickende, schauende oder intuitive Denken von dem zerlegenden, verarbeitenden oder diskursiven Denken trennte. Welches Verhältnis besteht nun zwischen diesen beiden Weisen des Denkens? Das empfangende oder schauende Denken — der Einfall, der „Blitz der Intuition" — ist das kostbarste Geschenk, das der forschende Geist erlangt; aber das Eingegebene ist seiner selbst nicht mächtig, es enthält nur ein Einfaches, ein Unmittelbares, ein gleichsam noch Stummes; und darum muß es erst durch zerlegendes, bewußt trennendes und schließendes Denken in die Mannigfaltigkeit gebracht, gleichsam zum Reden gezwungen, dem übrigen geistigen Besitzstande eingegliedert und damit zur vollen Klarheit des Bewußtseins erhoben werden.

Daraus erhellt nun Folgendes: Es besteht eine Gegenseitigkeit zwischen schauendem und zerlegendem Denken, keines kann ohne das andere sich ausbilden, gleichsam voll werden; aber den Vorrang hat das schauende Denken, denn es liefert seinem Begriffe nach dem zerlegenden erst den Stoff und die Aufgabe. Aber dennoch ist dieses Verhältnis nicht einseitig, nicht von solcher Art, daß das schauende Denken der bloße Geber und das zerlegende der bloße Nehmer wäre! Auch das zerlegende gibt etwas an das schauende Denken: das Geschaute wird durch die zerlegende Begriffsarbeit erst zu seiner vollen Gestalt und Wirklichkeit gebracht; am Grunde des zerlegenden Denkens wieder liegt das Geschaute, die Intuition, die in den zerlegten Gliedern niemals ganz untergehen kann. (Darum auch kein Begriff nur „rational" sein kann — ein Grundgebrechen aller aufklärerischen Logik! —, stets liegt ihm ein Irrationales zugrunde, das nur unmittelbar Erfaßbare, Geschaute; darum auch ein Denker, der den intuitiven Grund seines Begriffes nicht erfaßt, „wie ein Blinder von der Farbe" spricht und nur, wie man sagt, um die Ecke zu sehen vermag.)

Schon innerhalb des Reingeistigen selbst sehen wir auf diese Weise eine Gegenseitigkeit zu Recht obwalten, die darin besteht: daß das eine Element durch das andere, Eingebung durch Denken, zur Wirklichkeit gelangt. Dasselbe Verhältnis waltet nun zwischen dem Geistigenund dem Handeln ob: Zwischen ihnen besteht Gegenseitigkeit in dem Sinne, daß Geistiges erst durch Handeln wirklich wird, daß Wirken und Werk stets und notwendig ein Geistiges zum Vorschein, ein Inneres zur Veräußerung bringt. Was das Schauen für das Denken, das ist Ergriffenheit, Begeisterung für das Handeln. Diese Grund- und Urtatsache alles gesellschaftlichen und persönlichen Lebens wird darum so oft übersehen oder gar geleugnet, weil wir gewohnt sind, die Tätigkeit zu mechanisch aufzufassen.

Die Wurzel der Meinung von der mechanischen Natur der Tätigkeit gegenüber der allein seelischen des Vorstellungslebens liegt in der Assoziationspsychologie. Auf ihre falsche Lehre, die das Handeln dahin erklärt, daß die Vorstellung des Bewegungsbildes der

Bewegung vorherginge und die vorgestellte Lust sie „motiviere" — auf diesen flachen Sensualismus hier einzugehen, liegt kein Grund vor. Vielmehr liegt darin, so sahen wir ja oben, daß ein Erlebtes zum Ziele werde (zum Erstrebten werde), die große Wendung vom reinen oder Inner-Geistigen zum Wollen! Und im Fortgange dieses Wollens — vom bloßen Zielsetzen zum konkret entschlossenen und tätigen Wollen, dem Tun selbst — muß dieser Charakter, „Ziel" zu sein, jedem Gliede der ganzen Willens- und Wirkensreihe zukommen, auch den etwaigen „Lustmengen" und den etwaigen „Bewegungsbildern" oder was sonst dabei vorkommen mag. Nicht eine Lust- und Unlust- und Motivengewichtsbilanz, sondern allein die Rangordnung in der Reihe der Ziele und Zwischenziele ist maßgebend; d. h. anders gesagt: 1. die Gesolltheit ist das Prius der Gewolltheit, dagegen sind die Lustmaße nur Material dabei, nur Nebenerscheinung; 2. die ganze Reihe des Wollens und Wirkens ist eine einheitliche; sie ist ein Erlebnisganzes, sie hat es daher nicht nötig, von der „Vorstellung" zur Tätigkeit mittels eines „Lustmotors" erst überzuspringen.

Handeln, Tun, Wirken ist also als bloß mechanische Aufeinanderfolge von Elementen und Abschnitten nicht zu verstehen. Es zieht auf Grund des Willens die Summe aus allen Stufen des Geistes[1]). Darum ist Wollen und Handeln nicht die Urwendung des Geistes, nicht der Urgegensatz zum Denken. Denn auf allen Stufen ist der Geist Schaffen des Geschauten, des Vorgefundenen. Die Wendung vom Schauen zum Tun, vom Geschaffenwerden zum Schaffen ist schon auf den Stufen vor dem Handeln da. Das zerlegende Denken liegt dann erst am Wege des Handelns!

Die zwei Seiten des Geistes, die in Gesellschaft und Geschichte wie beim Einzelnen überall hervortreten, diese zwei Seiten sind also immer dieselben: sie zeigen sich als In-sich-Gekehrt und Versunkensein oder das Schauen; und als das Hervortreten des Geschauten, gleichsam als das Überfließen und Ausbrechen — im Schaffen, im Werk!

Wer das Verhältnis von Schauen und Handeln richtig festhalten will, muß immer wieder bedenken, daß das Werk keine bloße Fortsetzung, kein bloß Nachfolgendes und als solches schlechthin Folgsames, nicht ein bloß Dienendes und Mittelhaftes und darum auch kein bloß Mechanisches und bloß Passives sei; nein, daß es vielmehr dasjenige ist, in dem das Geschaute erst seine Voll-Wirklichkeit erlangt! Ungewirkt ist das Geschaute überall leiblos und noch schwankend; ungemeißelt ist das Gesicht des Bildhauers noch nicht ganz gestalthaft, noch unfertig; unausgesprochen ist der Gedanke des Dichters noch leblos, ohne Klang und Rundung; ungetan ist der Vorsatz des Staatsmannes, des Kriegers, des Erfinders noch kraftlos und blutleer, noch unbewährt und gleichsam schal; unausgewirkt ist die Leidenschaft weder zu ihrem Sturm noch zu ihrer Stille, weder zur Gärung noch zum Weine gelangt; unausgearbeitet ist die Eingebung des Forschers noch nicht erhärtet, noch ohne Zusammenhang mit anderen Gedanken und darum noch nicht vollen Bürgerrechts im Reiche der Wahrheiten. Wo man auch das Verhältnis von Geist und Werk betrachtet, überall findet man, daß das Werk nicht

[1]) Vgl. oben S. 64 (Geisteslehre).

nur Folge und dadurch Mittel des Geistigen, sondern zugleich seine Erfüllung und Bewährung, seine letzte fertige Gestaltung und Wirklichmachung in sich schließt. Darum, wir wiederholen es, ist das Handeln kein bloß Mechanisches sondern ein aus der Tiefe der Innerlichkeit Hervorbrechendes (und mag es selbst das einfachste Erleben auf der sinnlichen Ebene sein); notwendig erfüllt und vollendet sich in diesem Hervorbrechen erst das Hervorbrechende und nimmt in ihm die letzte Rundung des Wirklichseins an.

Alles Handeln ist auf solche Weise seiner Natur nach ein innerlich gegründetes, ein ausbrechendes Handeln; alles Schauen verlangt seiner Natur nach durch Ausbrechen zur Voll-Wirklichkeit zu gelangen. In dieser Gegenseitigkeit zwischen Geist und Werk hat der Geist den Vorrang[1]). — Von selbst ergibt sich aus allem Vorstehenden der Satz:

(6) Das Geistige ist vor dem Handeln; aber Geistiges will sich in Handlung verwandeln, um dadurch zu seiner Entfaltung (Voll-Wirklichkeit) zu gelangen. Geist kann ohne Werk nicht wirklich werden. — Die Sprache hat diesen Satz vorweggenommen, indem sie die Realität als ein Wirken = Wirk-lichkeit bezeichnet.

Im Handeln zeigt sich der Geist überall auf die stoffliche Welt hingewiesen. Darum ist die innere und äußere Sinnlichkeit die unentbehrliche Grundlage alles Handelns (s. o. S. 85f.). In ihr ist auch die Erscheinung der Macht begründet. Überall wo in der Gesellschaftslehre von Handeln gesprochen wird, ist auch schon die Macht mit inbegriffen.

10. Von der Einteilung des Handelns.

a) Die Arten des Handelns.

Es ist hier nicht beabsichtigt, den ganzen Kosmos des Handelns zu betrachten. Doch müssen wir auf die systembestimmenden Unterschiede eingehen.

Bisher ist von jenem Handeln, das die Entfaltung oder Vollendung des Geistes bedeutet, allein die Rede gewesen. Aber außer diesem Handeln gibt es noch ein solches, das zum Zwecke der Mittelbeschaffung erst eingeschaltet werden muß, um zu jenem ausführenden Handeln zu gelangen; und ebenso ein solches, das sowohl jenes ausführende wie dieses eingeschaltete erst wieder bewirken will. Als die grundsätzlichsten Arten des Handelns ergeben sich darnach:

1. Das darstellende, ausdrückende oder entfaltende Handeln, das wir oben betrachteten und auch vollendendes, ausführendes, vollbringendes Handeln nennen können (Beispiel: die Gebärde, das Wort).

2. Das veranstaltende oder organisierende Handeln, das wir auch Handeln höherer Ordnung nennen und später zu erklären haben werden.

3. Das Handeln mit äußeren Mitteln oder wirtschaftliche Handeln.

[1]) Weiteres über das Verhältnis von Schauen und Handeln s. unten Sittenlehre V u. VII.

Dieses entfaltet selbst nichts Geistiges, sondern ist ein solches Handeln, das bei gegebenen Zielen, die erreicht werden sollen, entweder Mittel für vollbringendes Handeln in sich schließt (wie z. B. die Herstellung der Speisen für die Erreichung des Nahrungszieles, der Bau einer Kirche für die Erreichung eines religiösen Zieles); oder das die Mittel für veranstaltendes (organisierendes) Handeln beschafft (z. B. Beschaffung des Geldes durch die Organisationsarbeit des Kirchenbauvereins).

Wir unterscheiden das gemeinsame Handeln („2“ und „3“) als „Genossenschaft“ von der geistigen Gemeinschaft oder „Gezweiung“.

b) Die Stellung der Arten des Handelns als Teilganze.

Wesentlich ist die Einsicht, daß das ausdrückende, geistige Inhalte zur Entfaltung bringende Handeln niemals ein selbständiges Teilganzes in der gesellschaftlichen Welt des Handelns bilden kann. Da dieses Handeln unmittelbar sein Geistiges verwirklicht, aus dem es stammt, ist es auch mit diesem Geistigen untrennbar verbunden. Es ist ja nur die Wirklichkeit, die Entfaltung dieses Geistigen selbst. Dies lehrt ein Blick auf die Erfahrung. Die kultischen Gebärden sind die Verwirklichung von Religion und bilden daher kein eigenes Teilganzes ihr gegenüber. Die Tätigkeiten des Experimentators, Forschers, Schriftstellers, Wechselredners usw. sind unmittelbar der Entfaltungsweg, der Ausdruck und das Wirklichwerden von Wissen und Wissenschaft, sie bilden daher kein eigenes Teilganzes neben der Wissenschaft; das Malen des Gemäldes, das Verfassen des Dramas, Sprechen und Gebärde im Spiele sind jene Tätigkeiten, in denen Malerei, Dichtung und Schauspielkunst erst ihre Entfaltung finden usw.! Überall gehört die darstellende Handlung als ein Wirklichmachen des Geistigen zu diesem Geistigen selbst und kann daher mit nichten als eigener Inhalt, eigenes Teilganzes zur Erscheinung kommen.

Anders beim organisatorischen und wirtschaftlichen Handeln, ferner bei deren Ableitungen Politik und Krieg sowie bei der Sprache und Mitteilung. Hier sind Teilganze tatsächlich vorhanden. Doch können an dieser Stelle nur die beiden erstgenannten Arten und auch diese nur in äußerster Kürze betrachtet werden.

11. Das veranstaltende Handeln und das mittelhafte oder wirtschaftliche Handeln.

Das höchste gesellschaftliche Teilganze, das uns im Bereiche des Handelns entgegentritt, ist die Veranstaltung oder Organisation, im alten Sinne des Wortes „stiftendes“ Handeln zu nennen, wie es z. B. in dem Beinamen „Rudolf der Stifter“ zum Ausdruck kommt. Veranstaltendes Handeln ist alles dasjenige, wo Vorsorge dafür getroffen wird, daß ein anderes Handeln, sei es ein entfaltendes oder ein wirtschaftliches, eintrete, oder, wenn es ohnehin eingetreten wäre, ein geregelte Bahn vor-

finde und eine bestimmte Beeinflussung erfahre. Ein Beispiel biete der Bildungsverein. Dieser sorgt dafür, daß ein Vortragender erscheine, der Saal bereit stehe, die Zuhörer verständigt, die Wechselreden in bestimmter Weise geleitet werden u. dgl.; er veranlaßt damit Handlungen und gestaltet, „regelt" sie. Ein anderes Beispiel bildet der Organisator einer Fabrik (der „Betriebsleiter"). Er sorgt dafür, daß die Arbeiter, Maschinen, Rohstoffe da sind und veranlaßt, daß alle in bestimmter Weise das ihrige leisten (daß alle tätig sind).

Im „Veranlassen" eines anderen, eines gesollten Handelns liegt nun aber etwas, was über bloßes Handeln hinausgeht. Es ist offensichtlich, daß das Veranstalten (Organisieren) nicht ein einfaches Handeln ist, sondern: als ein Handeln bewirkendes Handeln auch etwas Geistig-Schöpferisches ist. Denn im „Bewirken" von anderem Handeln liegt mehr als bloßes Handeln selbst, es liegt darin ein Zweites, ein Neues beschlossen: nämlich ein Vorschauen und Vorgestalten, da im zu bewirkenden Handeln ein Geistiges entfaltet werden soll. Dieses Vorschauen und Vorgestalten ist ein geistig-schöpferischer, ein erzieherischer Bestandteil alles Organisierens. Denn es wird das im bewirkten Handeln entfaltete Geistige veranlaßt, gleichsam hervorgereizt. (Im obigen Beispiel: die Bildung der Mitglieder und sogar der Vortragenden, die veranlaßt werden, sich in den gestellten Themen zu vervollkommnen.) Es folgt daher: daß das veranstaltende Handeln vor dem jeweils bewirkten Handeln durch Vorgestalten und Vorschauen ein eigenes geistiges Prius besitzt.

Eine weitere Betrachtung der Veranstaltung ist an dieser Stelle nicht möglich. Auch für das wirtschaftliche Handeln möge folgender kurze Hinweis genügen.

Das wirtschaftliche Handeln ist ein mittelhaftes Handeln, ist „Mittel für Ziele", und zwar darum, weil es Ziele, die jeweils schon gegeben sind, erreichen helfen will. Der Kultus ist Entfaltung des Geistes, vollbringendes Handeln; das Handeln zur Herstellung der Kultgeräte ist bloßes Mittel für Ziele, entfaltet selbst kein Geistiges. Es entfaltet selbst nicht das Geistige des religiösen Systems, sondern stellt Entfaltungen anderer, fremder Systeme in den Dienst des Kultsystems. Und insofern es rein äußeres Mittel ist und nichts Geistiges verwirklicht, nichts Inneres zur Entfaltung bringt, ist es nur dienend, ist es Wirtschaft. Das wirtschaftliche Handeln ist also seinem Begriffe nach dienend und hat nicht jenes Veranlassen und Hervorreizen von Geistigem bei sich wie die Veranstaltung. (Insoferne aber das wirtschaftliche Handeln zum Ausdruck von Arbeitslust, zum sittlichen Zuchtmittel usf., kurz zum Selbstzweck wird, hat es nicht die Eigenschaft, Mittel für Ziele zu sein, sondern entfaltet es selber etwas Geistiges, ist es darstellendes Handeln — eine entwirtschaftete Wirtschaft. Insoferne gehört es dann nicht mehr zur Wirtschaft, sondern zum darstellenden Handeln.)

Aus dem Bisherigen ergeben sich von selbst die folgenden Sätze:

(7) Veranstaltendes Handeln ist vor darstellendem Handeln (Beispiel: Kirche ist vor Kultus);); denn das veranstaltende Handeln hat im Vorgestalten und Hervorreizen des darstellenden Handelns eine eigene geistige Grundlage vor diesem voraus (die Kirche veranlaßt Kultus).

(8) Darstellendes Handeln ist vor mittelhaftem Handeln, d. h. vor der Wirtschaft (Beispiel: Kultus ist vor Kultgerät). Das Mittel ist zwar ursprünglich selbst die Frucht eines entfaltenden Handelns — z. B. Arbeit als Kraftentfaltung —, wird aber in seinem eigenen Bereiche nicht als Mittel verwendet; sondern braucht noch, um Mittel zu werden, das entfaltende Handeln einer andern, einer fremden Ebene, die es als Mittel einschaltet.

Entsprechend gilt auch:

(9) Veranstaltendes Handeln ist vor wirtschaftlichem Handeln. Denn das wirtschaftliche Handeln wird von veranstaltendem veranlaßt. — Dieser Satz heißt in der Folge: Staat ist vor Wirtschaft. (s. auch unten Satz 13, S. 103).

Eine ganz andere Seite der Sachlage ist es, daß veranstaltendes und darstellendes Handeln in der Werdensfolge, d. h. genetisch, nicht ohne die äußeren Mittel möglich sind, die das wirtschaftliche Handeln darbietet. Diese genetische Bedingtheit durch das wirtschaftliche Handeln hat selbst nichts mit dem begrifflichen Vorrang von Veranstaltung [= Zielhervorreizung] und Zielerreichung [= das Geistige entfaltendem Handeln] zu tun. Auf dieser plumpen Verwechslung beruht der „historische Materialismus" Marxens, der die Stirne hat, den logischen Primat der Wirtschaft zu verkünden!

Es muß auffallen, daß bei diesen drei Sätzen, welche die Vorrangverhältnisse unter den Teilganzen des Handelns bezeichnen, die gewohnte Formel „. . . will sich verwandeln" fehlt. Sie ist hier nicht mehr möglich, da der Gestaltwandel, den jene Formel bezeichnet, hier nicht stattfindet. Man kann nicht sagen: Veranstaltung ist vor Kultus, aber will sich in Kultus „verwandeln", oder: Veranstaltung ist vor Wirtschaft, aber will sich in Wirtschaft „verwandeln" usf. Man kann nur sagen: Veranstaltung will anderes Handeln „hervorbringen" (bewirken); Wirtschaft will anderes Handeln „ermöglichen" (Kultus dagegen Geistiges darstellen). Der Sachverhalt ist dieser: Alles vorgeordnete Geistige muß sich in das nachgeordnete Geistige verwandeln (sich in ihm „erfüllen", z. B. der Glaube im Wissen); und alles Geistige muß sich im vollbringenden Handeln entfalten; aber Handeln kann sich nicht im Handeln anderer Art entfalten, noch verwandeln, sondern kann dieses andere Handeln entweder nur hervorlocken, als Organisation, oder es ermöglichen, als Wirtschaft.

Diese Erwägungen zeigen, daß auf dem Gebiete des Handelns ein arteigener, daß ein im Handeln selber liegender Vorrang nicht besteht! Das leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß zuletzt jedes Handeln nur um des Geistigen willen ist, das es entweder ausdrücken oder veranstal-

tend hervorrufen oder ermöglichen soll. Wir kleiden diese Einsicht in den Satz:

(10) Handeln hat vor Handeln keinen arteigenen Vorrang; zwischen Handeln und Handeln gibt es nur einen vom Geistigen abgeleiteten Vorrang. — Alles Handeln hat seinen Vorrang vor anderem Handeln von dem Geistigen her, daß es entweder ausdrückt oder hervorlockt oder dem es mittelhaft dient. Darum kann man, auf die geistigen Gründe des Handelns hinblickend, sagen: entfaltendes Handeln und veranstaltendes Handeln hat einen angeborenen Rang; Wirtschaft einen verliehenen Rang.

Hat aber das Handeln vor dem Handeln nur einen vom Geistigen hergeleiteten Vorrang, so kann sich, das zeigt sich in diesem Zusammenhange abermals, das vorgeordnete Handeln in nachgeordnetes Handeln weder „verwandeln" noch es „begründen". Denn nur Geistiges höherer Stufe stellt sich in Geistigem niederer Stufe dar, und nicht das Handeln begründet anderes Handeln, sondern Geistiges begründet Geistiges, das sich jeweils in Handeln auswirkt. „Arten" des Handelns bedeutet lediglich ein verschiedenes Abzielen des Handelns auf Geistiges, darum gilt: darstellendes Handeln will sich nicht in Wirtschaft verwandeln, sondern ist selbst schon verwandelter Geist (Ausdruck eines Geistigen); veranstaltendes Handeln will sich nicht in Wirtschaft verwandeln, noch in darstellendes Handeln, sondern ist selbst schon Ausdruck eines Geistigen, und zwar eines die Aktuierungsformen des Geistursprünglichen und seiner Ableitungen überschauenden und beurteilenden Geistigen (ein Punkt, der oben gestreift und hier nicht näher zu erörtern ist). Nun wird auch verständlich, daß der frühere Satz 7 „veranstaltendes Handeln ist vor darstellendem Handeln" noch eine erweiterte Form verlangt[1]):

(11) Veranstaltung ist vor dem Veranstalteten. — Dieser Satz versteht sich aber nur in der Reihe des Handelns; dort allerdings ist er selbstverständlich: die veranstaltenden Handlungen sind als ausgegliederte der Veranstaltung (der Ordnung) logisch nach dieser. Er versteht sich dagegen nicht in dem Sinne, daß die veranstaltenden Handlungen vor dem Geistigen des Veranstalteten (seinem Gehalt) wären. Der Satz: „Die Ordnung ist vor den Geordneten" hat den ganz allgemeinen Sinn: „Die Form ist vor dem Stoffe" — dabei ist aber nur an das jeweils Artgleiche in „Form" und „Stoff" zu denken. Er sagt daher nur: Die geistige Form ist vor ihrem jeweiligen Stoffe, z. B. das Logische vor dem Gedachten (weil ja „Gedachtes" nur in der logischen Form oder Ordnung wesensgemäß auftreten kann), das Schöne vor dem, was im Schauen jeweils als „schön", d. h. in der Ordnung oder Ebene, in der Form des

[1]) Zu den Sätzen 11, 11a, b und c, sowie 12 und 13 vgl. ergänzend unten S. 101 ff.

„Schönen" erscheint. — Dagegen sagt jener Satz nicht: Die Form des Handelns (z. B. die Veranstaltung) ist vor dem geistigen Gehalte des Handelns (dem Inhalte des Veranstalteten); denn Handeln ist nur vor Handeln. Der Satz „Veranstaltung ist vor dem Veranstalteten, Ordnung vor dem Geordneten" ist daher zu ergänzen durch den Satz:

(11a) Der geistige Grund der veranstaltenden Handlungen ist vor dem veranstalteten Geistigen (Religion als noch unorganisierter absoluter Geistesinhalt ist vor der in der Kirche organisierten Religion — anders gesagt: Religiosität ist Grund der Veranstaltung [der Kirche] und Grund ihrer Verwirklichung als kirchlicher Religion). Das veranstaltende Geistige ist darum ganz allgemein vor dem veranstalteten Geistigen, weil das Veranstaltende als ausgliederndes Vor-Sein, als schöpferischer und vervollkommnender Grund auftritt und insoferne über jenem Geistigen steht, das erst gebildet werden soll. *(Esse* ist vor *existere.)* — Genau entsprechend gilt dann:

(11b) Das veranstaltete Geistige ist vor den veranstaltenden Handlungen. (Religion ist vor Kirche, Wissenschaft ist vor Schule.)

Wir machen dies von anderer Seite her nochmals deutlich, indem wir das Veranstaltende, Ordnende als den „Veranstalter" oder „Ordner" bestimmen. Dann gilt umgekehrt der Satz:

(11c) Das Veranstaltete ist vor dem Veranstalter, das Geordnete ist vor dem Ordner. Genetisch (in der Zeitfolge) ist zwar der Ordner notwendig früher da als das, was er ordnen soll; dagegen ist ihm das zu Ordnende, als „Aufgabe" (also dem Wesen und Inhalt nach) schon stets gegeben. Darum ist es klar, daß das Geordnete — als geistiger Inhalt gefaßt — schon vor dem Ordner da ist (dem Wesen oder Begriffe nach, aber noch nicht verwirklicht). Das entspricht auch dem Satze: daß überall das Geistige dem Handelnden vorhergehe (s. oben Nr. 9, S. 97).

Für die herkömmliche individualistische (im Grunde materialistische) Auffassung ist der Satz, daß die Ordnung vor dem Geordneten sei (je im geistigen wie im handelnden Bereiche), nur deswegen schwer verständlich, weil man sich das Geordnete nicht ausgegliedert denkt, sondern so, als ob die einzelnen Glieder wie Stücke eines Mosaiks von sich aus durch Zusammensetzung das Ganze bildeten (das durch diese Zusammensetzung dann „geordnet" erscheint). Das verstößt aber gegen den ersten Hauptsatz aller Ganzheitslehre „das Ganze ist vor dem Teil". — Zur weiteren Erläuterung mögen noch folgende Überlegungen dienen.

Der Satz: „Religion ist vor Kirche; aber Religion will sich in Kirche verwandeln" — gilt schon allein gemäß dem Satze Nr. 6: „Geistiges ist vor Handeln, aber Geistiges will sich in Handeln verwirklichen"; (S. 94) ebenso:

Religion ist vor Kultus, aber Religion will sich in Kultus entfalten. (Gefühl ist vor Gebärde.) — Dagegen gilt der Satz:

Kirche ist vor Kultus — gemäß dem Satze 8a, wonach Veranstaltung vor dem Veranstalteten, Ordnung vor dem Geordneten ist. Ist das nicht ein Widerspruch zu den ersten beiden Sätzen? Nein, denn Kultus ist ein Handeln (nicht selbst ein Geistiges wie Religion), ein darstellendes Handeln, das durch veranstaltendes Handeln nach den Sätzen 8 und 8a erst hervorgebracht wird. Allgemein gesagt heißt dies: Geistiges geht vor Handeln; aber im Handeln geht dasjenige vor, welches ein vorgehendes Geistiges entfaltet. Nun ist Kirche zwar nach Religion; aber sie ist nicht die unmittelbare Entfaltung von Religion (die im Kultus liegt), sondern sie bedingt, sie veranlaßt Entfaltung von Religion. (Sie bedingt, veranlaßt nicht Religion selbst, aber ihre Entfaltung.)

Hieraus folgt ferner auch — was aber hier nur kurz begründet und erklärt werden kann:

Der Erzogene ist vor dem Erzieher[1]); denn der die Entfaltung Hervorrufende (der Erzieher) ist keineswegs jener, welcher das Entfaltete selbst hervorruft. Geistiges ist in sich gegeben, Handeln ändert nichts an der Anlage (Potenz). Der Erzieher ist nämlich nicht selbst die Ordnung, die Form des Geistigen im Erzogenen, sondern nur Veranlasser, Entwickler dieses Geistigen, das seine ihm zugehörige Ordnung schon hat. Geistiges wird durch Handeln nur entfaltet, verwirklicht, dargestellt, nicht aber geschaffen! (Die Wissenschaft ist vor dem Denker — als Gelehrtem wie Schüler —, aber der Denker [Erzogene] ist vor dem Lehrer, vor der Person des erziehenden Denkers.) Darum ist ja das Geistige vor dem Handeln — also auch das durch Erziehung zur Darstellung gebrachte Geistige schon vor dieser Darstellung vorhanden, nicht verwirklicht, aber angelegt. Darum wird ja aus einem Taubenei notwendig eine Taube, aus einem Eichenkeim nur eine Eiche! All das kann nicht anders sein nach dem Ursatz der Ganzheitslehre: das Ganze ist vor dem Teil; welcher den Satz fordert:

Das vollendete Ganze ist vor dem unvollendeten, noch nicht verwirklichten, darum der Baum vor dem Bäumchen (Baum = Vorbild des Bäumchens), die Eiche vor dem Keim, die Henne vor dem Ei[2]). —

Diese Sätze sind keine sophistischen Spitzfindigkeiten, sondern uralte Wahrheiten, die allerdings unserer materialistischen Zeit verloren gingen. Wäre der Erzieher vor dem Erzogenen, dann wäre die Erziehung eine rein mechanische Aufgabe und zuletzt wäre dadurch auch die Geschichte nichts als ein großer Film, den einige geschickte, tüchtige Unterrichtstechniker, d. h. geschickte Maschinisten der Schülerabrichtung, welche man im Zeitalter der Aufklärung „große Erzieher" nennt, abkurbelten! Wäre der Erzogene nicht vor dem Erzieher, dann könnte dieser Steine zum Reden bringen und gegen Dummheit würden Götter nicht mehr vergebens kämpfen.

[1]) Nicht als der zu Erziehende (Zögling), sondern als der ideale Zielzustand des zu Erziehenden.

[2]) Freilich das „Vollendete" als noch nicht aktuiertes, die höhere Reifestufe als noch nicht verwirklichte gefaßt.

Ein anderes ist es allerdings, das Verhältnis der Erziehung nicht als ein solches der objektiven geistigen Inhalte (des Erzogenen) gegenüber den Handlungen des Erziehers zu fassen, sondern als eine Gezweiung zwischen Lehrer und Schüler. In diesem Falle, in welchem also nicht Geist gegen Handlung, sondern Geist zu Geist in Frage kommt (die Erweckung des objektiven Geistes), ist der Lehrer der führende, der Schüler der geführte Geist. Hier herrscht zwar ein Vorwalten des Erziehers, aber nicht ein logischer Vorrang, sondern eine genetische Erstheit.

Die wichtigsten Gebilde der Veranstaltung sind: die Kirche (Veranstaltung der religiösen Gemeinschaft); Familie (Veranstaltung der durch geschlechtliche Sinnlichkeit mitbedingten Gezweiung: Ehe); und der Staat. Die Kürze gebietet es, nur den letzteren eigens zu behandeln.

12. Der Staat im Besonderen.

Die späteren Zusammenhänge dieser Untersuchung erfordern es, daß wir dem Staate noch eine besondere, wenn auch nur kurze Betrachtung widmen. Zugleich wird dadurch die Bedeutung der dargestellten Vorrangverhältnisse für die Teilganzen der Gesellschaft einigermaßen verständlich gemacht.

Die Wichtigkeit des veranstaltenden Handelns kann man sich nur klar machen, wenn man sich vor Augen hält: daß ausnahmslos alles Handeln in der Gesellschaft, das eine Dauerform annehmen will, veranstaltet sein muß. Das darstellende Handeln der Religion in Gebet und Kultus muß organisiert werden in der Kirche, das darstellende Handeln des Wissens und Forschens (sowie des damit verbundenen Unterrichts) muß organisiert werden in der Schule; das darstellende Handeln der Kunst muß organisiert werden in Schauspiel, Ausstellung, Konzert, ebenso wie alle abgeleiteten Inhalte, für welche Familie, Vereine, politische Parteien, Heere und Flotten einige der wichtigsten Veranstaltungsformen sind. Fabrik, Börse, Markt, Handelsvertrag sind sodann Beispiele für die Organisationen der Wirtschaft.

Ein Grundmerkmal alles organisierenden Handelns ist nun der Umstand: daß nur verhältnismäßig Gleichartiges organisiert werden kann. Kirche, Familie, Schule, Fabrik, Kartell, Gewerkverein, sie alle zeigen, daß man nicht beliebig verschiedenes Handeln unter den Hut einer und derselben Organisation bringen kann, sondern immer nur ein jeweils gleichartiges; das religiöse, eheliche, erzieherische, gütererzeugende usf. Auch der Gewerkverein kann nicht Bankbeamte und Metallarbeiter gemeinsam umfassen, auch das Kartell nicht Flickschuster und Hochofenbetriebe, sie alle müssen Gleiches zu Gleichem zusammenordnen. Wir nennen diesen Zug zur Gleichartigkeit den ständischen Zug aller Organisation und verstehen dabei das Wort „ständisch“ im weitesten Sinne, so daß man nicht etwa gerade an die mittelalterlichen Stände zu denken hat, sondern darunter nur die Tatsache der Schichtung überhaupt verstehen soll, da ja „Schichtung“ stets irgendeine Gleichartigkeit des Zusammengefaßten — welche es im besonderen ist, kommt nicht in

Frage — mit sich führt. Daraus folgt weiter der Satz: Veranstaltung faßt durch ihren ständischen Zug die gesellschaftlichen Kreise zu verhältnismäßig gleichartigen handelnden Ganzheiten zusammen. Diese Ganzheiten nennen wir Stände, was wieder im obigen weitesten Sinne des Wortes zu verstehen ist.

Das veranstaltende Handeln bringt überall das Geschichtete, das Ständische der Gesellschaft zum Ausdruck und erweist es als natürliches Baugesetz. Überblickt man daher die großen Organisationen, wie etwa die Kirche, die Familie, das Kartell- und Gewerkschaftswesen, so schaut man damit die Reihe der ständischen Gruppierungen, die jeweils in einer geschichtlich gegebenen Gesellschaft hervortreten.

Von hier aus ist es unschwer einzusehen[1]), daß der Staat nichts anderes ist als gleichfalls eine ständische Organisation. Der „Staat" ist seiner Natur nach erstens eine Erscheinung im Reiche des organisierenden Handelns, eine Anstalt, und als solche ein Stand; damit zweitens ein Stand, der arteigene Aufgaben zu lösen, arteigenes Handeln zu organisieren hat (man denke an die Aufgaben der „äußeren Politik"); drittens aber allerdings ein solcher Stand, der über sein Arteigenes hinaus noch mehr und etwas Besonderes ist: der höchste Stand, die Einheitserscheinung alles organisierenden Handelns und aller Stände (man denke an die Aufgaben der „Leitung der inneren Politik", die eine Beaufsichtigung und Beeinflussung aller Organisationen und Stände unmittelbar oder mittelbar in sich schließt). Diese Eigenschaft, höchster Stand zu sein, wird in der modernen Staatslehre fälschlich als „Souveränität" bezeichnet — als ob der Staat dadurch auf sich selbst gestellt und von sich selbst heraus ein höchstes wäre! Als Höchststand hat der Staat auch die Oberleitung über die anderen Stände und ferner jene Aufgaben zu übernehmen, welche die anderen nicht lösen (stellvertretende oder supplierende Leistungen des Staates).

Ist der Staat höchster Stand und liegt er als solcher im Bereiche des veranstaltenden Handelns, so folgt daraus, daß für ihn dieselben Vorrangsgesetze wie für das veranstaltende Handeln überhaupt gegenüber den geistigen und handelnden Teilganzen gelten, nämlich:

(12) Staat ist vor dem darstellenden Handeln, das sich innerhalb der geistigen Teilganzen (dem Geistursprünglichen und seiner Ableitungen) vollzieht — denn Staat reizt vollbringendes Handeln, in Absicht des Geistes, der damit entfaltet werden soll, hervor. Staat ist also vor dem vollbringenden Handeln, aber nicht vor dem Geistigen, das entfaltet werden soll. (Denn Sittlichkeit und das Geistursprüngliche ist vor Staat, ist sein Vorgeordnetes!). — Ferner gilt:

[1]) Eine genauere Ableitung muß uns allerdings erlassen werden. Doch dürfen wir dafür auf das Buch „Der wahre Staat", 2. Aufl., Leipzig 1923, S. 195ff. verweisen; ferner auf den Aufsatz „Organisation" im Handwörterb. der Staatsanw., 4. Aufl., Jena 1925.

(13) Staat ist vor den Veranstaltungen der geistigen Teilganzen — weil er Höchststand ist, der wieder die anderen Stände entweder geradezu organisiert oder regelt und beeinflußt, der sie potenziell in sich befaßt; darum gilt beispielsweise im Besonderen:

Staat ist vor Kirche (dagegen: Religion ist vor Staat);

Staat ist vor Schule und anderen Wissenschaftsorganisationen (darüber s. auch unten S. 105; dagegen: Wissenschaft ist vor Schule; Wissenschaft ist vor Staat; denn alles Geistursprüngliche ist vorgeordnet; s. Satz 6, 11a);

Staat ist vor Kunstorganisation (Theater, Konzert usw.); dagegen; Kunst vor Staat (im Sinne von Satz 6, 11a);

Staat ist vor Familie (dagegen: Ehe ist vor Staat und Familie). — Ferner ergibt sich aus dem Früheren der Satz:

(14) Staat ist vor Wirtschaft. (s. auch oben Satz 9, S. 97). — Dazu ergibt sich die Stufenleiter:

Wirtschaftsorganisation ist vor Wirtschaft; aber

Staat (d. h. staatliche Organisation) ist vor Wirtschaftsorganisation.

Die Vorgeordnetheit vor allem anderen Handeln belehrt uns aufs eindringlichste über die hohe Würde des Staates. Der Staat ist nichts Äußerliches, sondern, ebenso wie das veranstaltende Handeln überhaupt, die hervorreizende Wirklichkeit des alles Geistige und Empfindende in der Gesellschaft entfaltenden Handelns sowie des ihm dienenden Handelns. Da er als höchster Stand dazu noch die Tätigkeit der übrigen Stände regelt, also wieder deren hervorreizendes Tun überhöht, so umfaßt er die ganze Totalität des Lebens. Daher sagen wir noch einmal: Staat ist nichts Äußeres, kein lästiger Kostgänger der Einzelnen (z. B. als Steuer- und Zolleinnehmer); sondern die Einzelnen sind — sei es als Staatsbürger, sei es als Wirtschafter, sei es mittelbar selbst als Kirchenbürger, sei es als Handelnde in irgendeinem andern Sinne — alle in unmittelbarer oder in vermittelter Weise die Glieder und Kinder des Staates.

Zusatz. Über das Verhältnis von Kirche und Staat.

Wenn oben der Satz ausgesprochen wurde: „Staat geht vor Kirche", so kann das doch niemals eine schlechthinnige und einfache Herrschaft des Staates über die Kirche bedeuten. Die genaue Sachlage ist folgende: Religion hat den Vorrang vor der Kirche; Kirche ist die Veranstaltung des religiösen Lebens und in diesem Sinne eine Sonderanstalt; Religion hat aber auch den Vorrang vor dem Staate! Daraus folgt, daß der Staat zwar als höchste Anstalt über die Sonderanstalt „Kirche" herrscht; daß er aber sein geistiges Prius ebenso in der Religion findet wie die Kirche selbst, u. zw.: in der von der Kirche veranstalteten und geformten Religion, denn eine andere gibt es nicht. — Andererseits kann nicht widersprochen werden, wenn aus dem Vorrange des Metaphysischen die Theokratie gefolgert wird. Jedoch kann sie nach ihrem Scheitern im Mittelalter für die abendländische Menschheit praktisch nicht mehr in Frage kommen.

In diesem Sinne besteht in jeder rechten Gesellschaftsordnung trotz formeller Oberherrschaft des Staates eine geistige Oberherrschaft der Kirche, gleichsam eine heimliche Theokratie.

Zusatz über die Erziehung. Nicht mehr der Ausgliederungsordnung allein gehört die Erziehung an, die vielmehr dadurch bedingt ist, daß Menschen unaufhörlich sterben und neu geboren werden. Dadurch ist eine fortwährende Neueingliederung und Umgliederung des Gesamtganzen nötig, die geistig in der Erziehung, physiologisch und wirtschaftlich in der Bevölkerungsbewegung (wie sie die Statistik schildert) zum Ausdruck kommt. — Durch die Umgliederung wird die Ausgliederung erst zur Geschichte.

III. ABSCHNITT.

DIE ZEITFOLGE ODER DER GENETISCHE VORRANG.

13. Der Unterschied zwischen der Aufeinanderfolge im Werden und dem begrifflichen Vorrange.

Die Verhältnisse des begrifflichen Vorranges dürfen nicht mit den zeitlichen Werdensvorgängen und Werdensaufeinanderfolgen, anders gesagt, mit den genetischen Tatbeständen verwechselt werden. Der Satz „Religion ist vor Wissenschaft", zeigt nur ein begriffliches, ein wesenhaftes, logisches Vorrangverhältnis an, keine greifbare Setzung des Werdens, keine reale Genesis (insbesondere hat auch die Formel „. . . will sich in . . verwandeln", niemals die Bedeutung einer realen, einer genetischen Setzung, sondern nur die einer logischen Darstellung im real Gewordenen des andern Teilganzen).

Ist dieser Unterschied einmal erkannt, dann ist es auch klar, daß es auf genetischem Gebiete keinen „Vorrang" im eigentlichen Sinne des Wortes geben kann. Im Gange des Werdens kann es nur ein zeitliches Früher oder Später, kein begriffliches, wesenhaftes Früher (logisches Prius), und d. h. eben keinen „Vorrang" geben. Denn das zeitliche Früher verdient nicht den Namen des Vorranges, es ist kein Prius im rangmäßigen Sinne, sondern steht nur an einer vorherigen Stelle in der Kette des Werdens[1]).

Jene Grundtatsache nun, welche im genetischen Bereiche herrscht, ist, wie die genauere Betrachtung zeigt, diese: daß Artgleiches nur aus Artgleichem folgt. Ganz im allgemeinen zeigt uns dies die Natur: Im Gravitationsfeld geschehen nur Bewegungen; im elektrodynamischen Felde nur elektrodynamische Vorgänge; aus der Frucht eines Eichbaumes wird nur ein Eichbaum, aus einem Hühnerei keine Taube usf., wie es schon das Sprichwort ausdrückt: „Der Apfel fällt nicht weit vom Stamme." Was sich aber der Gesellschaftsforscher tief einprägen und klarmachen muß, ist die Grundtatsache: daß infolge dieser genetischen Artgleichheit im Bereiche der gesellschaftlichen Teilganzen Handeln nur aus Handeln, Geistiges nur aus Geistigem folgt. Wir sehen in der Gesellschaft und Geschichte überall, wie z. B. organisatorisches Handeln nur aus dem zeit-

[1]) Geschichtsphilosophisch wäre allerdings ein Vorrang möglich, das Obige ist rein genetisch zu verstehen.

lichen Vorher von organisatorischem Handeln, wie Anstalt nur aus Anstalt, Staat nur aus Staat folgt, oder wie wirtschaftliches Handeln immer wieder nur ein wirtschaftliches Prius zum Vorgänger hat, immer wieder nur „wirtschaftliche Voraussetzungen", „wirtschaftliche Gründe" hat, das heißt, aus einem vorherigen wirtschaftlichen Handeln, aus den vorherigen Wirtschaftsmitteln (Kapitalien), aus den vorherigen Preisen, Rohstoffen, Märkten usw. folgt. Nur darum ist ja die Unterscheidung von in sich gleichartigen Teilganzen überhaupt möglich, weil sie genetisch jeweils eine einheitliche Kette bilden! — Auch am einzelnen Menschen betrachtet, zeigt sich, daß Handeln nur aus Handeln genommen werden kann, nämlich aus Aktivität, aus Trieb, Antrieb („Motiv"), Drang, Begehren, Gebieten — Handeln wird immer nur aus irgendeinem Vorher, das selber Handeln ist, genommen — jedoch geleitet (informiert, gerichtet) wird es von einem andern, nämlich vom Wissen. Die „Informierung" des Handelns durch das Wissen ist aber etwas anderes wie die rein genetische Reihe der Elemente des Handelns. — Dieselbe Grundtatsache ergibt sich natürlich für das Geistige: In einer Schlußkette kommt nur Logisches (nur logische Gründe) vor. Andacht, Schönheit, Güte, Liebe können nicht als solche in sie eingehen, sie müssen erst die Form der Prämisse oder des Mittelgliedes annehmen, und dies ist wieder nur möglich, indem sie vorher in der Form des Urteils, des Denkelements, in die logische Ebene eingetreten sind. — So geht es durch alle geistigen Teilganzen hindurch, immer zeigt sich, daß Geistiges bestimmter Art nur Geistiges derselben Art zum genetischen Vorher hat. Wir kleiden diese Einsichten in die beiden folgenden Sätze (wobei „im Gange des Werdens" soviel bedeutet wie „im genetischen Bereiche"):

(15) Im Gange des Werdens gibt es keinen Vorrang, sondern nur zeitliche Aufeinanderfolge (zeitliches Vorher und Nachher des Werdens). — Kein eigentlicher Vorrang-Satz, aber eine Erläuterung von 15 ist:

(16) Im Gange des Werdens folgt stets nur Artgleiches aus Artgleichem; insbesonders gilt daher für die Teilganzen der Gesellschaft: Handeln bestimmter Art folgt genetisch nur aus Handeln gleicher Art; Geistiges bestimmter Art folgt genetisch nur aus Geistigem gleicher Art.

Aus „16" ergibt sich hinsichtlich der geschichtlichen Fragen der Entstehung des Staates, der Familie, der Religion usw. in der Gesellschaft die wichtige Folgerung: Jedes Arteigene der Gesellschaft kommt genetisch von sich selber her, es wird nicht aus einem andern erzeugt! Darum ist z. B. weder der Staat aus der Familie entstanden, noch die Kirche aus diesem oder jenem, sondern Staat folgt aus Staat, Kirche aus Kirche usf., d. h.: jedes ursprüngliche Element der Gesellschaft muß bereits in jedem (auch im primitivsten) gesellschaftlichen Zustande als ein Arteigenes schon von Anbeginn dagewesen sein!

Eine weitere Behandlung der genetischen Vorgänge, die sich vom Standpunkte der Ganzheiten als „Umgliederung" kennzeichnen, findet sich in meiner Kategorienlehre 1924, S. 208ff. (Ganzes folgt nur aus Ganzem) und S. 270ff. (Kategorie der Unberührbarkeit der Glieder und Teilganzen).

IV. ABSCHNITT.

DER STUFENBAU DER GESELLSCHAFT.

14. Die Vorrangverhältnisse und Stufenwerte der Teilganzen im Stufenbau.

Mit den bisherigen Überlegungen sind die Vorrangverhältnisse der Teilganzen noch nicht vollständig erledigt. Der näheren Betrachtung eröffnet sich die Einsicht, daß die Teilganzen in jener reinen, abgezogenen, ungeschichtlichen und gewissermaßen noch nicht konkret gearteten Gestalt, in der wir sie bisher betrachteten, nie wirklich zur Erscheinung kamen. Wenn wir nämlich im Anschluß an die eben betrachtete genetische Seite der Gesellschaft fragen: In welchen Werdensvorgängen erscheinen die bisher behandelten reinen Teilganzen als wirkliche und handgreiflich bestimmte ?, so zeigt sich, daß sie gar vielfach erscheinen. Religion, Wissenschaft, Kunst z. B. finden wir auf der Stufe des Volkstums als völkisch gelebte und verwirklichte Religiosität, als völkische Kunst, völkische Wissenschaft; wir finden sie dann aber auch — wenn schon in abgeblaßter Gestalt — im engeren Kulturkreise der germanisch-romanischen Völker und im weiteren der abendländischen Völker und schließlich der Menschheit überhaupt.

Es folgt daraus, daß wir die bisher betrachteten Teilganzen als reine und gleichsam noch „artlose" Teilganze bestimmen müssen, die wir auch als „absolute" Teilganze bezeichnen können; und sie den im Stufenbau der Menschheitsgesellschaft jeweils erscheinenden, bestimmt „gearteten" Teilganzen gegenüberzustellen haben. Ihre handgreiflich bestimmte Artung erlangen die im Stufenbau erscheinenden Teilganzen jeweils ganz nach der Stufe, auf der sie erscheinen, d. h. nach ihrem Stufenwerte.

Dieser Unterschied zwischen den Teilganzen — als artloser und als nach ihrem Stufenwert gearteter — hat eine allgemeinere Grundlage, er liegt in der Ausgliederungsordnung aller Ganzheiten überhaupt, in unserem Falle der Gesellschaft. Die Ausgliederungsordnung der Ganzheiten und insbesondere der Gesellschaft ist, wie nun ersichtlich wird, eine zweifache: Die Gesellschaft gliedert sich aus erstens in Teilganze schlechthin: z. B. in Religion, Wissenschaft, Staat usw.; ähnlich die höheren Organismen in die Organsysteme (Teilganze) des Blutkreislaufes, Nervensystems, Muskelsystems usw. Wir nennen diese Auseinanderlegung der Ganzheiten in absolute Teilganze ihre Seitengliederung. — Die Ganzheiten gliedern sich aber auch senkrecht nach Gattung und Art aus, indem sich innerhalb jeder Gattung und innerhalb jeder Art die Teilganzen (mit gewissen Abänderungen) wiederholen; wir nennen dies die „Tiefengliederung" der Ganzheiten oder ihren Stufenbau.

Im Unterschiede der Seiten- und Tiefengliederung handelt es sich hier, wie gesagt, um ein allgemeines Ausgliederungsgesetz der Ganzheiten über-

haupt. Gleichwie die Organsysteme Nervensystem, Muskelsystem, auf allen Stufen der Gattung Säugetier (d. h. bei allen Arten) vorkommen, wodurch die absoluten organischen Teilganzen (Nerven-, Muskelsystem usw.) jeweils einen bestimmten Stufenwert erhalten, so müssen auch alle gesellschaftlichen Teilganzen auf allen Stufen der menschheitlichen Gesellschaft — Menschheit, Kulturkreis, Volkstum usw. (mit der ihnen entsprechenden: Staatengemeinschaft; Staat; Unterganzheiten des Staates) — vorkommen, wodurch sie aus absoluten oder noch artlosen zu bestimmt gearteten Teilganzen werden.

Daraus folgt, daß die Vorrangverhältnisse in der Seitengliederung zu unterscheiden sind von den Vorrangverhältnissen in der Tiefengliederung d. h. im Stufenbau: Die Vorrangverhältnisse in der Seitengliederung geben den begrifflichen Vorrang zwischen den noch artlosen Teilganzen an; die Vorrangverhältnisse im Stufenbau geben den begrifflichen Vorrang zwischen Gattung und Art, zwischen dem höheren und dem niederen Ganzen an. Die Sätze, die sich hieraus ergeben, sind einfach und bedürfen keiner weit ausholenden Begründung. Sie lauten:

(17) Die höheren Stufen gehen vor den in ihnen befaßten niederen; die allgemeineren Ganzheiten gehen vor den besonderen: Gattung ist vor Art. — Weiter ergibt sich:

(18) Die gearteten Teilganzen haben untereinander jeweils dieselben Vorrangverhältnisse wie die artlosen Teilganzen; anders ausgedrückt: die im Stufenbau von Gattung und Art erscheinenden Teilganzen haben innerhalb jeder Stufe dieselben Vorrangverhältnisse wie als Teilganze ohne Stufenwert. Der Stufenwert ändert nichts an den Vorrangverhältnissen der Teilganzen.

Endlich ergibt sich noch:

(19) Geistiger Stufenbau geht vor handelndem Stufenbau, mit andern Worten: die Tiefengliederung nach Gattung und Art in den geistigen Teilganzen herunter verfolgt, hat als „geistiger Stufenbau" den Vorrang vor der Tiefengliederung nach Gattung und Art in den handelnden Teilganzen herunter verfolgt. Daraus ergeben sich folgende besondere Anwendungen.

Wenn wir den geistigen Stufenbau der geschichtlichen Menschheitsgesellschaft abteilen in:

Menschheit — Kulturkreis — Völkerkreis — Volkstum — Stammestum — Heimatskreis — Volksglied; dann ergeben sich nach „17" die folgenden besonderen Sätze:

Menschheit ist vor Kulturkreis; Kulturkreis ist vor Völkerkreis; Völkerkreis ist vor Volkstum (wobei unter „Völkerkreis" ein engerer Ring innerhalb des Kulturkreises, wie z. B. das Germanische und Romanische im Abendländischen, verstanden wird; unter „Volksglied" der „Bürger des Volkstums" oder „Volksbürger" zum Unterschiede vom „Staatsbürger").

Hier unterbrechen wir die Reihe der Sätze, indem wir bemerken, daß der „Vorrang" auf allen den genannten Stufen nicht die gleiche reale Bedeutung hat. Die Stufen über dem Volkstum — Menschheit und Kulturkreis — machen sich nur für einen verhältnismäßig kleinen Kern der jeweiligen Teilganzen geltend; ihre Ausgliederungsfülle ist daher gering. „Volk" zeigt sich schon auf den ersten Blick unendlich inniger organisiert als „Menschheit"; das Geistige, das diesen Organisationen vorsteht — das Volkstum — ist darum viel reicher bestimmt, viel mächtiger als jenes der „Menschheit". Dem Volkstum — und zwar in der Geschichte meistens einem jeweils führenden Volkstume eines Kulturkreises — kommt die größte Ausgliederungsfülle, die wesentlichste Aufgabe der Ausbildung der Teilganzheiten zu. — Weiter ergeben sich in Fortsetzung der obigen Reihe folgende wichtige Sätze:

Volkstum ist vor Stammestum; Stammestum ist vor Heimat (beides im geistigen, nicht im geographischen noch staatlich-provinzialen [organisatorischen] Sinne); Heimat ist vor Volksglied, d. h. vor dem Einzelnen, sofern er Glied des Volkstums ist.

Dies alles folgt aus dem früheren Satze: Gattung ist vor Art, die höhere und allgemeinere Ganzheit vor der niedrigeren und besonderen. In Bezug auf das Verhältnis der geistigen Tiefengliederung zur handelnden ergeben sich sodann nach „19" folgende Sätze: Menschheit, Kulturkreis und Völkerkreis gehen als geistige Stufen vor den zugehörigen organisatorischen Stufen; diese sind: Übervölkische Vereinbarungen und Sitten aller Art, soferne sie irgendwelche Gemeinsamkeiten der Kulturkreise begründen; Völkerbünde, Staatsverträge und ähnliche übervölkische Regelungen. — Ebenso gilt: Volkstum geht vor Staat; denn Volkstum ist das geistige Vorgeordnete des Staates, Staat das geistig Nachgeordnete des Volkstums. Zu bemerken ist, daß hier der Staat nicht als absolutes Teilganzes (als Höchststand schlechthin) zu verstehen ist, sondern in einem bestimmten Stufenwert, also nicht als „Überstaat" (als Gesamtorganisation der „Menschheit" noch des „Kulturkreises" usf.), sondern als Gesamtorganisation eines konkreten Volkes (oder Volksgebietes), d. h. als der geschichtlich wirkliche Staat. — Ferner gilt ebenso: Staat geht vor den Unterganzheiten des Staates, Gau und Gemeinde. — Zuletzt folgt noch: Volksglied geht vor Staatsglied, d. i. Volksbürger vor Staatsbürger.

Als auf ein besonders wichtiges Ergebnis, das sämtlichen Völkern der Erde im Blute liegt, nur, wie es scheint, uns armen Deutschen erst durch Gelehrtenwitz kundgetan werden soll, sei unter den obigen Sätzen auf den Satz hingewiesen: „Volkstum geht vor Staat", ein Satz, der nichts anderes ist, denn der Ausdruck des allgemeineren Satzes: das geistige Teilganze geht vor dem zugehörigen handelnden Teilganzen (s. o. S. 94) und darum unbestreitbar bleibt. Denn was Volkstum sei? kann aus dem ganzen Gesamtzusammenhange nicht mehr unklar sein. Volkstum ist der bestimmte Stufenwert dessen, was wir im Bereiche der reinen Teilganzen als deren Einheit, das Geistursprüngliche und die Sittlichkeit, d. h. als den „gefestigten Geist" oder „die Kultur" kennenlernten. Es ist die Einheit aller geistigen Teilganzen, sofern sie auf der unter dem „Kulturkreis" und

unter dem „Völkerkreis" stehenden Stufe des „Volkes" erscheint. Es ist nun notwendig zu wissen, daß diese Stufe die lebendigste und realste im ganzen Stufenbau ist! Die Stufe der „Menschheit" (als Überganzes der Kulturkreise) ist ja immerhin kein ganz leerer Wahn, denn ein letztes Menschliches ist ja auch zwischen Negern, Indern, Griechen und Germanen; aber sie hat nicht entfernt jene umfassende und konkrete Ausgliederungsfülle, welche ihr seichte Aufklärer, ungeschichtliche Pazifisten und törichte politische Damen heute gar leichthin zusprechen. Die Menschheit sowohl wie der Kulturkreis selbst schließen nur einen allerletzten, allereinfachsten Kern der reinen Teilganzen in sich. Was ist z. B. Menschheitsreligion, menschliche Kunst?, was ist aber auch die Kunst der großen Kulturkreise, z. B. Asiens, Afrikas oder selbst des „Abendlandes", in welchem Dostojewski und Tolstoi, Goethe und Romantik, Voltaire und Racine je eine eigene geistige Welt bezeichnen, die miteinander wenig zu schaffen haben? — Dagegen zeigt Geschichte und Gegenwart deutlich, daß im Volkstum die lebendigste Stufe aller geistigen und handelnden Teilganzen vorhanden ist. Wenn wir die Stufen im Stockwerkbau von Gattung und Art als „Mutterschoß" der reinen, noch artlosen Teilganzheiten bezeichnen dürfen, so gilt der wichtige Satz: daß wir in der Stufe „Volk" (jene Stufe, auf welcher die Einheit der geistigen Teilganzen als „Volkstum" erscheint) den Mutterschoß für alle Teilganzen der Gesellschaft, sofern sie in konkreter Fülle erscheinen, verehren müssen. Erst der völkische Stufenwert macht die reinen Teilganzen zu konkreten, voll gearteten Teilganzen. Alle höheren Stufenwerte sind abgeblaßt und auf einen kleinsten Kern zusammengepreßt; alle niederen Stufenwerte bringen zwar weitere Besonderung (Konkretisierung), aber vornehmlich als Verengung und Beschränkung.

Was weiter die obigen Sätze anbelangt, so ist es klar, daß sie formell für jedes Teilganze gelten, z. B.: übervölkische Kirche geht vor völkischer Kirche; übervölkische Standesverbindung (alte Hansa, übervölkischer Kartell- und Gewerkschaftsverband) geht vor völkischem Stand usw. — wobei der Geltungsbereich dieser Sätze allerdings immer nur nach Maßgabe der jeweiligen Ausgliederungsfülle vorhanden, d. h. auf dasjenige beschränkt ist, was in der Überganzheit jeweils wirklich ausgliedernd die Unterganzheit wesensgemäß bedingt. Das ist im Bereiche von Religion und Kirche sehr viel, im Bereiche der Stände sehr wenig. Im übrigen gilt hier, was unten noch bemerkt wird: daß nämlich die Feststellung der jeweiligen Ausgliederungsfülle eine Frage der zergliedernden Beobachtung, der Erfahrung ist.

Über das Verhältnis Weltwirtschaft — Volkswirtschaft vgl. meine Untersuchung über die Ausgliederungsordnung der Wirtschaft in „Tote und lebendige Wissenschaft, 2. Aufl., 1925, S. 135ff.

Aus dem Begriffe der wechselnden Ausgliederungsfülle der verschiedenen Stufen folgt nicht etwa der Begriff einer schwachen und lockeren Ganzheit. Denn soweit die Ausgliederungsfülle reicht, ist die jeweilige Ausgliederungsmacht über das Ausgegliederte eine unbedingte. Hieraus und aus den früheren Bemerkungen (s. o. S. 107) ergibt sich der allgemeine, für die Beurteilung der Vorrangverhältnisse der Stufen in der Tiefengliederung sehr wichtige Satz:

(20) Die Ausgliederungsmacht der höheren über die niederen Ganzheiten ist gleich; aber die Ausgliederungsfülle ist auf allen Stufen ungleich; ein Satz, der auch in die Form gekleidet werden darf: Gattung ist vor Art, aber nicht in allen Abstufungen auf gleiche Weise. Dieser

Satz wird im System der Pflanzen- und Tierkunde bestätigt, wo die Zahl der Unterarten, Arten, Familien, Klassen usf., jeweils ganz verschieden groß, also die Fülle der Ausgliederung unabhängig von der Stufe ist; er wird ferner deutlich in der Logik, wo sich zeigt: daß das Allgemeinere (Höhere) zwar immer vor dem Besonderen (Niederen) ist, aber das jeweils Allgemeinere und Höhere nicht mit gleicher Wesentlichkeit, nicht in gleich wesentlichen Merkmalen, das Niedere überhöht, so daß einmal dem höheren Begriffe viele wesentliche, ein andermal wenige und unwesentlichere Merkmale zukommen.

Erst dieser Satz, daß der Vorrang oder die Ausgliederungsfülle der Überganzheit nicht überall gleichwertig ist, lehrt die Vorrangsverhältnisse im Stufenbau von Gattung und Art ganz verstehen und würdigen. Da ferner, wie oben erwähnt, die Erkenntnis des jeweiligen Umfanges der Ausgliederungsfülle nur durch Beobachtung und Erfahrung möglich ist, so wird mit dem Begriffe der „Ausgliederungsfülle" das erfahrungsmäßig zergliedernde Verfahren (die empirisch-analytische Methode) in alle ganzheitliche Wissenschaft eingeführt! Insbesondere sind mit ihm auch in die Gesellschaftslehre und die besonderen gesellschaftlichen Wissenschaften alle jene erfahrungsmäßigen und geschichtlichen Bestandteile eingeführt, die ihnen unentbehrlich sind, wenn sie über die rein spekulative Grundlage hinauskommen und Wissenschaften von der wahren lebendigen Wirklichkeit geschichtlichen Geschehens werden wollen. — Dennoch liegt in solcher planmäßiger Aufnahme der erfahrungsmäßigen Zergliederung kein Rückfall in das sog. „induktive Verfahren", das für die Geisteswissenschaften überall eine Barbarei ist. Denn die Erforschung der Vorrangverhältnisse bleibt stets ein Eindringen in die innere Natur der geistigen Elemente des Gegenstandes!

Zur Kennzeichnung der Stufen in der absteigenden Gliederung von Gattung und Art ist es nötig, daß man sich über ihre Eigenschaft, die Erscheinungsstätte, gleichsam der Mutterschoß für die abgezogenen, artlosen Teilganzen zu sein, vollständig klar werde. Hier ergibt sich für den Begriff der Stufe der Satz: daß nur dasjenige als vollwertige Stufe in der Tiefengliederung der gesellschaftlichen Ganzheit angesehen werden darf, was grundsätzlich alle Teilganzen in sich vereint. Solche Fragen können aber, das liegt am Tage, nicht rein theoretisch und gedankenmäßig entschieden werden, sondern es muß eine gewissenhafte, zergliedernde Untersuchung, die sich auf den geschichtlichen und völkerkundlichen Erfahrungsstoff stützt, durchgeführt werden.

V. ABSCHNITT.

RÜCKBLICK AUF DEN VORRANG.

15. Das Wesen und die verschiedenen Arten des Vorranges.

Erst jetzt, nachdem wir unseren ganzen Weg zurückgelegt haben, vermögen wir das Wesen und die verschiedenen Arten des Vorranges

ganz zu überblicken. Der begriffliche Vorrang (die logische Priorität) ist keineswegs eine einheitliche Erscheinung. Wir haben vielmehr nach allem Betrachteten zu unterscheiden: den Vorrang zwischen geistigen Teilganzen; den Vorrang zwischen den geistigen und handelnden Teilganzen; und schließlich den Vorrang zwischen dem Höheren und Niederen im Stufenbau. Diese Vorränge sind verwandt, aber nicht einerlei. Wenn dagegen im aristotelischen, scholastischen und neuscholastischen Schrifttum bisher ununterschieden das *πρότερον τῇ φύσει* (das von Natur Frühere, das begrifflich Vorgehende) dem *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* (dem für uns Früheren, d. h. dem zeitlich Früheren) einfach gegenübergestellt wird, so hat unsere Untersuchung ergeben, daß diese Unterscheidung, obzwar sie durchaus grundlegend ist und das herrlichste Geschenk für die reine Geisteswissenschaften, doch nicht genügt, um alle Verschiedenheiten, die im „Vorrange" liegen, aufzunehmen.

A. Der Vorrang zwischen Teilganzen.

a) Der Vorrang zwischen geistigen Teilganzen.

Den Vorrang zwischen geistigen Teilganzen ist als begründender oder fundierender zu bestimmen. Die Sätze „Glaube ist vor Wissen", „Wissen ist vor Kunst" lehren deutlich, daß das Vorgehende die Grundlage ist, auf der sich das Spätere aufbaut; das Spätere dagegen zwar ein durchaus Arteigenes ist und bleibt, aber sich nur auf der Grundlage des Früheren auszugliedern vermag. Wir sehen umgekehrt nirgends, daß das begrifflich Frühere sein begrifflich Nachgeordnetes auch genetisch (realiter) erzeugte. „Wissen kommt von Wissen" her, „Kunst von Kunst" (usw.) — das lernten wir oben (s. S. 105) als genetisches Grundgesetz kennen. Es muß sich daher jedes Teilganze selber ausgliedern, es kann sein ausgliederndes Werden (die reale Genesis) nicht von dem begrifflich Früheren erlangen, es kann nur von sich selber kommen. — Stets hat ein geistiges Teilganzes einem andern gegenüber nur dadurch den Vorrang, daß es die begriffliche, die wesensmäßige (nicht genetische) Voraussetzung für das Spätere abgibt; es „begründet" in diesem Sinne begrifflich (d. i. wesensgemäß) das Nachgeordnete, wie umgekehrt das Nachgeordnete sein Vorgeordnetes „erfüllt" und „bewährt". Wir können darum sagen, daß dem begründenden Vorgeordneten ein erfüllendes und bewährendes oder rechtfertigendes Nachgeordnetes entspreche. Hierin liegt aber nicht beschlossen, daß ein Vorgeordnetes sein begrifflich Nachgeordnetes realiter (genetisch) „erzeuge" und „setze".

Die Begriffsbestimmung des Vorranges in der Scholastik wurde, genau betrachtet, auf den begründenden Vorrang beschränkt. *Quod est per se, semper est prius eo, quod est per aliud*[1]). Es ist richtig, daß das Spätere (begrifflich) durch das Frühere ist, aber wenn man darum das Frühere als schlechthin für sich seiend (*per se*) bestimmen würde,

[1]) Vgl. Schütz, Thomaslexikon, 2. Aufl., 1895, S. 582.

übersähe man, daß das Frühere in dem Sinne nicht für sich „sein" kann, daß es sich ohne das logisch Spätere nicht zu „erfüllen" und (was das „Spätere" als Handeln anlangt) nicht zu „entfalten" vermag.

b) Der Vorrang zwischen geistigen Teilganzen und handelnden Teilganzen.

Das allgemeinste Wesen der Teilganzen des Handelns erkannten wir darin, daß sich Geist im Handeln entfalten, auswirken muß. Darum ist das Verhältnis des geistigen zum handelnden Teilganzen von Anbeginn ein anderes: Hier will es in einem handgreiflichen Sinne sich „entfalten", „darstellen", „verwandeln", verwirklichen. Wir nennen diesen Vorrang den entfaltenden, auswirkenden oder aktuierenden Vorrang. Der auswirkende Vorrang macht uns auch verständlich, daß es im Ausgewirkten (nämlich im Handeln für sich genommen) einen arteigenen Vorrang nicht mehr geben kann, da das Ausgewirkte dem Auswirkenden folgt (dies wurde oben ausgeführt und insbesondere an den Erörterungen über die Vorrangsverhältnisse bei der Veranstaltung und Erziehung, s. o. S. 98 und S. 100, klargemacht).

Überall, wo Vorrangsverhältnisse zwischen Handlungen zu erörtern sind, besteht die Gefahr, daß der Vorrang des Geistigen zu seiner Auswirkung vermengt wird mit den Vorrangsverhältnissen der Handlungen untereinander, die nur mittelbar sind und jeweils auf ihre verschiedenen geistigen Vorgeordnetheiten zurückgehen! Aus dieser Sachlage her hat man zu verstehen, warum sich in den analytischen Einzelheiten der Vorrangsverhältnisse in den Teilganzen des Handelns — z. B. Staat und Kirche, Staat und Wirtschaft — oft sehr schwierige und verwickelte Verhältnisse ergeben, und warum so ungeheuerliche Irrtümer wie der historische Materialismus möglich waren.

Gleichwie wir dem begründenden Vorgeordneten ein erfüllendes Nachgeordnetes entsprechen sahen, so sehen wir auch im Verhältnis des Geistigen zum handelnden Teilganzen dem sich auswirkenden Vorgeordneten ein (dieses Vorgeordnete) jeweils vollendendes oder entfaltendes Nachgeordnetes entsprechen.

B. Der Vorrang im Stufenbau.

Der Vorrang der höheren Ganzheit vor der niederen oder der Vorrang im Stufenbau ist dadurch bezeichnet, daß das höhere Ganze das niedere ausgliedert und — nach Maßgabe des Umfanges dieses Ausgliederns, der Ausgliederungsfülle — in sich befaßt. Die Gattung befaßt die Art in sich, der höhere Begriff den niederen, das allgemeine, reine Teilganze die Besonderungen (z. B. das Geistursprüngliche seine Ableitungen), das geartete Teilganze seine Unterganzen (z. B. das Volkstum seine Stammestümer), die höhere Organisation befaßt die ausgegliederten niederen, z. B. Staat die Unterganzheiten des Staates, Volkswirtschaft die Betriebe usf. Wir bezeichnen diesen Vorrang als befassenden oder inkludierenden Vorrang; auch die Bezeichnung „artbildender" und „individuierender" (Einzelnes bildender) Vorrang ist angemessen. Die Artbildung und Gliedbildung kann nur in Gezweiung erfolgen.

Wir sahen, daß die Ausgliederungsmacht des höheren Ganzen über sein jeweilig niederes zwar gleich groß, aber in der Fülle des von ihr Umfaßten sehr verschieden ist. Das gilt natürlich auch für den Vorrang des Höheren gegenüber dem Niederen. Es gilt hier der Satz: Nur in dem Maße als das höhere Ganze ein niederes in sich befaßt, besitzt es auch den befassenden Vorrang diesem gegenüber.

Vom Begriffe der Ausgliederungsmacht kommen wir endlich zu dem des realen Setzens und zu dem des Hilfsganzen. Der Begriff der „Ausgliederungsmacht" der oberen Ganzheit über der unteren und des begrifflichen „Setzens" einer niederen Ganzheit durch die obere besteht vollkommen zu Recht; er darf aber, wie oben (S. 104 und 111) dargelegt, nicht als reales Erzeugen, als reales Setzen genommen werden. Vom begrifflichen Setzen zum handgreiflichen Werden ist noch ein weiterer Schritt nötig! Wenn z. B. die organisatorische Ganzheit „Maschinenfabrik" eine neue Unterganzheit (Abteilung) „Gießerei" sich angliedern will, so „setzt" der Organisator diese Unterganzheit, d. h. er macht die Entwürfe, er gliedert alles, wie es sein soll — nämlich im Entwurfe — der Fabrik ein. Damit es aber zum Werden (realen Setzen) dieser Abteilung komme, sind noch andere Dinge als dieses ideelle Setzen nötig: die Maschinen, die Rohstoffe, die Arbeiter usw. — Hilfsganze, die jener Organisator nicht selbst setzt (nicht selbst hervorbringt), sondern als Reale schon anderswoher nimmt, heranzieht. Das ideelle Setzen (Ausgliedern) der niederen Ganzheit durch die höhere ist nur möglich, wenn andere Ganzheiten, welche die Rolle von Hilfsganzheiten haben, dabei mitwirken. Das Vorhandensein und „Benützen" von Hilfsganzheiten hat aber mit dem grundsätzlichen Vorrangsverhältnis der höheren Ganzheit zur niederen (der begrifflichen Ausgliederungsmacht oder Befassung) nichts zu tun. Daher der reale Werdegang und der begriffliche Vorgang stets auseinandergehalten werden müssen. — Diese Überlegung war nötig, um zu beweisen, daß der befassende oder artbildende Vorrang noch immer ein rein begrifflicher ist und mit dem zeitlichen Werden von Gattung und Art nicht zusammenfällt.

Was das Verhältnis des begründenden Vorranges zum befassenden anbelangt, so wurde oben (s. S. 106f.) schon das Nötige gesagt. Wir erkannten dort, wie das reine, noch artlose Teilganze im Stufenbau von Gattung und Art jeweils seine bestimmt geartete Verwirklichung, seinen Stufenwert, finden muß. Die Frage, die hier noch zu stellen wäre, ist: ob zwischen dem begründenden und dem befassenden Vorrang selber ein Vorrangverhältnis bestehe? Kann man sagen: Begründung ist vor Befassung? oder, was dasselbe heißt: Die Ausgliederung in Teilganze ist vor der Ausgliederung nach Gattung und Art? — Wir haben an anderer Stelle (s. Kategorienlehre § 13) die Voraussetzungen für die Beantwortung dieser Frage dadurch gegeben, daß wir die Ausgliederung in Teilganze als „auslegende Ebenbildlichkeit oder Seitengliederung" bestimmten, ferner die weitere Gliederung der Ganzheit nach Gattung und Art als „stufenbauende Ebenbildlichkeit oder Tiefengliederung" und schließlich die „lebendig machende Ebenbildlichkeit oder Ausgliederungsmacht verleihende Ebenbildlichkeit" (durch welche alles Ausgegliederte wieder selber ausgliedernde Ganzheit wird), unterschieden. Von hier aus ergibt sich folgender Schluß: Wenn es nur verschiedene Unterkategorien der Ebenbildlichkeit sind, durch welche die Erscheinung der Gliederung in

Teilganze sowohl wie der Gliederung nach Gattung und Art begründet ist, dann kann keine von diesen beiden Erscheinungen beanspruchen, begrifflich das Erste zu sein. Seitengliederung und Tiefengliederung, als die Darlegungsweisen der Ebenbildlichkeit gefaßt, können einander gegenüber keinen Vorrang beanspruchen. Denn gälte etwa der Satz „Teilganzes ist vor Stufenbau", „Seitengliederung ist vor Tiefengliederung": dann müßte der Stufenbau als eine Unterkategorie nicht der Ebenbildlichkeit, sondern des Teilganzen erscheinen! Es ist aber einleuchtend, daß die stufenbauende Ebenbildlichkeit nicht nur an die auslegende (seitengliedernde) anknüpft und von ihr sich ihr Wesen begründen läßt, sondern daß sie eine ganz arteigene Weise der Ebenbildlichkeit in sich schließt. Auslegende (seitengliedernde) Mannigfaltigkeit entsteht bei der Ausgliederung des Ganzen deswegen, weil sonst die Ganzheit Doppelgänger, keine Welt, schüfe; es müssen notwendig mehrere Teilganze da sein, um ein Ganzes zu bilden; Tiefengliederung entsteht aber wieder nur deswegen, weil sonst die Ebenbildlichkeit bereits mit einer einmaligen Vermannigfaltigung — nämlich wie sie in der Auseinanderlegung in Teilganze schon gegeben ist — beendet und erschöpft wäre. Indem ein innerer Stufenbau der Teilganzen und ein artbildender Stufenbau (der die Teilganzen in konkreten Stufenwerten immer wieder abwandelt) entsteht, also neben die Seitengliederung eine Tiefengliederung tritt, wird nur dieselbe Weise der Vermannigfaltigung, aber auf arteigenem Wege ausgewirkt. Darum kann ein Vorrang zwischen beiden Unterformen der Vermannigfaltigung nicht stattfinden. Keine leitet sich von der andern ab.

C. Die Werdensfolge in der Zeit oder der genetische Vorrang.

Es wurde oben (S. 104 f.) auseinandergesetzt, daß die Vorränge im realen Werden nur solche der Aufeinanderfolge sind, daß in ihnen lediglich und allein ein zeitliches, kein begriffliches Früher und Später besteht. Darum stellten wir fest, daß der Name eines „genetischen Vorranges" nur im uneigentlichen Sinne gültig sei. Das zeitliche „Früher" und das logische oder wesenhafte „Früher" sind zwei ganz verschiedene Begriffe.

Ihre Nichtzusammengehörigkeit zeigt sich praktisch auch daran, daß das zeitlich Frühere stets wechselnder Art ist, also keinen wesenhaften, im Begriff der Sache liegenden „Primat" oder „Vor"-Rang in sich schließt. Zum Beispiel kann man Feuer durch Reiben von Hölzern, durch Schlagen von Feuersteinen, durch elektrische Funken, durch Zündhölzchen und noch andere Vorgänge erzeugen. Das zeitliche „Früher" des Feuers ist also wechselnd und nicht begrifflich festgelegt.

Warum die zeitliche Werdensfolge den wesensmäßigen Vorrangfolgen nicht zu entsprechen vermag, können wir einsichtig verstehen, wenn wir uns der früheren Ergebnisse über das Eintreten der „Hilfsganzheiten" erinnern (s. oben S. 113). Die Gattung, so sagten wir, „gliedert sich aus", aber dies geschieht nur begrifflich, sie bringt sie damit noch nicht in wirklicher Werdensfolge hervor! Dazu ist noch nötig, daß „Stoff", „Materie" für die

ausgliedernde Ganzheit zur Verfügung stehe. Der Baumeister gliedert das Haus aus — im Entwurf, aber zum wirklichen Bauen braucht es noch anderer Ganzheiten, z. B. der Arbeit des Maurers, Zimmermanns und deren „Materialien". — „Keine Ganzheit schafft allein!" Das Zusammentreffen vieler Ganzheiten, das in der jeweiligen Werdensfolge liegt, schließt es aus, daß die wesensmäßigen Vorrangfolgen mit den zeitlichen immer übereinstimmen; es ergeben sich Vorgänge, die wir als „mechanisch-ursächliche", in ihrer besonderen Gestalt als „zufällige", zu bezeichnen pflegen (ein Begriff, der allerdings selber nur bedingt gültig ist).

Das oben erläuterte Gesetz der Werdensfolge, daß Artgleiches nur aus Artgleichem folgt, daß also die genetische Reihe immer in sich selbst geschlossen bleibt, gilt nur genetisch, denn begrifflich muß im Gegenteil das Teilganze von einem artverschiedenen Vorgeordnetem „begründet" oder „befaßt" oder „ausgewirkt" werden! Jenes Gesetz ist daher kein solches des Vorranges, sondern ein solches des Werdens, der „Umgliederung", in der, was hier nicht weiter zu behandeln, wieder eine arteigene Gliederung, die Zeitstufe vorhanden ist (s. in der „Kategorienlehre", Kategorie der „Abstammung", S. 204).

Zum Abschluß.

Fragt man zum Schlusse, welchen Gewinn die Gesellschaftslehre aus solchen Untersuchungen empfängt, so bekennen wir offen, daß die Erkenntnis der Vorrangverhältnisse für die heute noch herrschende, aber schnell absterbende naturalistische Gesellschaftslehre aller Lager, sei es nun, daß „Sozialpsychologie", „Massenpsychologie", „Beziehungslehre", „Formenlehre", „ethnologische Fundierung", „Kindespsychologie", „Entwicklungslehre" oder was immer sonst für ein Stichwort sie leite, allerdings ganz und gar wertlos ist; daß aber jene Gesellschaftslehre, die auf dem ganzheitlichen Verfahren beruht und darum auch den erhebenden Begriff der Gezweiung als den tragenden ihr eigen nennt, in dem Begriff des Vorranges ein Forschungsmittel besitzt, das nichts Geringeres als die Erkenntnis der Vollkommenheit, des „Wertes", ermöglicht. Vorrangfeststellung ist Vollkommenheitsfeststellung. Damit ist der gespenstische Traum einer „wertfreien Wissenschaft" für immer gebannt. Der Vorrang ist ein Begriff, der die Wissenschaft zum Eindringen in das tiefste Innere des Baues der Gesellschaft, zum Emporsteigen auf der goldenen Leiter ihrer Wandlungen befähigt. Die Schöpfungsgedanken der Gesellschaft liegen offen vor unseren Augen da, es ist an uns, sie nachzudenken und ihnen nachzuleben.

DRITTES HAUPTSTÜCK.

Sittenlehre.

Vorranglehre ist bereits Vollkommenheitslehre. Aus dieser Tatsache bestimmt sich die Systematik der Gesellschaftsphilosophie, insbesondere die grundlegende Stellung der Sittenlehre in ihr. Denn während die zergliedernde Gesellschaftslehre von der Untersuchung der Ausgliederungsordnung der Gesellschaft und ihrer Vorrangverhältnisse zur erfahrungs-

mäßigen und geschichtlichen Bestimmtheit des Gegenstandes übergeht; hat die Gesellschaftsphilosophie die Aufgabe, die Rangbestimmungen weiterzuverfolgen und die Ausgliederung des gesellschaftlichen Geistes in ihrer Vollkommenheit zu untersuchen. Das hat aber für den begrifflichen Aufbau der Gesellschaftsphilosophie entscheidende Bedeutung. Es bedeutet, daß in ihrer Systematik die Sittenlehre vorangeht. Darum sehen wir denn auch in der Geschichte der idealistischen Systeme von Platon bis Hegel überall die Sittenlehre das Ganze der Gesellschaftsphilosophie bestimmen.

Bei den empiristischen Lehrgebäuden allerdings kommt sie hinterdrein. Das ist nur folgerichtig. Denn die Empiristen wollen nur eine Nützlichkeitsethik, und noch dazu eine subjektivistische, begründen. Das Sittliche geht hier nicht auf eine Vollkommenheitsordnung, die allem voranleuchtet, sondern ist eine nebensächliche Abänderung oder Mehrung: das Nützliche auf allen Gebieten des Geistes und der Sinnlichkeit. Daher kommt bei ihnen der Einzelne mit seinen wechselnden Geistesinhalten zuerst und an sie erst schließen sich die verschiedenen Wege der „Nützlichkeit" für ihn, die entweder unmittelbar eigennützige oder mittelbar eigennützige (und dann gesellschaftliche) sind. Denn auch die Gesellschaft ist dem Empirismus nur der Umweg des Einzelnen zu seinem eigenen Nutzen. Dadurch entsteht das falsche Bild, als ob eine philosophische Behandlung der Gesellschaft möglich wäre, ohne daß die Sittenlehre ihr vorstünde. Das Verlangen nach „Wertfreiheit" in der heutigen Volkswirtschaftslehre[1]) und verwandte Bewegungen in der Rechtslehre und Geschichtswissenschaft (Geschichte als Naturwissenschaft usw.[2])) entsprechen der empiristischen Meinung, eine Gesellschaftsphilosophie aufbauen zu können, in der die Sittenlehre nicht bestimmend wäre.

Wenn das erste Lehrstück jeder idealistischen Gesellschaftsphilosophie die Sittenlehre ist, dann ergibt sich die Forderung, daß auch die gesellschaftlichen Einzelwissenschaften die Maßstäbe der Sittenlehre, der „Wertung", an ihre Tatsachenwelt der Erfahrung anzulegen haben. Bei Platon, Aristoteles, Thomas, Hegel, den Romantikern, überall steht die Lehre von der richtigen Gestaltung des geistigen Gehaltes der Gemeinschaft und des Einzelnen, steht die Vollkommenheits- oder Sittenlehre am Anfange des Begriffsgebäudes, und sie steht auch der Tatsachenforschung der Einzelwissenschaften vor.

Die Sittenlehre als Vollkommenheitslehre gefaßt, kann niemals bloß formell sein. Schon die Rangbestimmung der Kulturinhalte einer Gesellschaft bleibt nicht mehr im Formellen stecken. Der objektive Geist bietet niemals ein bloßes Strukturbild; er ist mit Inhalt erfüllt. Eine bloße Gefügelehre der Kultur wäre nur eine Verfahrenlehre (Methodologie). Wir brauchen eine Inhaltslehre, d. h. eine Lehre vom reinen Sachgehalte der Kultur und das ist die Sittenlehre. Sobald wir den objektiven Geist in seinem reinen Sachgehalt denken, wird seine Betrachtung von selbst zur inhaltsbestimmenden Sittenlehre.

[1]) Vgl. unten S. 121.

[2]) Vgl. meinen Aufsatz „Einheit von Theorie und Geschichte" in der Below-Gedächtnisschrift, Berlin 1928, S. 303 ff.

I. LEHRBEGRIFF DER VOLLKOMMENHEIT.

Sein und Sollen.

In welchem Sinne gibt es ein Vollkommenes und ein Unvollkommenes im geistigen Gehalte einer geschichtlichen Gesellschaft und Kultur? Das ist die erste Frage, die sich uns aufdrängt.

Die reine Ausgliederung alles geistigen Seins ist in sich vollkommen. Ein uralter Satz, der schon die Platonische Ideenlehre beherrscht, sagt: Das Sein ist das Gute[1]), das heißt das reine Sein ist in sich selbst vollkommen. Darum nennt Platon die höchste Idee die Idee des Guten. Er sagt allerdings auch[2]), daß sie „jenseits des Seins" sei. Sie ist ein Übersein, aber sie verleiht den Ideen das Sein. Im reinen Sein gibt es keine Fehlausgliederung, es ist das Vollkommene.

Nicht so das geschöpfliche, erfahrungsmäßige, beschränkte Sein. Hier gibt es Fehlausgliederung. Diese muß es schon darum geben, weil das geschöpfliche Sein durch das Schaffen des Geschöpfes — durch Schaffen aus Geschaffenwerden — gewonnen wird, also durch Gebrauch des Eigenlebens der eigenen, beschränkten und unvollkommenen Schöpferkraft des Geschöpfes. (Gliedhaftes Eigenleben, gliedhafte *vita propria*.)

Daher gibt es im Verlaufe der Geschichte und im Aufbau der Kulturen nirgends lautere Vollkommenheit, aber überall sehr viel Unvollkommenheit. In der geschichtlichen Gesellschaft besteht nichts vollkommen Ausgegliedertes; wie ja auch der physiologische Organismus nie absolut gesund ist, sondern seine Krankheiten, seine Fehlausgliederungen hat.

Das Unvollkommene ist, wenn es auf Fehlausgliederung als einem Mangel beruht, nichts Eigenes, nichts Substantielles, sondern ein Mangel. Das Böse ist nicht und dennoch wirkt es in der Welt, wie die Geschichte, wie die tägliche Erfahrung jeden Menschen bitter genug lehrt.

Um diese Grundtatsache der Welt zu verstehen, muß ihr aber eine andere entgegen gehalten werden: Das Gesetz der Selbstreinigung des Seins vom Unvollkommenen.

Was fehlausgegliedert, was krank ist, ist im Begriffe zu sterben. Die Eiterbeule ist ein Sterben des Organismus in dem erkrankten Bereiche. Es ist dann wohl noch chemisch-physikalisches Sein da, aber bald kein lebendig-organisches Sein mehr. Auch das logisch unrichtige Denken (z. B. bei einem Wahnsinnigen, der sich für den Kaiser von China hält) ist kein Denken und sogar kein echtes geistiges Sein mehr, sondern nur noch „Flucht von Vorstellungen", also kein geistiges Sein, das in sich bestehen und dauern könnte. Ebenso ist die Fehlausgliederung im

[1]) Staat, VII, 518c (Ausg. Andreae S. 547) u. ö.

[2]) S. ebenda 509b, (Ausgabe Andreae S. 527.)

Staatsleben — z. B. die Tyrannis oder die Unterdrückungen und Gewalttaten der Demagogen in der Demokratie — stets eine Vernichtung von Sein im Staatsleben, genau so wie ein Fehldenken eine Vernichtung von Sein im Denken, und eine Krankheit Vernichtung von Sein im organischen Leben ist. Ähnlich ist eine Fehlbesteuerung in der Wirtschaft (die z. B. zur Stillegung von Betrieben führt) eine Vernichtung von Sein in der Wirtschaft. Keine Fehlbildung ist denkbar, die in sich dauernd bestünde. Bei kleinen Fehlausgliederungen stirbt nur wenig, mindert sich das Sein nur wenig; bei großen Fehlausgliederungen, die das Ganze ergreifen, stirbt das Ganze. Sofern ein kranker Organismus bestehen bleibt, geschieht es kraft der Gesundheit; sofern ein kranker Staat, eine kranke Kirche, ein kranker Wirtschaftskörper, ein kranker Geist eines einzelnen Menschen bestehen bleibt, geschieht es kraft der Wohlausgliederung und Gesundheit an diesen Ganzheiten. Der gemeinste Verbrecher hat Züge des Guten an sich, der kränkste Körper noch gesundes Leben — nur dadurch bestehen beide noch. Das noch bestehende Gute im Kranken, das noch bestehende Vollkommene im Unvollkommenen ist es, das überall das Sein aufrechterhält.

Fehlausgliederung heißt Nichtsein. Das Entscheidende daran aber ist: Daß das in Fehlausgliederung Begriffene nicht mit Blitzesschnelle in das Nichts versinkt, sondern kraft des verbliebenen Gesunden in ihm Zeit braucht, um in das Nichtsein überzugehen. Das Fehlausgegliederte ist nur im Sterben begriffen, es ist nicht schon im selben Augenblicke, in welchem es die Fehlausgliederung vollzieht, vernichtet. Wenn ein Mensch am Rande eines Abgrundes einen Fehltritt tut, so wird er nur dann sofort in die Tiefe stürzen, wenn er mit seiner gesamten Schwere fehltrat. Tut er ihn aber nur zum Teile, so kann er sich anklammern, noch hin- und herschwanken: er wird Zeit brauchen, um den verhängnisvollen Sturz zu tun. Da nun, wie gesagt, der Mensch niemals ganz böse, das Denken niemals ganz unrichtig, die Staatsanordnungen niemals ganz und gar verfehlt sind, der kranke Organismus niemals an allen Organen ganz und gar krank ist, darum nimmt der Todesgang und die Seinsvernichtung, die in der Fehlausgliederung gegeben ist, einen Zeitverlauf.

So ist es begreiflich, daß das Böse nicht ist, und doch wirkt als Macht im Leben und in der Geschichte! Aber dadurch daß das Fehlausgegliederte dennoch in Nichts zerrinnt, reinigt sich die Welt immer wieder von selbst. Das Böse in der Welt kann dem lieben Gott nicht über den Kopf wachsen.

Es überschreitet den Rahmen der Gesellschaftsphilosophie, von der Rolle des Bösen in der Welt zu sprechen. Durch seine widersprechende Macht reizt es die guten Kräfte an, lockt es Neues hervor. Dafür sind jene Reizmittel in der Medizin ein Beispiel, welche Krankheiten erzeugen (wie blasenziehende Pflaster) und dadurch die Heilkräfte auf den Plan rufen. Infolge solcher aufbauender Auswirkung des Bösen sehen wir oft, wie das Gute aus dem Kampfe mit ihm Nutzen zieht und gefestigt wird. „Die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen."

Diesen Sinn hat Meister Eckehardts Wort[1]): „In allen Dingen, auch im Übel der Strafe wie in dem der Schuld, offenbart sich und leuchtet gleichermaßen hervor die Herrlichkeit Gottes". — Im gleichen Sinne Goethe. Die Sphinx spricht zu Mephistopheles[2]):

„Sprich nur dich selbst aus, wird schon Rätsel sein.
Versuch' einmal dich innigst aufzulösen:
Dem frommen Manne nötig wie dem bösen[3]),
Dem ein Plastron, asketisch zu rapieren,
Kumpan dem andern, Tolles zu vollführen,
Und beides nur, um Zeus zu amüsieren."

Aus all dem folgt: Das Vollkommene ist das Gesollte, das Unvollkommene ist das Ungesollte.

Dieser Satz ist im Kampfe gegen die heute üblichen neukantischen Irrtümer und gegen ihren „Wert"-Begriff von Bedeutung. Das „Sollen" ist nicht primär ein „normativer", das will sagen, ein imperativischer Begriff; und er ist noch weniger ein subjektiver Begriff. „Sollen" ist etwas, was mit Subjektivität und auch mit seiner imperativischen (normierenden, befehlenden) Form dem ursprünglichen Wesen nach nichts zu tun hat. „Sollen", „Gesolltheit" ist seinem ersten Wesen nach ein rein ontologischer Begriff. Denn der Begriff des „Vollkommenen" ist der subjektiven Ansicht durchaus entzogen. „Vollkommen" ist ein Ding nach den eigenen, in ihm selbst liegenden Sacherfordernissen. Wann und in welchem Zustande das physiologische Leben eines Organismus „gesund", d. h. vollkommen ausgegliedert ist: wird durch die Erfordernisse des organischen Lebensvorganges selbst bestimmt. Ob der Organismus aus anderen Gründen leben soll oder getötet werden soll, ist eine ganz andere Frage. „Gesund" und „krank", „Speise" (richtiges Erfordernis des Lebens) und „Gift" sind in den Sacherfordernissen des physiologischen Lebensganges bestimmt, nicht von subjektiven Urteilen darüber, ob man einen Organismus erhalten oder vergiften soll; richtiges und unrichtiges Denken; vollkommene und unvollkommene Gestaltung (in der Kunst); richtige Wirtschaft und Mißwirtschaft — das sind Urteile, die aus den objektiven inneren Sacherfordernissen selbst gefällt werden müssen und einzig und allein aus diesen objektiven Sacherfordernissen heraus beurteilt werden können. (Sachsouveränität gegen subjektive Wünsche.)

Damit ist bewiesen, daß der Satz: „das Vollkommene ist das Gesollte, das Unvollkommene ist das Ungesollte" im Seinsbestande der Dinge selbst begründet ist, daß er ein ontologisches Urteil und kein subjektives Werturteil in sich schließt.

Ist dieser Stand der Einsicht erreicht, dann folgt weiter:

Alles Sein ist seinem Wesen nach nur gesolltes Sein.

Wenn alles Sein in seinem Sachgehalte den Vollkommenheitsmaßstab in sich trägt, wie wir eben fanden; wenn aber ferner alles empirische Sein Fehlausgliederungen auf-

[1]) Vgl. Satz 4 der verworfenen Sätze.
[2]) Faust II. Teil, 2. Akt.
[3]) Von mir gesperrt.

weist; dann ist alles empirische Unvollkommene nur dadurch unvollkommen, daß es sein inneres Sollen, daß es die in seinem Wesen geforderte Vollkommenheit nicht absolut erreicht — also gesolltes Sein ist.

Die Ganzheit stellt sich in den Gliedern dar — das Sein der Glieder ist daher Verwirklichung der Ganzheit, aber empirisch unvollkommene Verwirklichung, und in diesem Sinne: gesolltes Sein. Da alles geistige und gesellschaftliche Sein ganzheitliches Sein ist, so ist alles geistige, gesellschaftliche und geschichtliche Sein in diesem Sinne gesolltes Sein; anders gesagt: ein das Sollen, die Vollkommenheit, nicht gänzlich erreichendes Sein.

Das Geschaffenwerden ist die Gabe, die der subjektive Geist empfängt, das Schaffen seine Tat[1]). Im Schaffen erreicht er das Geschaffenwerden nicht absolut; im zergliedernden Denken erreicht der Denker, im gestaltenden Tun der Künstler die Eingebung nicht vollkommen. Alles Sein im Denken, im künstlerischen Schaffen, im sonstigen geistigen Tun ist gesolltes Sein. — Endlich gilt ebenso:

Die Idee stellt sich in der Wirklichkeit der Gesellschaft und Geschichte dar; sie erreicht (durch Gezweiung höherer Ordnung und durch die subjektive Eingebung hindurchgehend) sich selbst nicht vollständig; das Sein des objektiven Geistes ist also gesolltes Sein.

Alles Sein ist ein aufgegebenes Sein und in diesem Sinne gesolltes; da die Aufgabe niemals vollkommen erfüllt wird, ist es auch in diesem Sinne des zurückgebliebenen Seins ein Gesolltes, nämlich eines, das vollkommen sein sollte, es aber nicht werden konnte. Darum gilt:

Ob Fehlausgliederung eintritt oder Reinausgliederung erfolgt, immer ist das Sein gesollt, und ein Sein, das nicht gesollt wäre, ist begriffsgemäß unmöglich.

Darum sagt Aristoteles mit Recht: das Vollkommene ist vor dem Unvollkommenen[2]).

Hieran zeigt sich wieder, wie die neukantische Zerreißung von Sein und Sollen und die daran anknüpfende Bewegung, „wertfreie" Geisteswissenschaften aufzubauen, etwas durchaus Verfehltes und Verneinendes ist. Es gibt nichts Wertfreies in der Welt. Daraus folgt aber: daß der Begriff, insofern er das reine Wesen erfaßt, auch das Vollkommene des Dinges erkennt. Das Vollkommene ist sein „Wert". Es ergibt sich daraus der weitere grundlegende Satz:

Daß das Sollen aus dem Sein erkannt wird. Indem durch den Begriff das reine Sein erkannt wird, wird auch das fehlerhafte Sein als solches, wird auch Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Wert und Unwert des Seins erkannt. Dieses geschieht aus den inneren Wesenserfordernissen der Dinge heraus, nicht aus subjektiven Ansichten und „Wertschätzungen" heraus[3]).

Damit ist ein fester Standpunkt für alle Sittenlehre und Gesellschaftsphilosophie gewonnen: Wir können wissen, was wir sollen, weil wir das Sollen oder den Ideengehalt der Dinge aus dem Sein erkennen können. Wenn daher Empiristen und Neukantianer behaupten, das Werturteil wäre subjektiv, die Weltanschauung, das Gefühl, den Geschmack könne man niemandem beweisen; in der Wissen-

[1]) Vgl. oben S. 62 ff.
[2]) De coelo I, 2.
[3]) Vgl. „Kategorienlehre", S. 326 ff.

schaft aber müsse man beweisen, daher gebe es dort keinen Streit um die Werturteile (wie auch die Sonnenfinsternis weder sein soll, noch nicht sein soll, sondern ist) — dann ist dies von Grund auf verkehrt. Jedes Sein hat seinen Wesensgehalt und dieser kann durch Erkenntnis abgelesen, kann als erreicht oder nicht erreicht bestimmt werden.

Gerade die Gesellschaftswissenschaft beweist das. Sie ist unmöglich, wenn sie nicht mit Wesensurteilen, d. h. aber schon Vollkommenheitsbestimmungen, Werturteilen, arbeitet. Wie könnte man z. B. Geschichte schreiben, ohne von Aufschwung und Verfall zu reden; wie Religionsgeschichte, ohne von höheren und niederen Religionen, wie Kunstgeschichte, ohne von aufsteigenden und niedergehenden Kunstepochen, wie Physiologie und Medizin ohne vom gesunden und kranken Körper zu sprechen? Meinungsverschiedenheiten werden wohl immer bestehen, aber entscheidend ist, daß auch diese Meinungsverschiedenheiten nicht ohne Vollkommenheitsbestimmungen („Wertungen") möglich sind und ferner: daß sie nicht nur Abweichungen, sondern auch Übereinstimmungen in sich schließen. Daß die Religion irgendeines Naturvolkes mit Menschenopfern tiefer steht als ein erhabener Monotheismus, wird jede Religionsgeschichte anerkennen müssen. Sie kann ohne gewisse Vollkommenheitsbestimmungen, die sie von dem sinnvollen Wesen des Gegenstandes selbst hernimmt, gar nicht als Wissenschaft bestehen. Freilich wird zwischen Mohammedanern, Buddhisten und Christen ein Rangstreit bestehen. Aber auch der Buddhist wird zugestehen, daß das Christentum eine höhere Religion ist, d. h. daß in ihr das Metaphysische vollkommener zur Erscheinung kommt, als jene rohe „Naturreligion". Aber so können die streitenden Parteien nur reden, weil das Sein einen Ideengehalt hat und weil das Erkennen (die Begriffsbildung) gerade darinnen besteht, diesen Ideengehalt durch Analyse der Wirklichkeit zu finden. Das objektive Sacherfordernis ist es, das den Vollkommenheitsgehalt der Dinge anzeigt; ob die Erkennenden ihn überall finden und sich überall über das Gefundene verständigen können, ist eine ganz andere Frage. Die Geistesgeschichte ist voller Irrtümer, und doch gibt es eine Wahrheit. Die Sittengeschichte ist voller Verbrechen und doch gibt es eine Sittlichkeit. Hier wie dort ist das Sollen subjektiver Willkür entzogen, es hat übersubjektive Voraussetzungen.

II. DIE GRUNDBEGRIFFE DER SITTENLEHRE.

Am Unterschiede des Reinausgegliederten und Fehlausgegliederten wird das Wesen der Sittlichkeit offenbar. Überall wo es Vollkommenes und Unvollkommenes beisammen gibt, gibt es auch einen Vorgang, der sich auf die Überwindung des Unvollkommenen und die Wiederherstellung des Vollkommenen richtet. Und dieser Vorgang ist die Sittlichkeit. Die Sittlichkeit in Gesellschaft und Geschichte, die objektive Sittlichkeit,

sowie beim einzelnen Menschen die subjektive Sittlichkeit, ist die Richtung auf das Vollkommene, ist wiederherstellende Sittlichkeit.

Überall dort, wo lautere Vollkommenheit ist, gibt es keine wiederherstellende Sittlichkeit. Denn was in sich selbst vollkommen ist, braucht sich um Sittengebote nicht mehr zu kümmern. Wie ja auch diejenigen, die immer logisch richtig dächten, eine Lehre vom richtigen und unrichtigen Denken nicht nötig hätten. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Meister Eckehart sagt: „Der da spräche, daß Gott gut wäre, der redete so unrecht, wie wenn er die Sonne bleich oder schwarz hieße[1])." Das kann nur in dem Sinne gesagt werden, daß Gott der Inbegriff des Vollkommenen, aber nicht der Wiedervervollkommnung ist.

In gleichem Sinne ergab sich schon früher, daß dasjenige, was wir Sittlichkeit nennen, dem Geistursprünglichen nicht angehört[2]). Denn das Geistursprüngliche ist seinem Begriffe nach in sich vollkommen. Erst wenn Fehlausgliederung entsteht, muß ein Heilungsvorgang einsetzen, um die Fehlausgliederung wettzumachen. Daraus folgt:

Es gibt zweierlei Gutes. Das ursprünglich Gute oder Vollkommene und das abgeleitete Gute oder die Wiedervervollkommnung des Unvollkommenen. Wir nennen das Erste das ontologisch Vollkommene oder ontologisch Gute, zu ihm gehört das Geistursprüngliche jeder Kultur; das Letztere nennen wir die Wiedervervollkommnung oder das wiederherstellende Gute. Die Sittenlehre und die gesamte Gesellschaftsphilosophie hat es mit dem wiederherstellenden Guten zu tun. Aber das ontologisch Gute (das ursprünglich Vollkommene) erscheint dennoch in ihr wieder: es ist derjenige Zielpunkt, zu dem sich das wiederherstellende Gute hinzubewegen hat.

Aus diesem Verhältnisse ergeben sich alle Grundbegriffe der Sittenlehre: der Begriff des Gutes und der Tugend, wie der ganze übrige Begriffsbau der Sittenlehre überhaupt. Denn da die Güter ebenso wie die Menschen nur als Glieder des gesellschaftlichen Gesamtganzen bestehen, ist hiermit auch die Gezweiung und das mit ihr gegebene Begriffselement der Sittlichkeit — Gezweiungsbewußtsein, Mittewendigkeit — gegeben[3]).

1. Das ursprüngliche Gut.

Die ersten Grundbegriffe der Sittenlehre sind Gut und Tugend.

Sobald ein Wiederherstellungsvorgang einsetzt, ist jenes Vollkommene, das als Ziel der Wiederherstellung ins Auge gefaßt wird, das Vollkommenheitsgut oder Gut schlechthin (*bonum*, *τὸ ἀγαθόν*).

---

[1]) Vgl. Karrer und Piesch, Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift v. J. 1326. Erfurt 1927, S. 130 u. 169; Pfeiffer 269, 20 (Satz 2, 2. Abteilung der verworfenen Sätze).

[2]) S. oben S. 86 ff.

[3]) S. dar. oben S. 63 u. 65, unten S. 136 ff.

Der Ausdruck „Gut" ist altüberkommen aber nicht durchaus glücklich, da er nicht eindeutig ist. Das Vollkommenheitsgut — z. B. für den Nichtwissenden das Wissen, die Wahrheit — ist das Ziel der Wiedervervollkommnung, das Ideal desselben, der Wert, dem zugestrebt wird. „Gut" bedeutet alles dieses. In anderen Zusammenhängen bedeutet „Gut" aber nur ein objektives Moment im Vervollkommnungsvorgange, wir nennen es dann Heilsgut; in wieder anderen Fällen bedeutet „Gut" nur die äußerliche Förderung bei Erlangung des Vollkommen — das wirtschaftliche Gut oder äußere Mittel (z. B. Papier und Tinte für den Lernenden) s. unten S. 126f., 129f. u. S. 186f.

Die Wiederherstellung kann sich sowohl auf ein Gebilde des objektiven Geistes, z. B. Staat, Kirche, wie auch auf den einzelnen Menschen beziehen. Das Gut ist aber stets das übergeordnete Gegenständliche, mit dem das wiederherzustellende Gebilde oder Subjekt sich erfüllen soll. Daher denn in der aristotelischen Philosophie der Begriff des Gutes und seine Übersubjektivität allein schon durch die Fragestellung richtig gekennzeichnet wird: Ein Gut für wen? *bonum cui?*; *ἀγαθὸν τινί?*[1]). — Diese Frage bezeichnet das Wesen des Gutes nicht im subjektiven Sinne sondern im Sinne des vom jeweiligen Sachgehalte des gesellschaftlichen Gebildes oder einzelnen Menschen gegenständlich Geforderten. Denn das Vollkommene, das einem Menschen oder einem gesellschaftlichen Gebilde fehlt, ist für sie ein Gut; und zwar nicht in dem Sinne, daß das Vollkommene zum Unvollkommenen äußerlich hinzukommt (das trifft nur für das äußere oder wirtschaftliche „Gut" zu), sondern in dem Sinne, daß es das Unvollkommene durchdringt, erfüllt, wie z. B. das Wissen den Unwissenden. Überall bedeutet daher der Wiederherstellungsvorgang, der das Unvollkommene mit dem Gute erfüllen und dadurch vollkommen machen soll, das sittlich Gute.

Daher steht an der Spitze der Sittenlehre die Güterlehre. Sie ist die Lehre von denjenigen Wesenheiten, mit denen sich der unvollkommene Mensch und die unvollkommene Gesellschaft erfüllen muß, um zur Vollkommenheit zu gelangen.

Daraus folgt auch unmittelbar: Die Richtung auf das Vollkommene, die das sittliche Handeln annimmt, ist schöpferisch. Denn das vervollkommnende Handeln erfüllt den Menschen oder die gesellschaftlichen Gebilde schrittweise mit dem Gute, führt sie neuer Vollkommenheit zu. Eben das aber ist das Schöpferische. Es gibt nichts, was mehr schöpferisch wäre als das, was ein Unvollkommenes zum Vollkommenen macht. Weil das Vollkommenheitsgut das Unvollkommene mit Fülle versieht und erneuert, darf man es auch das seinsbegründende oder schöpferische Gut nennen.

Die Einsicht: daß Sittlichkeit schöpferisch sei, darf man als eine vor andern wichtige und erhabene Lehre aller idealistischen Gesellschaftsphilosophie bezeichnen. Das rein Ausgegliederte schöpft aus dem Vollen, und ist selbst der Überfluß, da es sich voll genügt; aber wer den Mangel

[1]) Vgl. cf. eth. Nic. I, 1, 1094a 18; 4, 1096b 13; top. IV, 1, 116b 8.

spürt, muß eine Veränderung erfahren, einen Vorgang, der zum Vollkommenen hinführt, einen schöpferischen Vorgang. — Dieser Vorgang liegt nicht im Geistursprünglichen; er ist kein religiöser, denkerischer und künstlerischer Vorgang, sondern ein sittlicher. Von diesem Punkte aus müssen wir alle Verfallszeiten beurteilen und vor anderen unsere eigene Zeit. Je tiefer die Menschheit einer Verfallszeit gesunken ist, um so allgemeiner muß der schöpferische sittliche Vorgang der Wiederherstellung ansetzen, um so mehr wird er eine Lebensfrage für die Kultur wie für den einzelnen Menschen. Wenn wir heute einen gotischen Dom bewundern, so bewundern wir den Ausdruck einer Einstellung und einer Tiefe, die der heutige Mensch kaum mehr fassen kann. Aber jene tiefe Kultur war nur möglich durch eine sittliche Höhe, wie dem neuzeitlichen Menschen fremd ist. Es war ein ritterliches, ein heldisches Zeitalter, das auch den Weg zur Mystik fand. Erst der Held reicht an die Mystik heran, dem materialistischen Menschen ist sie unerreichbar.

Die ganzheitliche Gliederung des Seins führt uns zur Einsicht, daß die Vollkommenheitsgüter oder seinsbegründenden Güter sich untereinander in jener Reihenfolge abstufen, die sie in der Stufenleiter des Seins einnehmen. Wir gewinnen aus diesem Gesichtspunkte vorläufig folgende Vorrangsätze, die jene Abstufung bezeichnen.

1. Das Vorgeordnete ist gegenüber dem Nachgeordneten ein Gut, daher insbesondere das Geistursprüngliche gegenüber dem Abgeleiteten. (Seitengliederung: die vorgeordneten Teilinhalte sind höhere Güter als die nachgeordneten).

2. Das jeweils höhere Ganze ist Seinsgrund für das niedere Ganze und daher (in seiner Vollkommenheit) für das niedere Ganze ein Gut; denn je höher das zu erlangende Vollkommene in der Stufenleiter der Ganzheiten steht, ein um so höheres Gut ist es. (Tiefengliederung: die höhere Stufe ist ein höheres Gut als die niedere; der vollkommene Staat ist ein höheres Gut als die vollkommene Gemeinde und Heimat.)

3. Die Mitte ist Seinsgrund für den Umkreis und daher für ihn ein Gut. (Der vollkommene Feldherr ist ein höheres Gut als der vollkommene Krieger.) —

4. In der Gezweiung ist nicht der eine Gezweite dem andern ein Gut (das wäre er nur im genetischen Sinne), sondern der geistige Inhalt, das Vollkommene, das sie zutage fördert, ist beiden ein Gut. Daher ist in der Gezweiung insbesondere die Führung ein Vollkommenheitsgut gegenüber der Nachfolge. Der Führer ist ein höheres Gut als der Geführte, jedoch nicht in seiner Eigenschaft als Person, sondern als Träger höheren, vollkommeneren geistigen Inhaltes.

Der erste und zweite Satz führt dazu: nach der Zergliederung des objektiven Geistes auch die Gütertafel zu ordnen. Auf diese Aufgabe werden wir erst später zurückzukommen haben, wenn wir auch die Tugendlehre und andre Begriffe mitbetrachten können. Hier ist nur der

grundsätzlichen Frage zu gedenken: daß diese Stufenleiter auf ein höchstes Gut führen muß, weil und insofern a) im Stufenbau der Ganzheiten und b) im Aufbau der Vorrangverhältnisse der Teilinhalte des objektiven Geistes ein höchster Punkt erreicht werden muß. Die Antwort auf diese Frage, deren analytische Begründung sich später von selbst ergibt, führt wieder zur uralten Lehre aller idealistischen Gesellschaftsphilosophie zurück und lautet:

Gott ist das höchste Gut.

Dieser Satz ergibt sich in diesem unseren Zusammenhange nicht etwa aus religiösen Gesichtspunkten, sondern aus den Vorrangsätzen des objektiven Geistes und aus dem Gefüge der Ganzheit[1]). Wohl erscheint Gott als solcher in der Welt nicht und daher auch nicht im objektiven Geiste; aber diejenigen Inhalte des objektiven Geistes, welche die Rückverbindung mit dem Übergesellschaftlichen, das heißt mit dem Metaphysischen, am nächsten herstellen, Religion und metaphysische Philosophie, haben auch den absoluten Vorrang im objektiven Geiste, das heißt in jeder Kultur. Darum gibt es nur ein Ziel für alle Gebilde der Gesellschaft und für alle ihre Glieder, die einzelnen Menschen: Nach Maßgabe ihrer Eigenart und Gliedhaftigkeit sich mit dem höchsten Gute zu erfüllen.

Hiemit hat die Rangstufenlehre der Güter einen festen Ankergrund gewonnen. Die Frage nach der Abstufung der Güter kann nach dem ganzheitlichen Verfahren in streng analytischer Weise gelöst werden. Mit Hilfe dieses Verfahrens und der Zergliederung von Inhalt und Aufbau des objektiven Geistes kann die Sittenlehre zur Aufstellung einer Gütertafel schreiten. Ein späterer Zusammenhang wird uns zu dieser Frage wieder zurückführen[2]).

Der Satz „Gott ist das höchste Gut", zeigt aber auch wieder die grundlegende Bedeutung des Metaphysischen für die Sittenlehre — im subjektiven Geiste nicht nur, sondern auch im objektiven Geiste. Wir wiederholen, daß diese Einsicht nicht vom Standpunkte der Religion, sondern rein analytisch aus dem ganzheitlichen Gefüge des objektiven Geistes und seiner Inhalte sich ergibt.

Hier ist nochmals zu der viel beredeten Lehre von den Werten Stellung zu nehmen, von deren Lärm die heutige neukantisch eingestellte Sittenlehre widerhallt. Die Sittenlehre ist nicht zuerst eine Lehre von den Werten, sondern von den Gütern. Gewiß ist sie gerade als solche auch eine Rangfeststellung, also Wertfeststellung. Aber nicht um Begriff und Wesen des „Wertes" handelt es sich dabei zuerst; daher auch nicht zuerst um „Geltung", „Norm", „Sollen" und ähnliche Begriffe der neukantischen Wertlehre. Wir setzten oben auseinander, wie vielmehr die Begriffe der Vollkommenheit und Unvollkommenheit (Reinausgliederung und Fehlausgliederung) an der Spitze stehen;

[1]) Vergl. den Begriff des Geistursprünglichen und den Vorrang des Religiösen in ihm, oben S. 78, 82ff.

[2]) S. unten S. 143 ff.

daraus sich die Vervollkommnung oder Wiederherstellung als Sittlichkeit ergibt; daraus der Begriff des Gutes folgt. All diesem haftet der Wertbegriff an; aber er ist nicht führend, sondern abgeleitet. Denn Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind in den Sacherfordernissen des Wesens der Dinge begründet — nicht darin, daß „Werte" über dem „Sein" schweben und gegen das Sein als „Geltung" auftreten! Es gibt keine eigene „Welt der Werte" neben der Welt der Güter und des Seins. Die Werte sind nicht in sich selbst verankert und kommen nachträglich zum Sein herunter, sondern sie sind Ausdruck einer ontologischen Stellung der Dinge in der Güterordnung.

Alle echte Sittenlehre ist daher zuerst Güterlehre, nicht Wertlehre. Der Begriff des Wertes ergibt sich erst nachträglich aus jenem des Gutes und aus der Güterordnung, die ein ontologischer Begriff ist. Das Haften am „Wert-" und „Geltungsbegriffe" in der heutigen Philosophie ist der Ausdruck dafür, daß sie die Ontologie noch nicht erreicht hat; und auch der Ausdruck dafür, daß sie keine Möglichkeit hat, den Wert mit der Wirklichkeit zu „verbinden". Das kommt daher, daß dieser Philosophie die Wirklichkeit schon durch anderes bestimmt ist; durch mathematisch-physikalische Gesetze; weshalb ihr Wesensbegriffe nicht mehr bestimmend sein können[1]). Darum ist ihr der Begriff „Gut" unerreichbar. „Gut" gegen „Wert" ist kein bloßer Wortstreit.

2. Das Heilsgut.

Die Richtung des Geistes auf das Vollkommene ist ein wiederherstellendes Handeln, das nun seinerseits wieder einen bestimmten Gang nimmt. Dabei ergeben sich im sachlichen Verlaufe dieses Ganges bestimmte objektive, förderliche Momente, die als solche verhältnismäßige Selbständigkeit haben. Diese dürfen wir i. w. S. auch als „Güter" bezeichnen; sie sind aber nicht selbst die seinsbegründende Vollkommenheit, sondern nur ein objektives Moment im Verlaufe der Vervollkommnung, ein Ordnungsbestandteil der Vervollkommnung: also nicht etwa ein äußeres Mittel. Am klarsten ist der Sachverhalt in der Religion. Das Vollkommenheitsgut in ihr ist Gott. Um den Menschen mit Gott zu erfüllen, sind Kultus und Gebet der innere Weg dazu, ein inneres Moment der Vervollkommnung. Darum wird das höchste kultische Gut der christlichen Religion, das Sakrament, mit Recht als „Heilsgut" bezeichnet. Brot und Mehl dagegen sind äußere Mittel. — Grundsätzlich Entsprechendes findet sich nun auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Geistes, nicht nur in der Religion. In der Wissenschaft z. B. ist das Vollkommenheitsgut das Wissen. Mit Wissen erfüllt man sich durch den wiederherstellenden und vervollkommnenden Vorgang des Lernens und Forschens. Die inneren Bestimmungsstücke dieses Vorganges: die Übung, der Lehrplan, das Verfahren des Forschens, sie sind nicht äußere Mittel, sondern gehören schon der inneren Erneuerung selbst an; sie entsprechen dem Gebete und Kultus in der Religion. Papier und Druckerschwärze der Lehrbücher dagegen sind äußere Mittel, wirtschaftliche Güter.

Mit dem Begriffe des Heilsgutes ist ein weiterer Begriff der Sittenlehre gewonnen. Das Vollkommenheitsgut ist seinsbegründend und ist

[1]) Vergl. K. Faigl, Ganzheit und Zahl, Jena 1926, S. 176 u. ö.

das ursprüngliche Gute; das wiederherstellende Gute aber oder die Sittlichkeit hat die Heilsgüter als Bestandteile des inneren Erneuerungsganges in sich. Wer mit Gott vereinigt ist, wie der Heilige in der Ekstase, bedarf keines Sakramentes; wer die Weisheit in sich hat, bedarf keiner Lehre und keines Lehrplanes, keiner Forschung und keines Verfahrens hierzu. Die Heilsgüter sind also Führer zum seinsbegründenden Gut, sie sind innere Bestandteile der Erneuerung. — Das zweierlei Gute, das wir früher unterschieden — die ursprüngliche Vollkommenheit und die Richtung auf das Vollkommene oder Sittlichkeit — findet sein natürliches Gleichnis in zweierlei Gütern: dem ursprünglichen oder seinsbegründenden Gute und dem bloß wiederherstellenden oder Heilsgute.

Der Stufenleiter der Vollkommenheitsgüter, die wir oben ins Auge faßten[1]), entspricht auch eine zugehörige Stufenleiter der Heilsgüter. Erst von dem Begriffe der Stufenleiter aus verstehen wir ganz den in jeder der praktischen Sittenlehren und in der geschichtlichen Entwicklung ebenso wie in der Erziehung so wichtigen Satz: Das Bessere ist des Guten Feind.

Dieser Satz schließt das nur Verhältnismäßige aller geschichtlichen, gesellschaftlichen und persönlichen Sittlichkeit auf. Mit diesem Satze haben wir einen Schlüssel zum Verständnis des Wechsels der verschiedenen Anforderungen, die an die gesellschaftliche und subjektive Sittlichkeit zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Ländern, unter verschiedenen Umständen, in verschiedenen Alterstufen und bei verschiedenen Bgabungsarten gestellt werden. Die „Relativität" des Sittlichen, welche die empiristisch-naturalistischen Lehrgebäude so sehr hervorheben, wird von hier aus, obzwar nicht vollständig, so doch in sehr hohem Maße erklärt.

Vollständig darum nicht, weil nicht nur in den Heilsgütern — die je nach dem Stadium des Wiederherstellungsvorganges und je nach den äußeren, inneren und geschichtlichen Umständen notwendig wechseln müssen — jenes Wechselvolle und Veränderliche liegt, das die Sittengeschichte und die Völkerkunde zeigt. Geschichte und Völkerkunde zeigen auch große Abweichungen in den ursprünglichen Gütern und Tugenden selbst. Wie sind diese zu erklären? Wenn man vor der Vielheit der geschichtlich vorgefundenen Sittlichkeiten ratlos zu stehen pflegt, so möge man sich nur an den Quell aller Güter und Werte halten: an das Metaphysische. Die verschiedene Auffassung des höchsten Gutes, die Verschiedenheit des Gottesbegriffes verschiedener Religionen, verschiedener Völker, verschiedener Zeiten ist es, die den verschiedenen Bau und Inhalt der Sittlichkeiten zuletzt überall erklärt. Von den tiefer liegenden Gründen dafür hat nicht mehr die Sittenlehre selbst, sondern nur die Metaphysik zu sprechen.

[1]) S. oben S. 124f.

3. Die Tugend.

Die Richtung auf das Vollkommene, welche die einzelnen Menschen, aber auch die gesellschaftlichen Gebilde (z. B. Staat, Kirche) annehmen, bedarf einer bestimmten Beschaffenheit, Tauglichkeit oder Tüchtigkeit, der Tugend. Wie denn auch das deutsche Wort „Tugend" sich von taugen ableitet; und ebenso das griechische ἀρετή (Tüchtigkeit), ähnlich das lateinische *virtus*, Kraft, Fähigkeit.

Ist die Tugend nichts anderes als eine Tauglichkeit, von welcher der Mensch und die gesellschaftlichen Gebilde bei dem Vorgange der Wiederherstellung Gebrauch machen; so ergibt sich, daß sie selbst wieder zwei Seiten in sich hat: Sie kann 1. als bloße Fähigkeit, Anlage, Möglichkeit betrachtet werden, die der Geist in Gebrauch setzt, wenn er die Richtung auf das Vollkommene annimmt; und 2. als die durch Gebrauch ausgebildete, entwickelte Kraft, die keine bloße Möglichkeit mehr, sondern schon eine Wirklichkeit (ein Aktuiertes) ist. In diesem Falle ist die Tüchtigkeit oder Tugend schon eine lebendige und wirksame Geisteshaltung (*habitus*, ἕξις).

Besteht das Wesen der Tugend in der Tüchtigkeit des Geistes, die Richtung auf das Vollkommene zu nehmen, so folgt, daß die Tafel der Tugenden der Tafel der Güter genau entspricht. Denn die Erlangung des Vollkommenheitsgutes ist das Ziel des sittlichen Vorganges. Daher die Tüchtigkeiten, die entwickelt werden, um das Vollkommenheitsgut zu erlangen, nur von dem Gute ihr Wesen erhalten. Die Einteilung der Tugenden geht daher mit der Einteilung der Güter Hand in Hand und geht von der Einteilung der Güter aus [1]). — Hieraus folgt auch, daß die Tugenden nicht einem bestimmten Gebiete angehören, sondern allen Gebieten des gesellschaftlichen Geistes und des persönlichen Lebens. Überall wo ursprüngliche Güter sind, sind auch Tugenden.

Es ist wichtig, die Entsprechung der Tugenden zu den Gütern besonders hervorzuheben, um dem Irrtum zu entgehen, als ob die Einteilung der Tugenden eine psychologische wäre, wie man u. a. in unrichtiger Erklärung Platons heute anzunehmen geneigt ist. Nur soviel ist richtig und hier ausdrücklich zu betonen: daß die Tugendlehre jener Punkt ist, wo die Sittenlehre an die Seelenlehre anknüpft. Denn die Tüchtigkeit, den Vorgang der Wiederherstellung, den sittlichen Vorgang, zu verwirklichen, ist beim einzelnen Menschen an die seelische Beschaffenheit gebunden. Ist z. B. die Erlangung des religiösen Gutes das Ziel der Wiederherstellung, so ist die Frömmigkeit jene Tüchtigkeit, jene Tugend, das heißt aber auch: jene seelische Haltung, durch die allein das Gut erlangt werden kann. Anders freilich bei den gesellschaftlichen Gebilden; wenn der Staat sich mit Religion erfüllen soll,

[1]) Vgl. unten S. 144 ff. die Tafel der Güter und Tugenden.

so bedürfen wohl seine Glieder, die Bürger, dazu der seelischen Voraussetzungen und Beschaffenheiten, welche die Tugend der Frömmigkeit verlangt; er selbst aber bedarf dazu der organisatorischen, rechtlichen Voraussetzungen und Beschaffenheiten, also nicht seelischer, sondern staatlicher Tauglichkeit. — Den Vorrang in diesem Verhältnisse hat aber allein das Gut, nicht die seelische Beschaffenheit. Die Tugend kann zwar nur auf dem Grund und Boden der seelischen Tauglichkeit sich entwickeln; daß sie aber eine „sittliche Tugend" ist, d. h. ein Vorgang, der dem gesellschaftlichen Geiste angehört, und nicht bloß ein seelischer Vorgang (wie denken, fühlen, gestalten) kommt nur daher, daß es sich dabei nicht um einen autarken, sondern um einen solchen Vorgang handelt, der durch ein objektives, überpersönliches Gut, das Vollkommenheitsgut, geleitet ist.

Eine weitere Behandlung der Tugendlehre folgt im Zusammenhange mit der Gütertafel unten S. 144ff. und mit der Gezweiung S. 136ff.

4. Die wirtschaftlichen Güter.

Wir haben die Heilsgüter als arteigene Weisen oder Bestandteile des inneren Erneuerungsganges vom Ziele der Erneuerung, den Vollkommenheitsgütern, unterschieden. Die Sachlage ist aber damit nicht erschöpft. Denn es zeigt sich, daß auch äußere Mittel zur Erlangung und zum Gebrauche der Heilsgüter nötig sind. Das Sakrament bedarf der Stoffe Wein und Brot. Diese wieder anderer Tätigkeiten, des Ackerbaues, Weinbaues. Das Lernen bedarf der Bücher, diese bestehen aus Papier, Druckerschwärze usf. Alle diese Hilfsmittel sind als äußere Mittel oder wirtschaftliche Güter von den Heilsgütern zu unterscheiden.

Die wirtschaftlichen Güter sind in sich selbst nicht wertvoll, sie leiten ihren Wert durchaus vom Ziele ab, sind daher an sich sittlich gleichgültig (allerdings nicht dem Gebrauche nach). Sie sind „Mittel für Ziele", und zwar für Ziele schlechthin, nicht nur für die Erlangung des Vollkommenheitsgutes[1]). Derselbe Quaderstein, der zum Bau der Kirche dient, kann auch zum Bau eines Wohnhauses oder eines Werkhauses dienen. Dasselbe Gift, das als Arznei dient, kann auch dem Morde dienen.

Das Gleichgültige, Auswechselbare, Erleidende der wirtschaftlichen Güter (darunter auch der wirtschaftlichen Handlung, die selbst als Tätigkeit dienend und in diesem Sinne erleidend ist) gehört zu ihrer wichtigsten Eigenschaft. Sie müssen daher auch nicht, wie die Heilsgüter, der Erlangung der Vollkommenheit, sie können auch ganz anderen Zielen dienen, sie sind „äußerlich".

Obgleich die wirtschaftlichen Güter äußerlich sind, sind sie — was gegen den üblichen Irrtum der heutigen Volkswirtschaftslehre hervorgehoben sei — nicht notwendig stofflich

[1]) Vgl. unten S. 186 und mein Buch „Fundament der Volkswirtschaftslehre", Jena 1923, 3. Aufl., S. 20ff.

(materiell, Beispiel: Quaderstein), sie können auch geistig sein (immateriell, Beispiel: ein Lied, das gespielt wird); sie können aber auch vom höheren geistigen Leben stammen, das dem Geistursprünglichen angehört und in sich selbst einen Wert einschließt, oder dem sittlichen Leben entstammen und daher den Sittenwert an sich haben. Z. B. kann die durch Religion bestimmte Moral und die dadurch erlangte Rechtlichkeit als „Wirtschaftsmoral" und „Wirtschaftsrecht" selbst ein Wirtschaftsmittel sein. Wo Treue und Glauben herrschen, bedarf es weniger gerichtlicher Eingriffe und Prozeßkosten, wo ein gutes Wechselrecht da ist, kann der Kredit billiger werden, wo mathematische Forschung und Schulung ist, können die mathematischen Kenntnisse in der Wirtschaftspraxis und Technik (z. B. mathematische Formeln für den Brückenbau) nachträglich verwendet werden. — Wenn solchermaßen die dem Geistursprünglichen und dem Sittenleben angehörigen geistigen Wirklichkeiten hinterdrein zum äußeren Wirtschaftsmittel werden, so entstehen damit doch andere Mittel als jene, die von Anbeginn als rein wirtschaftliche geschaffen werden. Diese Mittel haben eine zweifache Stellung, einmal in der Kulturwelt und dann (nachträglich) in der wirtschaftlichen Welt. Man kann sie passend „Mittel höheren Stammes" nennen[1]).

Die Welt der wirtschaftlichen Mittel, sagten wir, gehört nicht ursprünglich dem sittlichen Lebensbereiche an, sondern ist willig, jedem Lebensbereiche untergeordnet zu werden. Daher es zu den wichtigsten Erkenntnissen gehört, die namentlich angesichts der herrschenden individualistischen Schulen der Volkswirtschaftslehre (welche in der Wirtschaft mechanische Gesetze, Naturgesetze am Werke sehen wollen) ins Bewußtsein gebracht werden muß: daß die Wirtschaftstheorie eine rein formale Wissenschaft ist. Die Wirtschaftstheorie erklärt die Gesetze des Gliederbaues der Wirtschaft — die arteigenen, aber sinnvollganzheitlichen Gesetze, nicht etwa mechanische Naturgesetze! — wie sie in jeder geschichtlichen Wirtschaft gelten müssen. Erst in der Sittenlehre beginnt die inhaltliche Bestimmung des Wirtschaftslebens. Denn erst davon wie die Welt der Ziele aussieht, hängt es ab, wie die Wirtschaft, die Welt der Mittel, aussehen soll, unbeschadet der verhältnismäßigen, nämlich gliedhaften, Eigengesetzlichkeit aller Wirtschaft innerhalb der Gesellschaft.

5. Die Pflicht und das sittliche Apriori.

Kant und ihm folgend der ältere Fichte[2]), stellen den Pflichtbegriff in die Mitte der Sittenlehre; viele Vertreter des deutschen Idealismus[3]) und der größte Teil der neueren Sittenlehre[4]), (wovon aber Scheler[5])

[1]) Vgl. meine „Fundament", § 10 u. 23.

[2]) Vgl. System der Sittenlehre (1812), S. W. XI, 39, Ausg. Medicus VI, 39, 53f. u. ö.

[3]) Vgl. Schleiermacher s. unten S. 142, J. A. Wirth, Ethik 1841f.
Fichte der Jüngere, Ethik, 2. Bd., Lpz. 1851.

[4]) Von den Empiristen nenne ich nur: Jodl, Ethik 1918.
W. Wundt, Ethik 1912[4]. Laas, Idealismus und Positivismus 1879ff., bes. 2. Teil 1882; Höffding, Ethik 1901[2].
A. Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers, 2. Aufl. 1896.
Die Neukantianer. Windelband (Präludien. 8. Aufl. Tübingen 1921, S. 161ff.); Cohen (Ethik des reinen Willens, 2. Aufl. 1907).

[5]) Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. 1. Aufl. Halle 1913.

und Nic. Hartmann[1]) eine rühmliche Ausnahme machen) räumen den Pflichtbegriff eine beherrschende Stelle im Begriffsgebäude der Sittenlehre ein.

Kant erklärte die Pflicht als die vernünftige, die „objektive Notwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit“[2]). Daher der Gegensatz zur Neigung. „Pflicht! Du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nicht drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich ihm entgegenwirken“[3]).

Wir müssen aber jede selbständige Stellung des Pflichtbegriffes ablehnen. Nur in einer subjektivistischen Sittenlehre, niemals in einer objektivistischen, ontologisch begründeten kann der Pflichtbegriff im Mittelpunkte stehen. In der ontologisch begründeten Sittenlehre ist es der Begriff des Gutes, der alles beherrscht. Das Vollkommene ist es, das als Ziel des Unvollkommenen zum Gute wird; ihm wendet sich das Unvollkommene in seiner Wiederherstellung zu, mit ihm erfüllt es sich. Dem Gute entspricht die Eignung oder Tüchtigkeit des Menschen oder des gesellschaftlichen Gebildes zur Durchführung des Wiederherstellungsvorganges, die Tugend, als eine zwar abhängige, aber doch noch durchaus arteigene Erscheinung. Denn die Tüchtigkeit oder Tugend wird nicht allein durch das Ziel des Vollkommenen, das Gut, bestimmt, sondern auch durch die arteigene Beschaffenheit dessen, was wiederhergestellt werden soll, der menschlichen Seele oder des gesellschaftlichen Gebildes. Anders aber steht es mit dem Begriffe der Pflicht. Hier ist keine arteigene Grundlage mehr, nichts grundsätzlich Neues, das zum sittlichen Vorgang hinzukäme. Es ist lediglich die Gültigkeit des Gutes (d. h. der Vollkommenheit als Ziel), die im Pflichtbegriffe hervorgehoben wird; anders gesagt: die Verbindlichkeit für Mensch und Gesellschaftsgebilde, jene bestimmte Richtung auf das Vollkommene anzunehmen, die durch das Gut jeweils vorgezeichnet ist. Daher ist „Pflicht“ stets einerlei mit der Notwendigkeit, sich (durch Tugend) mit dem Gute zu erfüllen und die Vollkommenheit zu erlangen. Die Pflicht,

[1]) Nicolai Hartmann, Ethik. Halle 1926. — Bei Scheler und N. Hartmann tritt an die Stelle des Pflichtbegriffes der Wertbegriff. — Scheler fordert daher eine „materiale Ethik“ (inhaltliche Wertethik); N. Hartmann führt diese Forderung in seinem umfassenden, bedeutsamen Werke zum ersten Male durch. Die großen idealistischen Lehrgebäude — Platon, Aristoteles, Scholastik deutscher Idealismus — kannten nur eine inhaltische Sittenlehre. — Über die grundsätzliche Forderung einer inhaltlichen statt formalen Sittenlehre s. unten S. 143ff.

[2]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 2. Abschnitt. W. IV, 288.

[3]) Kritik der praktischen Vernunft, 1. Teil, 1. Buch, 3. Hauptstück, S. 111f.

das Gut zu erlangen; die Pflicht, zu diesem Zwecke die Tugend zu üben, sie allein besteht.

Damit ist aber die durchaus abgeleitete Stellung des Pflichtbegriffes gegeben. Neben dem Gute, neben der Tugend gibt es nicht noch eine arteigene Pflicht. Es gibt nur eine allgemeine Pflicht zum Guten, nicht neben den Gütern und den Tugenden noch eigene Pflichten. Es gibt wohl eine eigene Tafel der Tugenden, welche der Tafel der Güter zwar entspricht, aber mit ihr nicht einerlei ist; es gibt aber daneben nicht noch eine Tafel der Pflichten. Diese Pflichtentafel müßte mit jener der Tugenden einerlei sein, beziehungsweise mit jener der Güter. Es gibt die Tugend der Frömmigkeit neben dem religiösen Gute (Gott), zu dem sie führen soll. Spricht man von einer „Pflicht zur Frömmigkeit" (d. h. aber: zur „Tugend der Frömmigkeit"), so drückt man damit wohl die Gültigkeit (Verbindlichkeit) des Gutes und der Tugend aus; aber man fügt zur Tugend nichts Neues hinzu. Darum, so oft man versucht, eine Pflicht auszusprechen, spricht man in Wahrheit die Tugend aus und fordert zu dieser auf. Es gibt, wie eine Pflicht zur Tugend der Frömmigkeit, so eine Pflicht zur Tugend der Wahrheitsliebe (Wissensaneignung), zur Schönheitsliebe (Kunst), zur Tapferkeit usw. Pflichten und Tugenden haben gleiche Namen. Eine eigene Pflichtenlehre neben der Tugendlehre ist darum unmöglich und würde nur zu unnützen Wiederholungen führen.

Die Denkaufgabe, die im Pflichtbegriffe enthalten ist, besteht lediglich darin, jene „Verbindlichkeit", in der Kant richtig das Wesen der Pflicht sieht, zu erklären. Kant erklärt sie aus dem sittlichen Apriori. Und ein subjektives sittliches Apriori, wie es Kant annimmt, kann in der Tat nur zum Pflichtbegriffe als der Mitte der Sittenlehre führen. Andererseits war darin allerdings jene hochbedeutsame Überwindung des Empirismus beschlossen, die das Kantische Lebenswerk überall bezeichnet. Nicht der äußere Nutzen begründet nun bei Kant das Sittliche, wie die Empiristen (Utilitätsethiker) behaupteten, sondern eine apriorische, innere Notwendigkeit, eine apriorische Verbindlichkeit.

Es ist unbedingt notwendig, daß dieser Pflichtbegriff, der nicht auf Nützlichkeit beruht, und darum in diesem Sinne notwendig immer eine apriorische Verbindlichkeit bedeutet, aufrechterhalten bleibt[1]). Im Aufbau unserer Sittenlehre und Gesellschaftsphilosophie ergibt sich ebenfalls eine überempirische Verbindlichkeit, eine Apriorität aller sittlichen Forderungen. Aber sie ist nicht nur subjektiv, wie bei Kant, sondern weit umfassender. Es ist die „Ausgliederungsordnung" des ob-

[1]) Die Verbindlichkeit nur auf Gottes Willen zu stützen, wie von scotistischer Seite geschieht, reicht nicht hin, da sie in diesem Falle nicht aus dem Wesen der sittlichen Welt bewiesen wird. Gottes bestimmter Wille schafft eine bestimmte Welt, Aus dem Wesen und Gefüge dieser Welt muß die Verbindlichkeit des Sittlichen gefolgert, bewiesen werden; etwas ganz anderes ist es, sie aus dem Gebote zu fordern.

jektiven Geistes, welche den einzelnen Menschen, der ihr gegenüber zurückblieb, zur Richtung auf das Vollkommene auffordert. Wodurch aber fordert sie ihn auf, wodurch ist diese Aufforderung verbindlich? Das ist die entscheidende Frage. Und sie löst sich durch den Begriff der Gliedhaftigkeit des Einzelnen im objektiven Geiste. Wird der Einzelne als selbstbestimmt (autark, isoliert) aufgefaßt, so ist die Verbindlichkeit zur Eingliederung in ein Über-Dir nicht mehr aus dem Wesen des Menschen abzuleiten. Anders wenn er als gliedhaft bestimmt aufgefaßt wird. Die Verbindlichkeit der Ausgliederungsordnung des objektiven Geistes für den subjektiven Geist folgt aus dessen Gliedhaftigkeit.

Da nicht nur die einzelnen Menschen Glieder des objektiven Geistes sind, sondern auch die gesellschaftlichen Gebilde, so folgt daraus: daß es nicht nur für die Menschen, sondern auch für die gesellschaftlichen Gebilde Pflichten gibt, z. B. für Staat, Kirche, Familie — auch diese haben die Pflicht, die Richtung auf das Vollkommene anzunehmen. Die Verbindlichkeit der reinen Ausgliederungsordnung des objektiven Geistes gilt auch für sie. Heimat und Stamm haben Pflichten dem Volkstum, dieses der Menschheit gegenüber; der Staat gegenüber dem Staatenbund usf.

Von hier aus klärt sich endgültig der Begriff des Überempirischen oder des Apriori. Den Begriff des Überempirischen oder des Apriori darf keine Gesellschaftsphilosophie, die über den Empirismus hinauskommen will, verlieren. Er ist auch nicht einzig und allein ein Begriff der Sittenlehre, sondern gehört der gesamten Gesellschaftsphilosophie an! Im Rechte wird überempirische Gültigkeit ebenso gefordert, wovon z. B. der Begriff des „Naturrechtes“[1]) Zeugnis gibt; der Begriff des „Wahren Staates“; der Begriff der „richtigen Wirtschaft“[2]) bezeugen ebenso deutlich das Apriorische dieser Teilinhalte des objektiven Geistes.

Die Gesellschaftsphilosophie muß aber den Begriff des Apriori erweitern und dadurch über Kant hinauskommen: sie muß vom subjektiven zum objektiven Apriori kommen, und zwar zu einem solchen objektiven Apriori, welches das subjektive nicht vernichtet, sondern in sich aufnimmt. Die empiristische Sittenlehre führt das Sittliche auf äußere und wechselnde Nützlichkeit zurück. Die idealistische Sittenlehre, der dieser Ausweg nicht zu Gebote steht, muß, um das Sittliche fest zu begründen, das Höhere, durch das es begründet wird, entweder im menschlichen Subjekte suchen — das Apriori der praktischen und reinen Vernunft bei Kant; oder es in einem Über-Dir, einem Objektiven, suchen, das aber doch zugleich im Ich nachweisbar ist. Es muß eine

[1]) Vgl. oben S. 21, unten S. 158, 175.
[2]) Vgl. unten S. 158, oben 129f.

übersubjektiv begründete Wirklichkeit und Vollkommenheit sein, von der der Mensch das Maß und Gesetz seiner Wiedervervollkommnung empfängt. Das Vorempirische oder Apriori der ontologisch begründeten Sittenlehre liegt daher in der objektiven Ausgliederungsordnung des Geistes, die selber wieder metaphysisch gegründet ist, in der Ideenwelt[1]). Diese Apriorität des objektiven Geistes tritt aber erst in Erscheinung durch das Zurückbleiben des subjektiven Geistes hinter seiner vollkommenen Gliedschaft (was ja auch schon in sich schließt, daß der objektive Geist selbst nur unvollkommen erscheint, da er nur in den Gliedern erscheinen kann).

An dieser Stelle zeigt sich abermals das inhaltliche Zusammenfallen von Tugend und Pflicht. Pflicht ist das Gesollte der Tugend, ist die sachlich geforderte Tugend. Tugend und Pflicht verhalten sich daher wie Tugend als Fähigkeit und Tugend in der Ausübung.

Das Apriorische der Verbindlichkeit äußert sich im subjektiven Geiste als Gewissen. Das nicht zu Bannende der Verbindlichkeit kennzeichnet subjektiv das Gewissen[2]).

Als das Gesollte der Tugend ist die Pflicht das sittliche Gesetz. In ihrer allgemeinsten Form heißen daher die Pflichten oder sittlichen Gesetze schlechthin das Sittengesetz.

Der Begriff des allgemeinsten Sittengesetzes findet sich wohl zum ersten Male bei Kant und wurde von Kant zum ersten Male der „kategorische Imperativ" genannt. Da ihm dieser Imperativ gemäß dem zugrunde liegenden Apriori nur subjektiv ist; mußte sich daraus eine formalistische Sittenlehre ergeben. Kant hat den kategorischen Imperativ in vielen Formulierungen gegeben. Die bekannteste lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könne[3])." — Hierin soll nach Kant sowohl die „oberste Norm" gegeben sein („Norm" drückt zugleich das Imperativische, Befehlende aus); wie auch der Gegensatz zur Neigung; worin wieder der Gegensatz „Autonomie der Moral (d. h. ihre innerliche Gültigkeit für das Ich) gegen eine angebliche „Heteronomie des Rechtes" (d. h. äußerliche Gesetzlichkeit, Befehl von außen) liegt; endlich liegt darin auch der Formalismus der Ethik beschlossen. Jedoch sind das lauter Fehlbegriffe.

Denn das Normierende der Sittlichkeit (der „Pflicht", des „Sittengesetzes") liegt in der Gültigkeit des Vollkommenen für das Unvollkommene; und diese zuletzt in der Gesolltheit alles Seins, das heißt aber: schon im Begriffe des Vollkommenen, nicht erst im Sittlichen, das nur eine Form ist, wie das Vollkommene gilt und normiert, nicht die einzige

[1]) Vgl. oben S. 69ff.; Schöpfungsgang des Geistes, S. 555.
[2]) Vgl. ebda. S. 264 u. 284. oben S. 76.
[3]) Vgl. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 39ff.

Form[1]). Es gibt auch eine logische und eine ästhetische Vollkommenheit, die normiert, und selbst eine staatliche, wirtschaftliche[2]). — Was dann den berühmten Gegensatz der Pflicht zur Neigung, den Kant aussprach, anlangt, so liegt er nicht im Pflicht- und Tugendbegriffe an sich selbst, sondern in der Ranghöhe der jeweiligen Tugend oder Pflicht. Je höher die Tugend in der Stufenordnung steht, um so mehr hat sie unter sich. Erst das, was unter ihr ist, kann als „Neigung" in Gegensatz zu ihr treten, nämlich dann, wenn es über die richtige Gliedhaftigkeit hinaus entwickelt ist. Es kommt aber dabei überhaupt nicht auf den Charakter als psychologische Neigung an, sondern auf das richtige Maß, die richtige Verhältnismäßigkeit im Gliederbau. — Der Gegensatz „Autonomie der Moral" und „Heteronomie des Rechtes" verschwindet, sobald die Verbindlichkeit in beiden Fällen die gleiche Quelle hat. Es ist das Über-Dir, es ist die objektive, überindividuelle Ausgliederungsordnung, die sowohl dem sittlichen wie dem rechtlichen Gebote ihre Gültigkeit verleiht. Wenn im praktischen Leben oft die Äußerlichkeit der Rechtsbefolgung an die Stelle innerer Gutheißung tritt, so ist dies lediglich ein Unvollkommenheitszeichen des empirischen Rechtslebens kein Wesensmerkmal. Die Wurzel dieses großen Irrtums Kantens liegt übrigens im Individualismus seiner Rechtslehre[3]). — Das Formalistische endlich, das sich in dem Versuche, eine einzige allgemeine „Norm" zu formulieren, zeigt, liegt abermals am Subjektiven, Individualistischen seines Ausgangspunktes, wie oben schon erwähnt wurde (s. S. 30ff). Andernfalls stünde nichts im Wege, einen Organismus der Verbindlichkeiten oder Pflichten aufzustellen, die objektiv begründet werden. Auch hier zeigt sich die Übergangsstellung der Kantischen Philosophie. Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und die Romantiker führten das Kantische Werk weiter und kamen daher zu einer inhaltlichen, objektiven Ethik. Sie überwanden das Formalistische, und zwar auf dem Wege über das Über-Dir. Sie führten daher nicht das Formelle zum „Materialen" fort, wie die Heutigen versuchen; und daher auch nicht den Pflichtbegriff zum Wertbegriff, wie gleichfalls fälschlich versucht wurde; sondern richtig das Subjektive zum Objektiven. Eine „inhaltliche Sittenlehre" braucht, wie man sieht, nicht erst heute entdeckt zu werden: der ganze deutsche Idealismus besaß sie; und der ältere Idealismus des Mittelalters und der Griechen besaß sie ebenfalls. Die Frage kann durchaus nicht lauten „formal oder material", sondern nur „subjektiv oder übersubjektiv", individualistisch oder universalistisch. Denn die inhaltliche Sittenlehre kann nur auf dem Grunde der Lehre vom objektiven Geiste, d. h. aber der Gesellschaftslehre entwickelt werden[4]).

[1]) Vgl. oben S. 119f.
[2]) S. oben S. 117f,
[3]) S. oben S. 33f.
[4]) Vgl. unten S. 143 ff.

6. Das Gezweiungsbewußtsein. Der Tugendgrund. Hingebung und Mittewendigkeit.

Die Geisteslehre und Gesellschaftslehre zeigte, daß die entscheidenden Schritte des Geistes nur in Gezweiung geschehen können. Annahme, Denken, Gestalten und alle anderen Schaffenstaten des Einzelnen geschehen in Gezweiung[1]). Mit Gezweiung ist aber notwendig Hingebung verbunden, und ebenso auch die Gliedhaftigkeit, d. h. die Eingegliedertheit der geistigen Schaffenstat des Einzelnen in den Gesamtgeist der Gesellschaft, den objektiven Geist. Denn Gezweiung ist schon Eingliederung, und sie ist auch ohne Hingebung an den Gezweiten unmöglich.

Alles was entstehen will, muß in Gezweiung und in Gliedhaftigkeit entstehen. Das Urgesetz der Schöpfung erlaubt nicht, daß etwas allein für sich entstünde. Nichts was entsteht, entsteht in Stücken und abgetrennt von anderem; alles was entstehen will, kann nur als Glied entstehen. Kein Selbstsein ist möglich ohne Hingabe, kein Einzelnes ohne das Ganze.

Damit sind aber zwei neue sittliche Grundbegriffe gegeben, die zu den bisherigen hinzukommen: die Hingebung und das ihr entstammende hingebende Bewußtsein, das seine reinste Form in der Liebe findet, und die Eingegliedertheit, die ihre reinste Form in der Mittewendigkeit findet. Die Mittewendigkeit des Gliedes ist mit der Hinwendung des Gliedes zu seiner Ausgliederungsmitte bezeichnet. Sie ist die richtige Eingegliedertheit, das richtige Enthaltensein im objektiven Geiste oder die objektive Gerechtigkeit.

Die Geisteslehre zeigte, daß die Gezweitheit aller geistigen Tätigkeiten des Einzelnen eine Urbeschaffenheit ist, die alle Beschaffenheiten und Stufen des Geistes als Herzensfülle und Innigkeit begleitet; daher ist auch eine eigene „Sozialpsychologie" und „Kollektivpsychologie", welcher Art immer, neben der allgemeinen Psychologie unmöglich[2]). Durch die Gezweiung werden die geistigen Tätigkeiten gliedhaft, durch sie werden die einzelnen Menschen einem überindividuellen Inhalte eingegliedert. Wir wiederholen hier der Wichtigkeit halber unsere dortigen Ausführungen.

„Das Ich empfindet und denkt nirgends, in keinem Empfindungsinhalte, wahrhaft nur sich selbst allein, es weiß sich gewußt und weiß den Andern, und es empfindet dadurch in der eigenen Geistigkeit zugleich die anderen Geister (oder Gott) mit, sei es unmittelbar, sei es mittelbar. Dadurch findet es sich überall im objektiven Geiste enthalten. . . . Dieses Enthaltensein hat einen gegenständlichen, einen überindividuellen Maßstab an den Inhalten des objektiven Geistes. Es gibt ein richtiges Enthaltensein und ein unrichtiges Enthaltensein im objektiven Geiste. (Richtiges Enthaltensein = Gerechtigkeit). Hierin liegen zwei Bestandteile: erstens das . . ., hingebende und verstehende Bewußtsein . . .; und zweitens das Enthaltensein in einem überindividuellen Geistesinhalte . . ., wir nennen es das befaßte Bewußtsein oder, da der Maßstab für die Richtigkeit des Enthaltenseins in der richtigen Gliedhaftigkeit angezeigt wird — z. B. ist „Treue" eine Form des richtigen Enthaltenseins in einem Gezweiungsgebilde — nennen wir es auch: das sittliche

[1]) S. oben S. 12 ff. und S. 63 ff.

[2]) S. Schöpfungsgang des Geistes, S. 308.

Bewußtsein. Das hingebend-verstehende Bewußtsein oder das formale Gezweiungsbewußtsein ist die Grundlage des inhaltlich ausgebildeten Gezweiungsbewußtseins, des i. e. S. sittlichen Bewußtseins. Gegenseitige Gewußtheit der Gezweiten und Befaßtheit im objektiven Geiste, das hingebend-verstehende und das sittliche Bewußtsein machen als das formale und inhaltliche Gezweiungsbewußtsein das gesamte Gemeinschafts- oder Gezweiungsbewußtsein aus."

„Man könnte versucht sein, das hingebend-verstehende Bewußtsein schlechthin das liebende Bewußtsein zu nennen. Jedoch sind seine Erscheinungen nicht nur von solcher Art wie Freundschaft und Liebe, sondern auch von solcher wie Mißgunst, Haß, Rache, Scheiden ..., Führerschaft wie Gefolgschaft in Familie, Wirtschaft, Staat, Kirche, in Wissenschaft, Kunst, Religion zeigen überall den Kampf um die rechte Gliedhaftigkeit an ... und zeigen damit deutlich, wie das formale Gezweiungsbewußtsein notwendig zum Ringen um die Sittlichkeit wird, zum sittlichen Bewußtsein, sobald es sich mit Inhalten erfüllt[1])."

Hingegebenheit und Mittewendigkeit sind Grundbeschaffenheiten des Geistes, die den sittlichen Vorgang der Wiedervervollkommnung überhaupt erst ermöglichen und ihn zugleich einleiten.

Sie ermöglichen ihn dadurch, daß der einzelne Mensch und die einzelne Geistestat nicht für sich allein dastehen, sondern schon von Geburt an gliedhaft sind; ihnen ist daher der Zustand reiner, vollkommener Gliedhaftigkeit nicht unerreichbar, nichts jenseitiges. Einen anderen Weg zum Zustande der Vollkommenheit als den durch Gezweiung kann es unmöglich geben. Denn die Erfüllung des Einzelnen mit dem vollkommenen Gute ist nur möglich, wenn er dem *corpus* des vollkommenen Gutes angehört. Das geschieht durch Gliedhaftigkeit.

Eben damit aber ist der sittliche Vorgang auch schon eingeleitet. Indem die Gliedhaftigkeit in den zwei Formen der Hingegebenheit und Mittewendigkeit erscheint, braucht die Hingegebenheit an das Ganze (an das jeweilige Gut) nur festgehalten und im späteren Werdegang nur wesensgemäß weiter verfolgt zu werden; braucht ebenso die Mittewendigkeit bei all den Änderungen und Umbildungen des Geschehens nur festgehalten und wesensgemäß weiter verfolgt zu werden.

Noch eine andere Überlegung kann diesen Sachverhalt klar machen. Sittlichkeit besteht im Vorgange der Wiedervervollkommnung, der Erfüllung des Unvollkommenen mit dem Vollkommenen, dem Gute. Nun sind aber die Güter nicht einzeln da, sondern als Gesamtheit, als Organismus. Es gibt nicht einzelne Güter, sondern nur eine Güterordnung. Und andrerseits gibt es nicht einzelne Menschen und einzelne gesellschaftliche Gebilde, die sich zu vervollkommnen haben, sondern nur Menschen als geistige Glieder der Gezweiung und gesellschaftliche Gebilde als Glieder der Gemeinschaftswelt, zuletzt der gesamten Menschheits-Gesellschaft. Nicht der einzelne Mensch Sokrates allein, nicht der einzelne Staat Athen allein kann sich vervollkommnen. Mit dem einen Menschen werden die anderen Menschen umgebildet, da sie alle Glieder jener geistigen Ganzheiten (Gebilde) sind, die der erste

[1]) A. a. O. S. 306 f.

dadurch umbildet, daß er sich selbst ändert; ändert sich ein Glied, so ändert sich damit das Ganze; ändert sich das Ganze, so ändern sich damit alle Glieder. (Natürlich können die einzelnen Glieder je nach ihrer *vita propria* die Änderung ihrer Ganzheit verschieden aufnehmen und gestalten.) Ebenso gilt: mit dem einzelnen Gebilde werden die andern Gebilde, die Glieder der jeweils überhöhenden Gebilde sind, umgebildet; daher z. B. mit der einen Rechtseinrichtung die anderen usf.

Hingebung und Mittewendigkeit stehen daher als Urbeschaffenheiten am Beginne des sittlichen Vorganges. Sie stehen jedem sittlichen Vorgange vor und leiten ihn ein. Sie sind das Vorspiel der Sittlichkeit, der Mutterboden und Anfang aller Tugend. Wir nennen daher diese beiden Urbeschaffenheiten, Hingebung und Mittewendigkeit, den Tugendgrund.

Im „Tugendgrunde" handelt es sich aber nicht etwa nur um die allgemeinste Tugend, um die Grundtugend. „Tugendgrund" bedeutet mehr. Wie Meister Eckehart in seiner Lehre vom Seelenfünklein sagt: „Gott liebt sich in den Kreaturen"[1]); so gilt auch hier, daß sich im Tugendgrunde das Ganze vermittelst der Form der Hingebung und Mittewendigkeit in den Einzelnen selbst liebt und seine Vervollkommnung selbst einleitet. Der Tugendgrund ist gleichsam die Einfallspforte des Ganzen, um im Einzelnen (vermittelst dessen *vita propria*) den Vorgang der Vervollkommnung, den sittlichen Vorgang, einleiten zu können. Denn damit etwas vollkommen werde, muß es das Vollkommene der Anlage nach schon in sich haben. Diese „Anlage" ist der „Tugendgrund".

„Liebe" ist daher nicht eigentlich die „allgemeinste Tugend"; ebensowenig ist es die „Gerechtigkeit". Liebe ist vor aller Tugend und soll in der Tugendübung erst zur Tugend werden. Sie ist vor aller Tugend, weil sie in der Art des Seins des Einzelnen beschlossen liegt, nämlich in seiner gliedhaften Art zu sein. In der Liebe findet sich der Einzelne im Andern; er findet und empfindet die Einerleiheit des andern mit sich selbst. Und in der richtigen Eingegliedertheit sodann übt und erkennt er die Gerechtigkeit.

Daher können „Liebe" und „Gerechtigkeit" als solche noch nicht Tugenden sein und nicht „im allgemeinen" angewandt werden; sie müssen erst eine bestimmte Form in den arteigenen Tugenden annehmen. Die Liebe ist Liebe zu einem bestimmten Gut: Gottesliebe, Wahrheitsliebe, Schönheitsliebe; die Gerechtigkeit ist Gerechtigkeit in bestimmter Eingliederung: des Staates, der Familie, der Schule, der Wirtschaftskörper — und erst darin hat sie konkrete Mittewendigkeit. Nur als Glied eines Amtes, eines Betriebes, einer Familie, einer Schule kann diese Mittewendigkeit in ganz bestimmter Konkretion verwirklicht

[1]) Vgl. Pf. 180, 3.

werden. Erst in solcher Konkretion ist die Liebe und die Mittewendigkeit (Gerechtigkeit) nicht mehr Tugendgrund, sondern Tugend. Umgekehrt gilt: In dem, was an jeder Tugend Hingebung und Mittewendigkeit ist, ist durchaus nicht bloß die Tat des Einzelnen zu erkennen. Denn der Einzelne findet ja Hingebung und Eingegliedertheit als Formelemente seines Tuns schon vor! — So erweisen sich dem forschenden Blicke Hingebung und Mittewendigkeit als die Geburtsstätten des Höheren, des Ganzen, und über dieses hinaus der Gottheit in ihm. Darum wird Mittewendigkeit in ihrer allerhöchsten Form zur Abgeschiedenheit[1].) Im Tugendgrunde wirkt die höhere Ganzheit, der objektive Geist, und zuletzt der höchste Weltgrund die Richtung auf das Vollkommene. Aber sie fortzusetzen und festzuhalten ist der Freiheit des Einzelnen anheim gegeben.

Es bedarf keiner besonderen Begründung, daß damit in keiner Hinsicht ein Pantheismus in die Sittenlehre eingeführt ist. Gott fließt nicht in die Welt aus, das höhere Ganze fließt nicht in das niedere aus. Das Ganze wird in den Gliedern geboren, aber es bleibt bei sich selbst, es geht in seinen Gliedern nicht unter[2]).

III. DIE WIEDERVERVOLLKOMMNUNGSORDNUNG.

Rückblick auf die Grundbestandteile der Sittlichkeit.

Wir haben nun alle Grundbestandteile der Sittlichkeit entwickelt. Die Ordnung, in der sie erscheinen, ist dadurch bestimmt, daß der Gang der Sittlichkeit die Richtung auf das Vollkommene nimmt. Diese Ordnung haben wir daher als Wiedervervollkommnungsordnung zu bezeichnen.

Die Wiedervervollkommnungsordnung beginnt mit dem Vollkommenheitsgute, das als „Ideal“ allem Streben nach Vervollkommnung voranleuchtet, der allgemeinen Richtung das bestimmte Ziel gibt. Gerade als Ziel des Strebens ist das zu Erlangende ein Gut (1). Mit diesem Gute muß sich das Unvollkommene erfüllen, um vollkommen zu werden. Daraus folgt, daß das Gut in voller Bestimmtheit und Klarheit vor Augen stehen muß, sei es dem einzelnen Menschen, sei es auch dem gesellschaftlichen Gebilde, um als Ziel erreicht zu werden. Es genügt nicht ein allgemeiner dunkler Drang, es genügt nicht eine ungefähre Richtung auf das Vollkommene, die das Ziel nicht genau kennt. Durchaus entscheidend ist diese Klarheit aber gerade heute, in der Zeit des „Liberalismus“, das will sagen des Relativismus und Subjektivismus, in der man jedem die Entscheidung über das, was er tun soll, selbst überläßt. Uhland sprach jene Wahrheit eindringlich aus:

„Umsonst bis du von edler Glut entbrannt,
Wenn du nicht sonnenklar dein Ziel erkannt.“

[1]) Vgl. unten S. 151, oben S. 14f.

[2]) Vgl. Kategorienlehre, S. 77 ff. Schöpfungsgang des Geistes, S. 64 ff. u. S. 149 ff.

Der unvollkommene Anfangszustand (2) ist es, dem der vollkommene Zustand, das Gut, als Ziel vorleuchtet. Er steht daher gleichzeitig mit dem Gut am Anfang jenes Vorganges, der die Richtung auf das Vollkommene nimmt.

Im Gange der Wiedervervollkommnung sind bestimmte innere, objektive Elemente zu unterscheiden, die sich als Heilsgüter (3) von den äußeren Gütern oder wirtschaftlichen Mitteln unterscheiden. Kultus und Gebet sind Heilsgüter und von den äußeren Mitteln, durch welche sie verwirklicht werden, zu unterscheiden. Das Gebet gehört dem inneren Heilsvorgang, der Richtung des Geistes auf das Vollkommene, dem Vorgang der Erfüllung mit dem Gute (Gott) selbst an und ist kein äußeres Mittel. Äußeres Mittel ist das Papier des Gebetbuches usw. — Da die äußeren Mittel oder wirtschaftlichen Güter dem sittlichen Vorgang nicht innerlich angehören, sondern als „Mittel für Ziele" jedem geistigen und gesellschaftlichen Vorgang dienen — äußerlich dienen — können wir sie auch nicht zu den arteigenen, innerlich zugehörigen Grundbestandteilen der Wiedervervollkommnungsordnung zählen. Ihre Art und Sonderstellung mußte hier erklärt werden, aber zum sittlichen Vorgang gehören sie in arteigener Weise nicht.

Um die Richtung auf das Vollkommene einschlagen zu können, genügt nicht Ziel und Weg (Gut und Heilsgut). Es muß auch eine arteigene Beschaffenheit, Tauglichkeit oder Tugend (4) vorhanden sein. Die Tugend unterschieden wir schon früher als Fähigkeit (4a) oder Anlage zur Vollkommenheit und als Gebrauch der Fähigkeit. Im Gebrauche wird sie zur Haltung (4b). „Haltung" (*habitus*, ἕξις) heißt ja notwendig „im Gebrauche", denn keine Haltung ohne Ausübung. — Die Tugend kommt sowohl im Sinne der Fähigkeit wie der Haltung den einzelnen Menschen, wie auch den gesellschaftlichen Gebilden zu. Staat und Kirche des Mittelalters hatten ihrem Gefüge, Aufbau und Geiste nach andere Fähigkeiten und Haltungen als Staat und Kirche von heute. Der Gefolgschaftsstaat der alten Germanen andere als der ständische Staat des Mittelalters, dieser andere als der liberale Staat der Neuzeit, dieser andere als der demokratische Staat von heute. — Die Tugenden unterscheiden sich außerdem als arteigene und als allgemeine (darüber s. unten S. 148ff).

Da sich der sittliche Vorgang nicht zwischen dem einzelnen unvollkommenen Menschen (oder gesellschaftlichen Gebilde) und dem einzelnen Gute als dem Ziele abspielt sondern beide Glieder eines Gesamtganzen sind: das Gut nämlich Glied der Güterordnung, der Einzelne und das Gebilde Glied der Gesellschaft, so ergibt sich aus dieser Gliedschaft eine Verbindlichkeit zur Anwendung der Tugend, um das Gut zu erlangen, die Pflicht (5). Pflicht und Tugend sind sachlich dasselbe. Aber das Gesollte der Tugend, das durch die Gliedhaftigkeit des Einzelnen jeweils sachlich Geforderte der Tugendanwendung, wird,

insofern die Verbindlichkeit eigener Begründung bedarf, mit Recht als eigenes Moment des sittlichen Vorganges herausgehoben und „Pflicht" genannt. Inhaltlich allerdings können sich keine Unterschiede ergeben und eine eigene inhaltliche Pflichtenlehre kann neben die Tugendlehre nicht treten. Pflicht ist, die Tugend auszuüben. Es gibt keine andere Pflicht als die zur Tugend. Die Pflicht zur Tapferkeit ist: die Ausübung der Tugend der Tapferkeit.

Wird die Pflicht als das Gesollte der Tugend bestimmt, dann hängt sie innig zusammen mit dem sittlichen Gesetz (5a). Das Gesetz spricht aus, wie das Gut zu erreichen sei. Das Gesetz und die Tugend, die das Gesetz erfüllt, entsprechen einander und fallen in diesem Sinne sachlich zusammen.

Möglichkeit und Quelle des subjektiven sittlichen Vorganges ist die Gezweitheit des Bewußtseins. „Liebe" und „Gerechtigkeit" als die Grundlage aller Tugend oder der Tugendgrund (6) ergeben sich daraus. Jedoch ist diese durchgängige Gezweitheit oder Gliedhaftigkeit auch dem gesellschaftlichen Gebilde, dem objektiven Geiste eigen.

Am Ende der Ausgliederungsordnung steht der erlangte Zustand der verhältnismäßigen Vollkommenheit (7). Es ist menschliches Schicksal, daß das Ziel nicht vollkommen erreicht, das Gut nicht vollkommen erlangt werden kann. Auch der Heilige klagt sich der Sünden an, auch der Weise gesteht, daß sein Wissen Stückwerk ist, auch der größte Künstler kann nicht vollkommene Meisterschaft erreichen und nicht alles Ungestaltete in Schönheit auflösen.

Schließlich kann noch die vorempirische Art alles Sittlichen oder das sittliche Apriori (8), das sich subjektiv als Gewissen (8a) äußert, zu den Grundbestandteilen des Sittlichen i. w. S. gerechnet werden[1]). Das Vorempirische der Sittlichkeit erst macht die Verbindlichkeit des Gutes und der Tugend verständlich. Sie erfolgt aus jener ganz bestimmten Art des Enthaltenseins des Einzelgeistes im Gesamtgeiste, die in der Ausgliederungsordnung des Gesamtgeistes gegeben ist. Nur der Begriff der Ausgliederungsordnung des Gesamtganzen verbürgt ein objektives über dem subjektiven Apriori. Ein bloß subjektives Apriori (Kant) reicht nicht hin.

Aus den entwickelten acht Grundbestandteilen der Wiedervervollkommnungsordnung: Gut, Ausgangszustand, Heilsgut, Tugendgrund, Tugend, Pflicht, Endzustand, Apriori, sind zwei als die tragenden herauszuheben: Gut und Tugend. Denn es versteht sich von selbst, daß ein unvollkommener Ausgangszustand vorhanden sein muß; ebenso daß der sittliche Vorgang ein Ergebnis, einen Endzustand zeitigen muß, wenn auch gewiß diese Zustandsbegriffe notwendig voneinander geschieden werden müssen. Auch die Trennung des Tugendgrundes als

[1]) Vgl. dazu oben S. 76 und S. 134.

der Voraussetzung und Einleitung des Sittenvorganges von der Tugend selbst sowie die Heraushebung des Heilsgutes aus den andern Momenten der Tugendausübung sind, obzwar notwendige und unentbehrliche Unterscheidungen, doch nicht so grundlegend wie die Unterscheidung des Zieles (Gutes) und des Vervollkommnungsganges als solchen, nämlich der Tugend in ihrer Ausübung.

Überall in den idealistischen Sittenlehren drehen sich in Wahrheit die Untersuchungen um die beiden Pole: Gut und Tugend. Unter welchen anderen Namen dies immer geschehe, sei es unter dem der „Pflichtenlehre" oder unter dem der „Werte", das Ziel des sittlichen Herganges (Gut) und seine arteigene Gestalt (Tugend) ist doch dabei das Entscheidende. Auch in den früheren Sittenlehren, und gerade in den systematisch am weitesten ausgebildeten, jenen von Schleiermacher[1]), J. A. Wirth[2]) und dem jüngeren Fichte[3]) ließe sich wohl dasselbe nachweisen. Bei Schleiermacher z. B. umfaßt der Pflichtbegriff das, was zwischen Tugend und dem höchsten Gute liegt, die sittliche Handlung selbst oder das Gesetz derselben. Gerade das aber ist die Tugend. Oder wollte man es dennoch Pflicht nennen, so müßte man die Tugend auf eine leere Fähigkeit zur Pflichtausübung herabmindern. — Die sachliche Leerheit des Pflichtbegriffes zeigt sich bei Schleiermacher auch in den vielen Wiederholungen, die seine gesonderte Durchführung der Pflichten- und Tugendlehre bedingte; allerdings auch der Güterlehre, da Schleiermacher den Begriff des Gutes anders faßt. Schleiermachers Verdienst ist es, im Gegensatze zu Kant und Fichte, die Sittenlehre als Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre bestimmt zu haben. Der Mangel dabei war indessen, daß er das Sittliche als das „Handeln der Vernunft auf die Natur" bestimmt, wodurch diejenigen sittlichen Handlungen, in welchen der Geist sich selbst zum Gegenstande hat, ausgeschlossen werden. Dadurch konnten auch die Begriffe Gut, Tugend, Pflicht, keine richtige Bestimmung erhalten. Das Gut soll das Werk der Sittlichkeit sein und die Pflicht der Weg zu diesem Werke, die Tugend der Ausgangspunkt, nämlich die Wirksamkeit der naturbeherrschenden Vernunft in der menschlichen Persönlichkeit. Aus diesen Fehlbestimmungen ergibt sich dann die Fehleinteilung des Systems — eine eigene Pflichtenlehre neben der Tugend- und Güterlehre — unwahre Schematisierungen und Wiederholungen.

Ein etwaiger Vorwurf, daß wir zuviele Elemente im sittlichen Vorgange unterscheiden, könnte uns nicht treffen. Denn die Abtrennung des Heilsgutes sowohl vom ursprünglichen Gute als dem Ziele, wie vom äußeren, wirtschaftlichen Gute, als dem in sich selbst toten und wertlosen Mittel, erweist sich als unentbehrlich zur klaren Unterscheidung des Wesentlichen voneinander; wie auch die Abtrennung des Endzustandes, der jeweils (in verschiedenem Maße) erlangten verhältnismäßigen Vollkommenheit des ursprünglichen Gutes vom Ausgangszustande der Unvollkommenheit und Sünde; wie auch endlich des Tugendgrundes von der konkreten Tugend selbst und der Pflicht als der bloßen Verbindlichkeit der Tugend (und des Gutes) von der Tugend.

Erst eine solche reine Scheidung der wesentlichen Bestandteile voneinander kann eine lebenswahre Darstellung des unendlich reichen sittlichen Lebens der Erfahrung und Geschichte ermöglichen.

Das Gefüge aller dieser Bestandteile der Wiedervervollkommnungsordnung wird durch die Vorrangsätze bestimmt (vgl. darüber unten S. 147 ff.)

Die Wiedervervollkommnungsordnung läßt auch durch Umkehrung die Bestandteile der Unsittlichkeit erkennen, die man, wenn anders das

[1]) Das nachgelassene Werk: Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, neuerdings abgedruckt in: Schleiermachers Werke, hrsg. v. Braun, Leipzig 1913, Bd. 2.

[2]) Ethik, 2 Bde. 1841 f. — [3]) Ethik, 2 Bde., Lpz., 1850 ff.

nicht eine Seltsamkeit wäre, als Verfallsordnung bezeichnen könnte. (Auch der Teufel nimmt seine Straße.) Dem Vollkommenheitsgute entspricht das Übel, der Tugend das Laster oder die Sünde, dem Heilsgute Verführung und Verderbnis (sittliches Gift), der Pflicht die Willkür (Ungebundenheit, Unverbindlichkeit), dem Tugendgrund die sittliche Nichtigkeit (folgend aus Ungezweitheit, als der Quelle der Herzenskälte und sittlichen Unfähigkeit, Hingebungslosigkeit), der Vervollkommnung endlich und dem sittlichen Endzustande der Fall.

IV. DIE GÜTER- UND TUGENDLEHRE AUF DEM GRUNDE DER GESELLSCHAFTSLEHRE.

Die Erkenntnis der Güterordnung ist die schöpferische Tat des großen Sittenlehrers. Ihre wissenschaftliche Form erhält sie durch die Verbindung mit der zergliedernden Gesellschaftslehre.

Sobald die Sittenlehre von der Stufe der Allgemeinbegriffe zur bestimmten Behandlung der sittlichen Fragen übergehen und damit obzwar nicht von einer formalen, so doch von einer grundlegenden zur geschichtlich-konkreten Lehre werden will; muß sie eine Tafel der Güter und eine Tafel der Tugenden entwerfen. In diesen Tafeln dürfen die einzelnen Güter und Tugenden nicht je für sich, nicht abgetrennt und einzeln aufgeführt werden, sondern müssen im ganzheitlichen Zusammenhange erscheinen, als System, als „Organismus".

Die Tafel der Güter kann nur vom objektiven Geiste aus entworfen werden, da er der Inbegriff aller überpersönlichen Güter ist. Die Sittenlehre ist damit notwendig zuerst eine „soziale Sittenlehre" und erst abgeleiteterweise eine individuale; sie ist damit auch von Anbeginn eine „inhaltliche", „materiale" und nicht bloß eine „formale". Es ist notwendig dies hervorzuheben, da die empiristische Sittenlehre nur „Individualethik" ist und sich vergebens bemüht, „Sozialethik" zu werden; die neukantische ferner nur formal ist. Indem die Sittenlehre vom Gesamtgeiste der Gesellschaft ausgeht, kann sie aber nicht mehr formal sein, denn der Gesamtgeist erscheint nur in inhaltlicher Fülle, in geschichtlich bestimmten Kulturen. Es gibt nur geschichtlichkonkrete Kultur, keine bloß formelle.

In der Aufstellung der Gütertafel liegt das Entscheidende für die inhaltliche Gliederung jeder Sittenlehre. Denn sobald die Gütertafel aufgestellt ist, ist auch schon der Grund zur Tafel der Tugenden gelegt. Die Tugend entspricht dem Gut. Sie ist nicht einerlei mit ihm, da das Arteigene der menschlichen Seele oder des betreffenden gesellschaftlichen Gebildes (das die Richtung auf das Vollkommene einzuschlagen hat) mitbestimmend wird. Die Ausübung der Tugend ist allerdings der Schauplatz, wo sich die Geschehnisse der Sittlichkeit abspielen; da die Tugend jedoch auf die Einbildung des Gutes in Mensch und Gesellschaft gerichtet ist, steht das Gut der Tugend vor.

Es wurde schon in früheren Zusammenhängen begründet und geht aus allem Bisherigen von selbst hervor, daß die Tafel der Güter nur durch Zergliederung des objektiven Geistes gewonnen werden kann. Denn der Vollkommenheitszustand des objektiven Geistes in seinen verschiedenen Umkreisen, den Teilinhalten und den Stufen, ist das seinsbegründende Gut. Daher ist die Güterlehre die Lehre von der Vollkommenheitsordnung des objektiven Geistes, die Lehre von der reinen Wesensordnung des Geistes.

Nun ist es nicht das Absehen dieser Abhandlung, eine ausgeführte Sittenlehre zu geben. Unsere Aufgabe besteht in einer Grundlegung der gesamten Gesellschaftsphilosophie, von der die Sittenlehre wohl ein Hauptstück, aber nicht das Ganze ist. Jedoch haben wir oben (S. 74ff.) bereits eine nichts Grundsätzliches übergehende Zergliederung der Ausgliederungsordnung des objektiven Geistes gegeben. Darum können wir hier ohne Umschweife wenigstens an einigen Beispielen zeigen, welchen inneren Aufbau das Begriffsgebäude der besonderen Sittenlehre zu nehmen hätte.

Gut (reine Ausgliederungsordnung)	Unvollkommener Anfangszustand	Heilsgut	Tugendgrund	Tugend[1])	Pflicht	Erlangter Zustand der Vollendung[2])
Religion und Philosophie (Gott, das Metaphysische)	Gottferne	Kultus (Gebet, Sakrament)	Hingebung (Liebe) und Mittewendigkeit (Gerechtigkeit)	Frömmigkeit	das Gesollte, Verbindliche der Tugenden	Heiligkeit
Wissenschaft (Wahrheit)	Unwissenheit	Erziehung (Lehre, Lehrplan)		Klugheit (Beflissenheit im Lernen und Forschen)		Weisheit
Kunst (Schönheit)	Ungestaltetheit	Kunsterziehung		Gestaltungskraft (Beflissenheit im Kunstschaffen und Kunstgenießen)		Schöngeistigkeit (Vollendeter künstlerischer Sinn[3])

[1]) a) als Fähigkeit, b) in der Ausübung (als Haltung). Außer den arteigenen Tugenden noch die allgemeinen Tugenden. S. darüber unten S. 148ff.

[2]) d. h, der verhältnismäßigen Vollkommenheit oder Erfülltheit mit dem Gute.

[3]) Schaffend oder genießend.

A. Wir unterschieden am objektiven Geiste die Teilinhalte[1]) und die Stufen[2]). Für die ursprünglichen Teilinhalte ergibt sich, wenn wir nicht nur die Güter und Tugenden, sondern auch die andern Grundgestaltungen der Wiedervervollkommnungsordnung mit berücksichtigen, die Tafel auf S. 144.

Eine Erläuterung dieser Tafel ist überflüssig. Ihr Inhalt ist durch das Frühere begründet. Bemerkt sei nur, daß die Gezweiung überall am Grunde ist, daher als eigener Bestandteil nicht in Erscheinung tritt. Jedes Gut, jede Tugend erscheint nur in Gezweiung. Jeder Künstler hat sein „Publikum", jeder Gelehrte seine Schule, jeder Heilige seine Gemeinde.

B. Wir übergehen die abgeleiteten Teilganzen. Für die Sinnlichkeit sodann, umfassend die physiologischen Lebensvorgänge (Vitalität) und die Geschlechtlichkeit, ergibt sich als Gut: die sinnliche Lust. Die sinnliche Lust pflegt nach empiristischer Überlieferung rein subjektiv aufgefaßt zu werden. Sie ist aber dennoch ein objektives Gut, soferne sie nämlich niemals in sich selbst bestimmt und vollendet ist, sondern stets von den jeweils höchsten Gütern das Maß empfängt, z. B. bei asketischer Gestaltung der höchsten Güter in anderer Weise bestimmt wird als bei nichtasketischer Gestaltung. Allerdings hat die Sinnlichkeit auch ihr eigenstes Wesen. Tiefster Sinn der Sinnlichkeit ist Kommunion der Wesen. (Darüber mehr in anderem Zusammenhang)[3]). Jedoch wird dieser Sinn erst vom Geistigen her gebraucht und erfüllt. Inwiefern Sinnlichkeit und sinnliche Lust ein Gut ist und in welcher Gestalt, hängt von den jeweils höheren Gütern ab. Darüber zu entscheiden, wäre nur möglich, wenn wir die ganze Lehre von den Gütern entwickeln würden. Darum muß dieser Hinweis hier genügen. Es ergibt sich daraus als Tugend der Sinnlichkeit: die Mäßigkeit. „Mäßigkeit" heißt dabei, daß die Sinnlichkeit auf jenes Maß einzuschränken ist, welches die Gültigkeit und der Inhalt der jeweils höheren geistigen Güter erfordert. Maßgebend ist das Geistursprüngliche, zuletzt das höchste Gut, und zwar nach der Art des Gottesbegriffes, nach dem Glaubensinhalte, seiner Wirksamkeit und Gültigkeit. — Der zu erlangende Vollkommenheitszustand ist die Reinheit. Im Falle äußerster Askese und Weltfeindlichkeit bedeutet die „Reinheit" Verneinung fast jeder sinnlichen Lust, ganz besonders der geschlechtlichen; im Falle das höchste Gut, Gott, verblaßt oder gar entfällt, wie in der atheistisch-materialistischen Utilitätsethik, ist dagegen die höchste Entwicklung der Sinnlichkeit und sinnlichen Lust der ideale Endzustand, Maß und Reinheit fast

[1]) Vgl. oben S. 74ff.

[2]) Vgl. oben S. 106ff.

[3]) S. unten S. 187f.

nur noch medizinisch bestimmt (Hedonismus). — Für die Sinnlichkeit ergibt sich dann folgende Tafel:

Gut	Ausgangszustand	Heilsgut	Tugendgrund	Tugend	Pflicht	Erlangter Zustand der Vollendung
Sinnlichkeit Entfaltungsgrundlage für das Geistursprüngliche	Sinnliche Wucherung oder Schwäche (Krankheit[1]))	Turnen, Wandern[2]) (Gesundheitsbefließenheit)	Gezweiung tritt nur vermittelt in die Erscheinung[3])	a) Physiologische Lebenskraft (Organische Gesundheit[4])) b) Mäßigkeit[5])	Das Gesollte der Tugend	Reinheit[5])

C. Die Gebilde des Handelns zeigen sich im Stufenbau (Staat — Unterganzheiten des Staates usf.). Gleichwie das Handeln eine Vollendung des Geistes ist, so auch die Gebilde des Stufenbaues. Diese Gebilde sind daher auch ursprüngliche Güter, gleich den geistigen Gütern. „Kirche" ist kein äußeres Mittel für die Religion, sondern schöpferische, handelnde Entfaltung, Vollendung des Religiösen, Staat ist kein äußeres Mittel, sondern schöpferische Entfaltung des von ihm organisierten geistigen Inhaltes, d. i. des gesamten sittlichen Lebens. Diese Gebilde sind daher nicht abgeleitet. Sie sind ursprüngliche Güter, aber sie folgen ihrem Geistursprünglichen. Kirche folgt der Religion, Staat dem gesamten sittlichen Leben, das selber allerdings kein Geistursprüngliches ist, aber überall das Geistursprüngliche herstellen will. Es ist dies ein Verhältnis der Zuordnung. Die Vorrangverhältnisse sind damit gegeben. Handeln folgt im Range dem Geistigen, das es entfaltet[6]).

Alle Tafeln solcher Art, lehren, was sich wiederholt ergab, daß die Sittlichkeit nichts Geistursprüngliches enthält, sondern dem Geistursprünglichen, ebenso aber auch dem Ursprünglichen des Handelns und des Stufenbaues die Richtung auf das Vollkommene gibt. Sie lehren

[1]) In der Wirklichkeit gibt es keinen absolut gesunden Körper.

[2]) Ist kein äußeres Mittel — das wäre das Turngerät, der Wanderstab — sondern gehört als objektives Element der heilenden Gestaltung des physiologischen Herganges an.

[3]) Vgl. Schöpfungsgang des Geistes (4. B., 6. Abschnitt, Sinnlichkeit, S. 287 ff.).

[4]) Hier hat nur der Körper Tugend, nicht der Geist, daher fällt die Anlage und die Ausübung zusammen. Eine organische Krankheit ist eine Untugend des Körpers als Inbegriff der Sinnlichkeit.

[5]) Kann auf der Ebene der Sinnlichkeit selbst nicht erlangt werden, sondern nur durch die Einwirkung der höheren geistigen Güter und Tugenden.

[6]) S. oben S. 98.

auch deutlich, warum sich diese Richtung auch auf die äußeren Umkreise der Gesellschaft, Wirtschaft und Technik, erstreckt und daher auch dort von einer Sittlichkeit zu reden ist. Es gibt eine „Wirtschaftsmoral".

Diese Tafeln, über deren Inhalt im Einzelnen man übrigens wie immer urteilen mag, zeigen auch an, wie durch die von uns unterschiedenen Begriffe, namentlich durch die Begriffe des Gutes und der Tugend, der Reichtum der Wirklichkeit dann einströmt, wenn man sich auf die zergliedernde Gesellschaftslehre stützt.

Indem die Gesellschaftslehre bei der Zergliederung des objektiven Geistes mit seinem unerschöpflichen geschichtlichen Reichtume die reinen Teilinhalte (Teilganzen) unterscheidet, wird die erste Konkretion des geistigen und handelnden Lebens erzielt. Indem aber die Teilinhalte auf allen Stufen zwar wiederkehren, aber stets in anderer Ausprägung, wird dadurch die zweite Konkretion erzielt; indem von allen Stufen oder, was dasselbe ist, allen geschichtlich bestimmten Gesellschaftsgebilden zu den letzten Gliedern oder den Menschen herabgestiegen wird, wird endlich die dritte Konkretion erzielt. Mit dieser letzteren Konkretion ist die Verbindung mit der subjektiven Geisteslehre und Seelenlehre hergestellt, wodurch besonders die Tugendlehre erst jene Grundlage erhält und jener bestimmten Ausgestaltung fähig wird, die sie braucht. Aber nicht nur die Verbindung mit dem subjektiven Geiste tut der Sittenlehre not, auch die Verbindung mit der Lehre vom Gefüge und vom Aufbau, ja sogar von der technisch-stofflichen Grundlage der gesellschaftlichen Gebilde, der Staat, z. B. braucht den Boden als Standort und Grundlage, er braucht ein „Gebiet". Ohne das geographisch-klimatische Gebiet kann der geschichtliche Staat nicht verstanden werden und können auch bestimmte Gebote und innere Lebensnotwendigkeiten, als sachliche Erfordernisse, die sich sittlich auswirken müssen, nicht verstanden werden.

Den Rang der Güter, die in der Gütertafel auftreten, entscheiden die Vorrangsätze[1]). Der Rang der Tugenden folgt dem Range der Güter. Sowohl aus den Vorrangsätzen wie aus dem Ganzheitsbegriffe überhaupt folgt, daß das jeweils höhere Gut in allen niederen enthalten ist. Freilich nicht in dem pantheistischen Sinne, daß das Höhere im Niedern ausflösse; denn das Ganze geht in den Gliedern nicht unter.

Die entscheidende Bedeutung des höheren Gutes für das niedere, der höheren Tugend für die niedere, ist grundlegend für jede Sittenlehre. Ohne daß die verhältnismäßig selbständige Bedeutung der niederen Teilganzen (z. B. der Sinnlichkeit) und niederen Stufen (z. B. der Gemeinde gegenüber dem Staate) oder der stofflich-technischen Unterlagen der Gesellschaft (z. B. der geographisch-klimatischen Verhältnisse) im Geringsten verkürzt und geleugnet würde, zeigt sich doch deutlich, daß überall das Höhere für die besondere Gestaltung und Eingliederung des Niederen maßgebend wird. Die Begriffe „Maß" und „richtige Mitte" (*μεσότης*), die in der Aristotelischen und auch in der Platonischen Tugendlehre eine so große Rolle spielen, zeigen sich nun in umfassendster Bedeutung, weil nicht nur die Tugend, sondern schon die Güterwelt überall vom Höchsten abhängt; entsprechend auch die Heilsgüter und der erstrebte Vollendungszustand.

[1]) S. oben S. 78ff., 124f., unten S. 150ff.

Jene Begriffe zeigen sich nun aber auch in sachlich berichtigter Bedeutung insofern über das „Maß" und die „richtige Mitte" nicht auf der Ebene des betreffenden Gutes oder der betreffenden Tugend selbst entschieden werden kann, sondern nur von der jeweils höheren Ebene aus; und zuletzt geht alle Entscheidung vom höchsten Gute aus. Alle Güter sind auf das höchste Gut ausgerichtet. Das Metaphysische ist der höchste Bestandteil jeder Kultur. Gott ist das höchste Gut. Auch die Heilsgüter folgen dem Range der Gütertafel und sind daher auf die höchsten Heilsgüter ausgerichtet. Allerdings nur mittelbar, da sie im Vollzuge der Wiedervervollkommnung auf der eigenen Ebene entstehen, also arteigen sind. Im Wissen ist Andacht, in der Kunst ist Andacht; das Handeln kann diesen höchsten Ursprung nicht verleugnen. Daher die beherrschende Bedeutung des Gebetes von der religiösen Lebenskunst überall mit Recht als Grundlage aller Übungen (Heilsgüter), auch der weltlichen Betätigungen, vertreten wird. Jede Lehre, jede Kunstübung, jede Tatübung hat die Versenkung zum Grunde; und deren höchste Form ist Gebet und religiöse Versenkung. Ist Gott das höchste Gut, dann ist Heiligkeit die höchste Tugend und Vollendung. Sie geht auch über die höchste Tugend und Vollendung des Handelns, das Heldentum, wie wir später nachzuweisen haben.

Bei dieser Stellung der Güter und Tugenden und der anderen Elemente der Sittlichkeit leuchtet ein, daß das Höhere nur dadurch über das Niedere herrscht, daß es in arteigener Weise in ihm enthalten ist. Das höchste Gut und die höchste Tugend und der höchste Vollendungszustand sind in allen andern Gütern, Tugenden und Vollendungszuständen wesensgemäß enthalten. Daher gibt es zu allerletzt nur Pflichten gegen Gott. Die Tugenden und Pflichten von Mensch zu Mensch unterstehen jenen zur Gottheit. „Abgeschiedenheit ist vor Gezweiung[1])". Den Pflichten gegen das Ganze unterstehen jene gegen sich selbst. „Das Ganze ist vor dem Gliede[2])". Die Sittlichkeit bleibt nicht beim Einzelnen stehen und nicht bei bestimmten Gebieten des Ganzen, z. B. beim Staate. Das Sittliche leuchtet uns aus allen Gebieten, aus allen Stufen des Gemeinschaftslebens und aus den einzelnen Menschen selbst entgegen. Aus der Selbstheit leuchtet die Hingabe; aus dem Einzelnen das Ganze; und aus allem Gott.

V. HEILIGKEIT UND HELDENTUM, DIE ALLGEMEINSTEN TUGENDEN DES MENSCHEN.

Unsere Tafel der Tugenden zeigte die arteigenen Tugenden, die zur Erlangung des Vollkommenheitsgutes geübt werden. Den bestimmten, arteigenen Tugenden liegen aber allgemeinere Tugenden oder Tüchtig-

[1]) Vgl. Kategorienlehre S. 288 und unten S. 151.
[2]) Kategorienlehre S. 60ff. u. ö.

keiten zugrunde. Denn es liegt in der Natur der Sache, daß einer bestimmten Tüchtigkeit eine allgemeinere zugrunde liegen muß, deren besondere Anwendung sie ist. Ohne nun die ganze Stufenleiter der Tugenden hier durchzugehen, was im Rahmen einer allgemeinen Gesellschaftsphilosophie nicht am Platze wäre, ist es doch möglich im Anschlusse an die grundsätzliche Untersuchung des Verhältnisses von Schauen und Handeln[1]) zu den letzten Tugenden vorzudringen.

Das Ergebnis bietet sich von selbst dar. Das Arteigene der Tugenden wird durch die Güter bestimmt; Frömmigkeit und Tapferkeit z. B. erhalten ihr Besonderes durch das Ziel oder Gut, auf das sie gerichtet sind. Das Allgemeine der Tugend ist die Eignung des Menschen, das Gut zu erlangen, ist die in seinem Bau und Wesen angelegte Tüchtigkeit. Um das Allgemeine der Tugend zu finden, muß man daher seinen Blick nicht auf die Güter richten, sondern auf die Art, wie der Mensch die Güter erlangt, sich einbildet. Das geschieht durch Schauen und Handeln, Die letzten Tugenden sind darum: das vollkommenste Schauen oder die Heiligkeit; das vollkommenste Handeln oder das Heldentum. Die innige Zusammengehörigkeit von Schauen und Handeln, die wir zwischen beiden erkennen, belehrt uns, daß jene Tugenden nicht für sich bestehen: daher kein Heiliger ohne Heldentum; und kein Held ohne den inneren Grund des Schauens, ohne innere Frömmigkeit und Richtung auf die Heiligkeit möglich ist. Der größte Heilige ist auch der größte Held; der größte Held, der „lichte Held", ist nicht ohne einen verborgenen Grund von Heiligkeit.

Die letzten Tugenden entsprechen auch den letzten Gütern: den Gütern des Geistursprünglichen und des Handelns; in diesen aber dem Höchsten: dem Metaphysischen im Geiste und der vollkommensten, d. h. tatkräftigsten Form des Handelns. (Hier Form nicht Inhalt!, da das Handeln keinen eigenen Inhalt hat, sondern ihn vom Geiste hernimmt.)

Es ist ersichtlich, daß die Demut zur Tugend des Schauens gehört. Denn Versenkung ohne Willfährigkeit ist nicht möglich; und diese eben ist die Demut. In beiden aber, in der Versenkung wie in der Willfährigkeit, liegt auch die Hingegebenheit, die Aufopferung beschlossen. Da der Held ohne den Grund des Schauens nicht möglich ist, kommt ihm auch aus diesem Grunde Hingabe und Selbstaufopferung zu. Während der Gegenpol der Versenkung, der Hingabe im Schauen, die Willfährigkeit ist, ist jener der Hingabe im Handeln die Tatkraft, die „Energie" und Beharrlichkeit im Ausführen des Geschauten.

Heiligkeit und Heldentum sind als die allgemeinsten Tugenden Bestandteile jeder bestimmten, jeder arteigenen Tugend. Der Künstler, der Denker, der Erfinder muß von der Tugend des Schauens haben: Versenkung und Willfährigkeit. Und je größer sein Gegenstand, um so metaphysischer das Geschaute. Und entsprechend: der Staatsmann, der

[1]) S. oben S. 64 (Geisteslehre) und S. 91 ff. (Ausgliederungsordnung).

Politiker, der Organisator, der Wirtschaftsführer, der Beamte, der Arbeiter, sie alle müssen von der Tugend des Helden haben; indem sie dasjenige, was ihrem Handeln als Sinn und Wesen zugrunde liegt, erleben, schauen; und es mit Tatkraft ergreifen. Ein Stück Schauungskraft und dadurch einen Anklang an das Heilige hat jeder Tätige, denn alles Schauen schmeckt metaphysisch; ein Stück Tatkraft und Beharrlichkeit und dadurch einen Anklang an das Heldentum hat jeder Schauende, denn das Heben des Schatzes fordert Anstrengung, Tun.

Dieses Ergebnis entspricht auch dem Satze der Güterlehre, daß das jeweils höhere Gut in allen niederen enthalten ist. Gott als das höchste Gut ist in allen anderen enthalten (freilich nicht auf pantheistische Weise, sondern wie der Schöpfer im Geschöpfe); darum das Metaphysische am Grunde jedes Vollkommenheitsgutes liegt. Ebenso muß die höchste Form des Handelns in den niederen Formen enthalten sein. Daher Heiligkeit und Heldentum als die höchsten Tugenden in allen niederen, als die allgemeinsten in allen besonderen notwendig enthalten sind.

Damit ist auch der Unterschied der allgemeinsten Tugend vom Tugendgrunde bezeichnet. Letzterer ist die allgemeine Form und Grundlegung der Sittlichkeit überhaupt, und liegt noch tiefer als die allgemeinsten Tugenden.

VI. DIE VORRANGVERHÄLTNISSE.[1])

Aus der Entwicklung der Grundbegriffe und Grundbestandteile der Sittlichkeit, wie wir sie bisher durchführten, ergeben sich von selbst die Vorrangverhältnisse, die zwischen ihnen bestehen. Sie werden durch folgende z. T. schon in anderem Zusammenhange entwickelten Sätze bezeichnet:

1. Das Vollkommenheitsgut oder seinsbegründende Gut ist vor dem Heilsgut;

2. das Heilsgut ist vor dem äußeren Mittel od. wirtschaftlichen Mittel;

3. Gut ist vor Tugend; denn das Vollkommene ist vor dem Unvollkommenen. Vor der Beflissenheit des Lernenden steht die Wissenschaft;

4. der erlangte Zustand der verhältnismäßigen Vollkommenheit oder sittliche Endzustand ist vor dem unvollkommenen Zustande, der am Beginn steht. (Endzustand ist vor Ausgangszustand). Auch hier liegt die Begründung in dem Satze: das Vollkommene ist vor dem Unvollkommenen, das Ideal vor der Wirklichkeit. Der Zeitfolge nach, genetisch, gilt allerdings das Umgekehrte. Zeitlich ist der unvollkommene Ausgangszustand vor dem vollkommenen Endzustande. — Ferner gilt

5. Pflicht ist vor Tugend. — Dieser Satz könnte insoferne überraschen, als wir bisher die Tugend vor der Pflicht behandelten und wohl eine eigentliche Tugendlehre, nicht aber eine besondere Pflichtenlehre da-

[1]) Vgl. S. 78ff., 124f., 147f.

neben anerkannten. Soferne aber die Pflicht nichts ist als das Gesollte der Tugend, die Verbindlichkeit zur Tugend, so folgt dennoch, daß diese Verbindlichkeit vor dem ist, was diese Verbindlichkeit erfüllt, vor der Tugend. („Sollen ist vor Sein", s. oben S. 117ff.). — Die Verbindlichkeit oder Pflicht leiteten wir daraus ab, daß der einzelne Mensch als subjektiver Geist Glied des Gesamtganzen, also des objektiven Geistes ist. Daher gilt:

6. Objektiver Geist ist vor subjektivem Geist, und zwar nach Maßgabe der Gliedhaftigkeit des subjektiven Geistes. — Dasselbe gilt für das Gebilde: das Gesamtganze des objektiven Geistes ist vor seinem Unterganzen, den gesellschaftlichen Gebilden; denn diese sind Glieder des Gesamtganzen. — Daß der objektive Geist vor dem subjektiven Geist und vor dem besonderen gesellschaftlichen Gebilde ist, entspricht auch dem Vorrange der Pflicht vor der Tugend, da sich die Verbindlichkeit zur Tugend aus der Gliedhaftigkeit des subjektiven im objektiven Geiste ableitet. — Damit ist aber das Verhältnis von Tugend und Pflicht dennoch nicht durchaus erschöpft; vielmehr gilt:

7. Der Satz „Gut ist vor Tugend", überhöht den Satz „Pflicht ist vor Tugend"; denn der Gutsbegriff, als der Begriff des Vollkommenen, überhöht den Pflichtbegriff, der nur die Gültigkeit (Verbindlichkeit) der Vervollkommnung ausspricht. Da der Vorrang des Gutes den der Pflicht überhöht, ist für das Verständnis der Stellung des Tugendbegriffes dieser Vorrang, nämlich des Gutes, entscheidend, nicht der nur verhältnismäßige und gleichsam zwischenweilige des Pflichtbegriffes.

8. Die Vorrangverhältnisse der Güterwelt sind maßgebend für jene der Tugenden. Die Vorrangverhältnisse der Güterwelt wurden früher erklärt (s. oben S. 147f). Für sie sind maßgebend jene Vorrangverhältnisse, welche die Zergliederung des objektiven Geistes in der Gesellschaftslehre ergibt. Wir heben daraus nur einige Sätze hervor:

a) Gott ist das höchste Gut. Dieser Satz ist keine bloße Forderung, sondern bezeichnet die tiefste Wirklichkeit. Er wird in der Sitten- und Geistesgeschichte durch die grundlegende Rolle der Religion für die Sittlichkeit in allen Kulturen bestätigt[1]).

b) Schauen ist vor Handeln (s. oben S. 91ff.).

c) Die geistigen Teilganzen und Stufen sind vor den sinnlichen.

d) Heiligkeit ist vor Heldentum. — Alle diese Sätze sind bestimmt durch den Satz: Abgeschiedenheit ist vor Gezweiung.

Entsprechend den Sätzen a) bis d) gilt: die niederen Güter sind nur möglich durch die höchsten, zuletzt die Welt durch Gott; die sinnlichen Teilganzen nur durch die geistigen Teilganzen und Stufen; Heldentum nur durch Schauen, das in seiner höchsten Form Heiligkeit ist.

All' die angeführten Vorrangsätze verlangen außerdem zu ihrer Begründung einen solchen Begriff des Sittlichen, der das Sittliche von dem

[1]) Das Gegenteil behauptet die „materialistische Geschichtsauffassung" Marxens, für deren Widerlegung ich auf mein Buch „Der wahre Staat" 1923², S. 141ff. verweise.

ursprünglichen Inhalte des Geistes trennt. Das geschieht durch den Satz:

9. Das Geistursprüngliche, Abgeleitete und das aus ihm folgende Handeln ist vor dem Sittlichen. — Denn nur durch diesen Satz wird die Sittlichkeit als die „Richtung auf das Vollkommene" begründet und nur durch diesen Sittlichkeitsbegriff ergibt sich jener Begriffsbau, den wir errichteten.

Mit den Vorrangsätzen ist die Grundlage für die Rangfeststellung der Güter, Tugenden und ihrer Entsprechungen im Wesentlichen geschaffen. In den Vorrangsätzen fallen die Entscheidungen über alle jene Werte, um welche die Sittlichkeit aller Zeiten in Denken und Wirklichkeit ringt. Die Vorranglehre ist die kostbarste Frucht der Gesellschaftsphilosophie. Sie zieht die letzte Summe der gesamten Sittenlehre.

VII. DIE SITTENLEHRE IST NICHT ALLEIN EINE LEHRE VOM WOLLEN UND HANDELN. DIE SITTLICHE FREIHEIT. DAS LEIDEN.

Die herrschende Ansicht, wonach die Sittenlehre eine Lehre vom Wollen und Handeln, die Ethik „Willensethik" sei[1]), können wir im genauen Sinne nicht als richtig anerkennen. Da die Sittlichkeit die Richtung auf das Vollkommene ist, ist sie auf jeder Stufe und jedem Gebiete des Geistes zu finden. Das erste sittliche Geschehnis liegt, so fanden wir, schon in der „Annahme"; aber auch im Denken, als einem Schaffen aus Geschaffenwerden, dem eigenen Ergreifen und Weiterbilden des Geschauten auf der Ebene des Logischen; ebenso im künstlerischen Gestalten vollzieht sich der sittliche Vorgang. Denn Annahme, Denken und Gestalten hat entweder eine den Geist vervollkommnende oder ihn verderbende Richtung. Die nächsten sittlichen Geschehnisse des Geistes liegen in der Sinnlichkeit, sofern dort Entsprechungen zur „Annahme" und zum eigenen Gestalten der Empfindungen der inneren Sinnlichkeit (Trieb) und der äußeren Sinnlichkeit (Gebrauch der Sinnesorgane, Gestaltung der Sinneserfahrung) bestehen. Erst zuletzt kommt das Wollen und Handeln, das nur möglich ist, indem es die Summe der vorherigen Geistesstufen zieht[2]).

Die Kantische Scheidung einer theoretischen und praktischen Vernunft muß grundsätzlich abgelehnt werden. Der menschliche Geist ist auf allen Stufen schauend (theoretisch) und schaffend (handelnd, praktisch) zugleich. Auch im Denken ist er schauend

[1]) Für Kant fällt die Ethik ganz allein in die „praktische Vernunft"; dem entsprechen die Neukantischen Schulen. Erst recht bei den empiristischen Schulen. Offenbar unter empiristischem Einflusse wird sogar bei der Erklärung Platons und Aristoteles' Wollen und Handeln über Gebühr in den Vordergrund geschoben. Vgl. für die Neuaristoteliker z. B. Lehmen, Moralphilosophie, Freiburg 1906 S. 1:„ ... Ethik ist ... die Wissenschaft, welche das sittliche Handeln des Menschen ... aus seinen letzten Gründen zu begreifen sucht." [2]) S. dar. oben S. 64.

(intuitiv) und schaffend (diskursiv). Die Tat des Denkens und die Tat des äußeren Handelns sind beide ein Tun[1]).

Auf allen Stufen also, nicht nur auf der Stufe des Wollens und Handelns, liegen sittliche Vorgänge, sittliche Entscheidungen. Und sie sind grundsätzlich sogar wichtiger, als jene sittlichen Entscheidungen, die im Wollen und Handeln fallen. Es gibt eine Sittlichkeit, welche „Gedanken", d. h. Einfälle, die kommen und gehen, annimmt oder abwehrt; es gibt eine Sittlichkeit des Denkens und insbesondere auch des wissenschaftlichen Denkens (dem Irrtum, daß Denken und Wissenschaft „wertfrei" sei, hatten wir ja immer wieder entgegenzutreten); es gibt eine Sittlichkeit des künstlerischen Gestaltens. Die Kunst der Klassiker und Romantiker war auf das Vollkommene gerichtet, die des „jungen Deutschland" auf das Unvollkommene. Die wissenschaftlich stilisierte und logisch auch nicht übel durchgeführte Unflätigkeit sog. „Psychoanalytiker"; der ganze furchtbare Unrat der modernen Diehtung (z. B. des Naturalismus, Impressionismus, Dadaismus, Kinodramas), der Malerei (Kubismus usw.), der Tonkunst (Atonalismus) gibt heute nur allzu deutliches Zeugnis von der Unsittlichkeit im wissenschaftlichen Denken und künstlerischen Gestalten. Und wenn man von vielen neuzeitlichen Künstlern sagen muß, sie seien wohl „Könner", aber keine Künstler, von Gelehrten, sie seien scharfe Denker aber keine Weisen, so ist diese Redeweise bezeichnend genug. Sie will sagen, daß die arteigene künstlerische und logische Fähigkeit nicht fehle, daß aber die Idee, die vom Künstler gestaltet, der Gedanke, der vom Denker ausgeführt wird, kein Vollkommenheitsgut, sondern das Gegenteil, daher unsittlich sei. Die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit des Denkers als Denker, des Künstlers als Künstler, möchte die aufklärerische, mechanistisch-atomistische Wissenschaft von heute freilich gerne leugnen; und ebenso die naturalistische Kunsttheorie. Aber schon der einzige Umstand, daß eine gewisse Wissenschaft, z. B. Ricardismus, Marxismus, Freudismus und eine gewisse Kunst, z. B. Kubismus, Atonalismus als Verfallserscheinungen einer gefährdeten Kultur bezeichnet werden müssen, widerlegt allen leeren Rationalismus solcher Art.

Hiemit ist auch die Betrachtung der Willensfreiheit auf eine neue Grundlage gestellt: In der Frage der Sittlichkeit handelt es sich nicht nur um die Freiheit des Wollens und Handelns; ja um diese sogar am wenigsten! Das Wollen und Handeln findet stets jene Voraussetzungen

[1]) Die Unterscheidung, die Aristoteles im sechsten Buche, 2. Kap., der „Nikomachischen Ethik" macht, nämlich einer „epistemonischen" und „logistischen" Vernunft („*τό μὲν ἐπιστημονικόν τὸ δὲ λογιστικόν*"), die man annähernd als „theoretische" und „praktische" Vernunft zu übersetzen pflegt, hat nicht dieselbe systematische Bedeutung wie bei Kant, da sie die Einteilung der Seelenvermögen nicht in gleicher Weise erschöpfen will. Aber auch diese Unterscheidung ist nicht aufrechtzuerhalten. Jeder schaffenden, das Geschaute in ihrer Weise ergreifenden Tätigkeit der Seele kommt ein „beratschlagendes", „folgerndes" (logistisches) Wesen mit zu. Was sein soll, liegt schon im Geschauten, in der Eingebung.

im Geiste schon vor, welche durch Annahme, durch Denken, durch Gestalten, durch die Art der Pflege der Sinnlichkeit jeweils geschaffen wurden. Aus diesen Voraussetzungen nun kann das Wollen und Handeln die Summe in gewissem Grade ziehen oder nicht ziehen. Aber es kann nicht eine andere Summe ziehen, als die Summanden erlauben! Es hat also eine arteigene Freiheit, die, wie jede Freiheit des Eigenlebens, an bestimmte Voraussetzungen gebunden ist. Wer bisher unwissend und lernfaul war, kann nicht durch eine einzige Willensentscheidung wissend werden, noch durch eine einzige Willensentscheidung zur Tüchtigkeit im Lernen und Forschen kommen: Er muß erst langsam und stetig durch neue, andere Taten der Annahme, des Denkens, Gestaltens, des sinnlichen Lebens sich neu bilden, sich zu einem solchen, der im Lernen und Forschen tüchtig wird, umschaffen. Genau so auf jedem andern Gebiete. Das ist der Grund dafür, daß man in der sittlichen Ausbildung ebensowenig ein Glied überspringen kann, wie im logischen Denken (auch nicht in der „Bekehrung", ihrer Durchführung nach). In der sittlichen Ausbildung darf man ebensowenig den zweiten Schritt vor dem ersten machen, wie in der Schlacht. — Daß es ganz bestimmte Wege der Sitten- und Geistesbildung gibt, war allen Zeiten bekannt, wie die angeführte uralte Unterscheidung der Wege der Reinigung, Erleuchtung und Einigung (*via purgativa, via illuminativa, via unitiva*) beweist. Ihnen war daher auch bekannt, daß der Mensch seine Freiheit auf allen Stufen arteigen gebrauchen müsse, und daß er nur dann anders handeln könne, wenn er zuvor anders gedacht, anders gestaltet, anders seine Sinnlichkeit gebildet und damit die Voraussetzungen zu anderem Handeln geschaffen habe. Erst unserer Zeit war es vorbehalten, diese Erkenntnis zu verlieren.

Nicht ein abstrakter Wille ist es, der „frei" ist, noch uns frei macht; sondern eine arteigene Freiheit auf allen inneren Stufen des Geistes. Je mehr sich diese Freiheit — auf jeder Stufe — erbildet, je Höheres sie schaut, denkt, gestaltet, um so stärker sind wir — und dadurch frei. — Diese Fülle der Freiheit meint denn auch der Sprachgebrauch, wenn er z. B. von einem Menschen der Gesellschaft sagt, er könne sich in allen Formen, oder von einem Künstler, er könne sich auf allen Gebieten frei bewegen. Wer eine schwierige geistige Arbeit infolge einer Störung mit Heiterkeit unterbricht, der hat Sicherheit, der hat Freiheit — nicht durch eine in der Luft hängende Willensentscheidung, sondern durch die Fülle innerer geistiger Tätigkeiten, die, kräftig ausgebildet, überall leicht ausgesetzt werden können, überall selbstsicher, frei bleiben.

Es gibt nicht eine einzige Freiheit, es gibt viele Freiheiten; es ist nicht eine abstrakte, eine allgemeine Freiheit, sondern es sind lauter gliedhafte und arteigene Freiheiten, und es ist nicht eine homogene Freiheit, sondern ein Gebäude von gliedhaft-arteigenen Freiheiten, das der Mensch in sich aufrichten und auf einer unerschütter-

lichen Grundfeste aufbauen muß. Diese Grundfeste kann aber zuletzt nur das Tiefste in seinem Geiste bilden, das Metaphysische, der Glaube.

* * *

Wenn der sittliche Vorgang des Einschlagens der Richtung zum Vollkommenen den ganzen Menschen durchzieht und in jeder Faser seines Geistes sich vollziehen muß; und wenn er überall nur durch den Weg der Reinigung (die *via purgativa*) einen Anfang machen kann; dann ermessen wir daraus die Unentbehrlichkeit und die Fruchtbarkeit des Leidens für den Menschen.

Es ist eines der größten Gebrechen unserer Zeit, daß sie dem Leiden lediglich nur auszuweichen sucht, daß sie von der reinigenden Kraft des Leidens sich keinen Begriff zu machen trachtet. Vor allem ist das ein Hemmnis für die richtige Beurteilung aller gesellschaftlichen Aufgaben, besonders auch für die Lösung der „sozialen Frage". Denn ohne Achtung vor dem Leiden kann der Arme seinem bitteren Lose keine einzige lichte Seite abgewinnen, wie umgekehrt Genuß und Reichtum dadurch viel zu hoch geschätzt werden. — Ohne auch das Große und Fruchtbare im Leiden zu werten, ist ein Ausweg aus den politischen und wirtschaftlichen Nöten unserer Tage, ist eine Lösung der „sozialen Frage" und vieler anderer „Fragen", nicht möglich. Ohne das Große und Fruchtbare im Leiden zu ermessen, ist aber auch die ganze heutige Art, Sittlichkeit zu erstreben, verfehlt, die ja trotz des Verfalles unserer Zeit immer noch kräftig am Werke ist. Nicht zum wenigsten der Sozialreformer und Sittenverbesserer, muß sich aufs Harte verstehen und die reinigende Kraft des Leidens zu würdigen wissen.

Leiden bleibt nicht in der Besonderheit des Einzelnen befangen! Leiden weist auf ein Über-Dir, auf Objektivität hin. Es hebt die Subjektivität auf, zeigt uns ihre verhältnismäßige Nichtigkeit an und erhebt gerade dadurch das Subjekt in höhere Ebenen empor. Die verhältnismäßige Nichtigkeit des Einzelnen ist aber seine Gliedhaftigkeit. Daß er nicht selbst das Ganze ist, das ist seine Beschränkung. Diese nicht anzuerkennen, wäre Auflehnung, tolles Vermessen. Darum, wer nur um seinetwillen leidet, dem tut es weh, und es ist ihm unerträglich. Er hat auch keine Frucht davon. Wer aber um ein Höheres leidet, der vermag es auch auf sich zu nehmen und zieht daraus die Frucht. Das Leiden läutert durch den lebenskräftigsten Hinweis auf Höheres den Einzelnen von Ungliedhaftem, zeigt ihm die Vergänglichkeit alles dessen, was nicht im Höheren und zuletzt im Ewigen gründet. Und gerade damit reizt es auch neue Kräfte hervor. Das eben ist das Schöpferische aller Richtung auf das Vollkommene, daß sie Unvollkommenes überwindet, indem sie neue Kräfte in Dienst stellt. Das kann nicht wie durch eine äußere, mechanische Verbesserung geschehen, sondern nur durch innere Reinigung von Unvollkommenem, welche nicht ohne Leiden ist; und durch

Entfaltung neuer Kräfte, welche neuen Kräfte aber nur durch eine schöpferische Tat gewonnen werden können. Zu dieser neuen schöpferischen Tat bedarf es der Anstrengung, des Aufrufes, des Anreizes — und das leistet wieder Leiden.

Hierin offenbart sich auch, wie es zugeht, daß fruchtbares Leiden Fülle gibt, mit der Fülle aber Freiheit. Leiden gibt Fülle, denn es schließt den Sinn und das Innere vieler Dinge auf, die vorher nur äußerlich genommen wurden. Nur wer gelitten hat, weiß etwas vom Leben, von der Welt. Nur wen die Welt enttäuscht hat, der kennt sie auch von der anderen Seite. — Durch die Fülle gibt Leiden Freiheit. Denn dort, wo alle inneren Kräfte und Stufen in Tätigkeit und Ausbildung kommen, sei es auch durch Schmerzen hindurch, nur dort kann sich die Kraft des Geistes, kann sich Freiheit entfalten.

Auch schon im Handeln liegt dem Begriffe nach ein Leiden, daher seine höchste Form das Heldische ist. Leiden ist nicht reines Erdulden. Der Stumpfe leidet nicht. Echtes Leiden heißt innere Spannkraft haben und den inneren Kampf aufnehmen.

Der Sinn des Leidens ist den großen schauenden Menschen am besten bekannt und obenan den Heiligen. Eichendorff sagt: „Von allen guten Schwingen — Zu brechen durch die Zeit — Die mächtigste im Ringen — Das ist ein rechtes Leid.“ — Die hl. Therese: „Glauben, daß Gott zu seinem vertrauten Umgange Leute zulasse, welche die Gemächlichkeit suchen, ist eine Narrheit[1]).“ „Wer es für Leib und Seele gleich behaglich haben will, wird immer auf der Schneckenpost fahren und auf diesem Wege es nie zur Freiheit des Geistes bringen[2]).“ Meister Eckehart: „Das schnelle Roß, das euch trägt zur Vollkommenheit, ist Leiden.“ „Liebe bringt Leid, und Leid bringt Liebe.“ „Der guote ritter klaget siner wunden niht, sô er den kûnig ansiht, der mit ime verwundet ist.“ [3])

IV. HAUPTSTÜCK.

BEMERKUNGEN ÜBER DIE ÜBRIGEN GEBIETE DER GESELLSCHAFTSPHILOSOPHIE.

Wie die Gesellschaftsphilosophie nach der Begriffsordnung zu entwickeln ist, und wie sich ihr Hauptlehrstück, die Sittenlehre, auf dem Grunde der zergliedernden Gesellschaftslehre aufbaut, hat der bisherige Gang unserer Untersuchung gelehrt. Derselbe Gang der Untersuchung lehrt auch, daß nach dem Leitfaden, den die zergliedernde Gesellschaftslehre durch die Unterscheidung der Teilganzen und Stufen in der Gesellschaft bietet, auch andere Gebiete der Gesellschaftsphilosophie zu unterscheiden sind

[1]) Angef. bei Zwerger, Apis ascetica, 2. Aufl. Graz 1900, S. 19.
[2]) Ebenda, S. 158.
[3]) Pfeiffer $184_{,12}$.

als die Sittenlehre: Es sind dies alle jene Teilinhalte und Stufen des Gesamtgeistes, die nicht dem Geistursprünglichen angehören. Von Religion, Wissenschaft und Kunst kann es keine Gesellschaftsphilosophie geben. Sie kommen zwar nur in Gezweiung, in Gesellschaft, zur Erscheinung, sind aber als Urinhalte des Geistes in sich selbst bestimmt. Die Gesellschaftsphilosophie beginnt dort, wo im gesellschaftlichen Vorgange durch Vervollkommnung (Sittlichkeit) und durch Veranstaltung (Organisation, z. B. Kirche, Staat, Schule) die absoluten Inhalte des Geistes (das Metaphysische, das Wissen, die Kunst) zur Erscheinung kommen. Daraus folgt, daß Religionsphilosophie, Erkenntnistheorie (Wissenschaftslehre) und Kunstphilosophie nicht Bestandteile der Gesellschaftsphilosophie selbst sind, wie sie denn auch in der Tat als eigene Fächer der Philosophie (nicht als Teile der Sozialphilosophie) überall auftreten, z. B. die Erkenntnistheorie. Zur Gesellschaftsphilosophie gehören jene Erscheinungen, die im Gange der Gezweiung und der Vergenossenschaftung (als Gebilde des Handelns) sowie im Systeme der Sittlichkeit sich ergeben. Nach Maßgabe der Ausgliederungsordnung der Gesellschaft sind dabei als besondere Unterabteilungen zu unterscheiden: die Rechtsphilosophie; die philosophische Staatslehre i. w. S., wozu eine philosophische Betrachtung aller Gebilde des Organisationswesens, darunter insbesondere die Kirche und die Familie (nicht nur der Staat, der die oberste aber nicht die einzige Organisation ist[1])) gehört; ferner die Geschichtsphilosophie; endlich auch die philosophischen Voraussetzungen der Wirtschaftswissenschaften, deren Behandlung man aber nicht mit gleichem Rechte wie die eben genannten Untersuchungen als „Wirtschaftsphilosophie" bestimmen kann[2]).

Die Rechtsphilosophie, Staatsphilosophie und Geschichtsphilosophie wird in diesem Handbuche in eigenen Beiträgen und von anderen Verfassern behandelt. Wir haben daher auf diese zu verweisen[3]) und erinnern in bezug auf den Systemaufbau nur daran, daß nach dem von uns entwickelten Lehrbegriffe die Sittenlehre den Vorrang vor den anderen Sonderfächern der Gesellschaftsphilosophie, daher auch vor der Rechtsphilosophie und Staatsphilosophie hat[4]). Sogar gegenüber der Geschichtsphilosophie bleibt dieser Vorrang bestehen; allerdings kommt bei ihr ein neuer, sie in gewisser Weise verselbständigender Bestandteil hinzu, die Entfaltung des gesellschaftlichen Ganzen in der Zeit. Dadurch treten neue Denkaufgaben und Fragen auf den Plan und die Vollkommenheitsfragen der systematischen Ausgliederung, die den Vorrang

[1]) Vgl. oben S. 101.
[2]) Vgl. dar. unten S. 169.
[3]) Vgl. Bd. IV. C, D, E dieses „Handbuches".
[4]) Vgl. oben S. 115f.

der Sittenlehre begründen, treten verhältnismäßig zurück. Jede echte Geschichtsphilosophie beruht zuletzt auf einer Theorie der Zeit, sie geht daher noch tiefer auf das Metaphysische zurück als die Sittenlehre[1]).

Dem Vorrange der Sittenlehre in der gesamten Gesellschaftsphilosophie entspricht die sittliche Bestimmtheit und Einheit aller Teilinhalte der Gesellschaft. Er spiegelt sich wieder im Vorrang des Gerechtigkeitsbegriffes in der Rechtsphilosophie und Staatslehre sowie in der beherrschenden Stellung des Begriffes der richtigen Wirtschaft und des gerechten Preises in der Wirtschaftslehre. Auf allen Gebieten der Gesellschaft gibt es Reinausgliederung und Fehlausgliederung, überall daher die Vollkommenheitsbegriffe. Und alles gesunde Leben der Gesellschaft nimmt seinem Wesen nach die Richtung auf das Vollkommene.

Jeder Rechtsphilosophie, die in bloßem Formalismus stecken bleibt, haftet noch die Zwitterhaftigkeit zwischen dem Empirismus und dem Idealismus an. Der Empirismus bedeutet in der Rechtsphilosophie: Individualismus; Utilitätslehre; individualistisches Naturrecht (in welcher Form immer); „Heteronomie" des Rechtes (gegenüber der sog. „Autonomie" der Moral); Vorrang des individuellen Freiheits- und Vertragsgrundsatzes. Der Idealismus dagegen bedeutet: Göttliches Naturrecht, was nichts anderes heißt als metaphysische Bestimmtheit der reinen Vollkommenheitsordnung des Geistes; und was ferner heißt: Vorrang der Sittenlehre; Begründung der Sittenlehre in der Ontologie; Universalismus; Einheit von Sittlichkeit und Recht (statt der Zerreißung durch die Heteronomie des Rechtes). — Jedes idealistische „Naturrecht", d. h. hier überempirisches Recht, hat den uralten Satz zur Grundlage: „Und es nähren sich alle menschlichen Gesetze von dem einen göttlichen". Heraklit sprach ihn aus[2]). Er gilt aber grundsätzlich auch für Platon, Aristoteles, Plotin, Thomas von Aquino, Meister Eckehart, Fichte, Schelling, Hegel, Baader und die Romantik. In der Durchführung verdichtet sich dieser Gedanke des „göttlichen Naturrechts" zu dem Begriffe der angewandten Gerechtigkeit als dem Hauptbegriffe der idealistischen Rechtsphilosophie.

Über die Begriffe Freiheit, Zwang, Gleichheit, Brüderlichkeit, gibt nicht die Rechtsphilosophie, sondern die zergliedernde Gesellschaftslehre Auskunft. Vgl. meine „Gesellschaftslehre", 1923², S. 154ff.; „Wahrer Staat", 1923², S. 54ff.; Jul. Binder, Philosophie des Rechtes. Berlin 1925, §§ 10ff.

Das rechtsphilosophische Schrifttum s. bei Binder a. a. O. und im Beitrage „Rechtsphilosophie" dieses Handbuches, Bd. IV, Abt. C.

[1]) Vgl. dazu meinen Aufsatz: Über die Einheit von Theorie und Geschichte, in der Gedächtnisschrift für v.Below („Aus Politik und Geschichte"). Berlin 1928; sowie die Theorie der Zeit, die in der „Kategorienlehre" (S. 186ff.) und im „Schöpfungsgang des Geistes", S. 370ff. entwickelt wurde.

[2]) Vgl. Diels, Vorsokratiker, Berlin 1922⁴, 1. Bd., S. 100.

ZUM ABSCHLUSSE.

Schöpfergeist, Menge, Unholde.

Wir haben die Ausgliederungsordnung der Gesellschaft und ihren Stufenbau zergliedert, wir haben auch den sittlichen Vorgang vornehmlich als einen gegenständlichen geschildert. Dabei wurde des Eigenlebens des Einzelnen, der Persönlichkeit, zwar nicht vergessen, sie wurde aber nicht für sich betrachtet. Nun möge zum Schlusse der Anteil der schöpferischen Persönlichkeit gewürdigt werden. Eine solche Würdigung mag mit um so mehr Recht am Schlusse unserer Untersuchungen stehen, als sie eine allen Gebieten der Gesellschaftsphilosophie gleich wichtige Erscheinung heraushebt.

Der schöpferische Geist zeigt sich vornehmlich an jener Grundtatsache, an der weder die Sittenlehre, noch die gesamte übrige Gesellschaftsphilosophie, nicht einmal die Wirtschaftslehre, vorübergehen darf, an der Erscheinung von Führung und Nachfolge.

Führung und Nachfolge sind keine gleichsam mechanischen Erscheinungen, etwa der äußeren Gewalt des Führers oder der bloßen Nachahmung seitens des Geführten; sondern sie gehören der Gezweiung und ihrer inneren Rangordnung an. Der tiefste Grund für die Erscheinung der Führung liegt darin, daß die Gezweiung stets ein gebendes und ein nehmendes, ein schöpferisches und ein aufnehmendes Glied hat. Die Führung ist aber auch darin begründet, daß eine Rangordnung der Güter und Tugenden besteht, wie sie der jeweiligen Sittenlehre entspricht, sowie eine Rangordnung der Teilinhalte des Geistursprünglichen und des Handelns, die uns beide aus den Ergebnissen der Vorranglehre bekannt sind[1]). Der tätige und schöpferische Gezweite ist Führer gegenüber dem erleidenden und aufnehmenden; das höhere Gut Führungsgut gegenüber dem niedrigen; das ursprüngliche Gut Führungsgut gegenüber dem Heilsgute; die Mitte führend gegenüber dem Umkreise.

Ihre volle geschichtliche Bedeutung erhält die Führung durch die überall zu beobachtende Grundtatsache der sehr großen Unterschiede in der Schöpferkraft der Menschen.

Den ungeheuren Abstand zwischen Führer und Geführtem in der Gezweiung kann uns Goethes Wort, das die Gezweiung so lebendig schildert, am deutlichsten veranschaulichen: „Was wär' ich ohne dich, Freund Publikum — All' mein Gedanke Selbstgespräch — All' mein Empfinden stumm." Welch' ein Abstand zwischen dem gewaltigen Schöpfergeist Goethe und der schwachen, fast stumpfen Menge seines aufnehmenden „Publikums", mit dem er doch in Gezweiung sein muß.

Alle Menschen sind nicht in annähernd gleicher Weise Glieder des objektiven Geistes und der Gezweiung. Sie sind zwar alle darin einander

[1]) S. oben S. 91ff. und S. 112, 150ff.

gleich, daß sie Menschen und nicht Steine; sowie darin, daß sie Glieder gesellschaftlicher Gezweiungen und nicht des Schwerefeldes sind. Aber über diese Gleichheit hinaus, die in den letzten Grundlagen der Natur der Gattung „Mensch" verankert ist, bestehen ungeheure Unterschiede, und sie sind es, die zu den größten Spannkräften des Gesellschaftslebens gehören. Durch diese Spannkräfte hindurch nimmt die Geschichte vornehmlich ihren Gang. Heute, im Zeitalter der Massenwirtschaft, des Massenverkehrs, des Massenstimmrechtes, der Massenbildung, der Massengleichmacherei jeder Art vergißt man die tiefen, geheimnisvollen Unterschiede zwischen den Menschen als Gliedern der Kultur nur allzuleicht und vergißt damit das Wichtigste und Größte der Gesellschaft und der Geschichte: den Schöpfergeist, den hervorbringenden Führer.

Ohne den großen Schöpfergeist wäre nichts da in der Geschichte, in der gesamten Kultur; lediglich aus der Menge heraus könnte nur Trägheit, Stockung, dumpfe Sinnlichkeit, Kargheit, Neid und Entartung geboren werden. Er ist die geschichtsbildende Kraft, deren sich der objektive Geist bedient, er ist der wahre Geisterkönig.

Platon, Hegel, Fichte, Schelling, dem späteren Taine, dem späteren Nietzsche (beide waren anfänglich zu materialistisch eingestellt), Carlyle gebührt das Verdienst, die entscheidende Rolle des großen schöpferischen Führers mächtig hervorgehoben zu haben. Als durchaus selbstverständlich, aber gerade darum unausgesprochen, lebt diese Erkenntnis auch in den großen Mystikern und in den großen Heiligen. Denn diese Menschen, deren Leben ganz auf die tiefen schöpferischen Augenblicke des menschlichen Lebens gestellt war, während ihnen die andern „trocken" heißen, wissen am lebendigsten von der einzigen Bedeutung des Schöpferischen[1]).

Hegel bestimmt den großen Führer als jenen, der in den jeweiligen Entfaltungsstufen des Weltgeistes sagt, „was an der Zeit ist". Er nennt ihn darum den „Geschäftsführer des Weltgeistes". Diese Bestimmung blickt tief in den Gang der Geschichte. Aber sie erschöpft nicht die Rolle noch die Natur des großen Menschen und Führers. Anfang und Ende des großen Menschen und Führers ist: die Schöpferkraft, die aus den Tiefen des Weltgeheimnisses aufsteigt und die innersten Forderungen des Gegenstandes ausspricht. Allerdings soll noch ein Zweites hinzukommen. Zum Führer gehört auch, daß er in die Gezweiungsvorgänge der Gesellschaft mächtig eingreife und also auch bei den Andern Kraft und Werk hervorlocke. Aber wesentlich ist dabei, daß diese „Wirkung" des

[1]) Meister Eckehart: „Wer diese Predigt verstanden hat, dem gönn' ichs wohl. Wäre hier niemand gewesen, ich müßte sie diesem Stocke gepredigt haben. Es sind etliche arme Leute, die kehren wieder heim und sprechen: ich will sitzen auf meiner Stätte und essen mein Brod und dienen Gott. Ich spreche bei der Wahrheit, daß diese Leute müssen verirret bleiben noch nimmer mögen erfolgen noch erkriegen, was die andern erfolgen, die Gott nachfolgen in Armut und in Ellendigkeit." (Pfeiffer $181_{,20}$ ff.).

Genies auch auf später aufgehoben werden kann. Sie kann lange nach seinem Tode eintreten und doch bleibt er der schöpferische Geist, der wahrhaftigste Führer. Platon konnte in den Gang seiner Zeit nicht eingreifen, dem demokratischen Verfalle nicht Einhalt tun. Er wirkte aber später, wirkt heute noch und wirkte darum mehr als Perikles.

Um das ganz zu verstehen, darf man nie vergessen, daß die gesamte gesellschaftliche „Tatsachenwelt" nichts Sinnlich-Stoffliches zum Greifen, sondern ein geistiger Vorgang, unaufhörliche geistige Tat ist und daher: durch immer neue Schöpfung entsteht. Geist ist nicht (wie stoffliche Atome als schlechthin daseiend vorgestellt werden); sondern entspringt unaufhörlich neu — durch Schöpfung, die aber auf Eingebung und auf Ergreifen der Eingebung beruht. Gleichwie der Gedanke, den wir denken, nur ist, weil wir ihn nicht vergessen, ihn also unaufhörlich neu denken, schaffen, so auch der gesamte ungeheuere Gang der Kulturwelt nur, weil er in zahllosen Gezweiungskreisen täglich neu geschaffen wird.

Wer sich Kultur und Geschichte nicht in der gewaltigen Spannung eines Blitzgewebes, die nie unterbrochen werden darf, soll sie nicht ins Nichts vergehen, vorzustellen vermag, weiß nichts von ihren Tiefen.

Als Eingebung wirkt ein Höheres durch den objektiven Geist in den Gang der Kultur hinein. Ohne Vorsehung weder Gesellschaft noch Geschichte.

Wie wenige, ganz wenige Menschen es aber sind, die aus der heiligen Tiefe des Geheimnisses schöpfen, das kann nicht ehrfürchtig genug erkannt werden. Religion könnte ohne die wenigen großen Religionsstifter, die von der Vorsehung der Welt geschenkt wurden, nicht gedacht werden. Einige wenige große schöpferische, System gestaltende Gedanken bestreiten die lange Geschichte der Philosophie; einige große Verfahrengedanken die Geschichte der Wissenschaft. Wie wenige urschöpferische Menschen finden wir in Sittlichkeit, Recht, Gesetzgebung, fast niemanden neben den großen Propheten und Religionsstiftern. Am reichsten noch sprudelt die Schöpferkraft in der Kunst, wo die verschiedenen Stile und Gattungen als mächtige Denkmäler des Zeitgeistes zu uns reden. Auf wie wenige Grundformen gehen aber zuletzt auch die Stile zurück.

Den wenigen echten schöpferischen Geistern steht aber nicht nur die schwache, unvermögende, stockige Menge gegenüber. Noch eine andere, tiefer stehende Schichte ist da, die nicht übergangen werden darf. Eine Schichte von Unholden, dunklen, dämonischen Untermenschen wirkt jederzeit in der Gesellschaft und Geschichte, und sie ist nicht durch das schöpferische Unvermögen gekennzeichnet, aber immer dadurch, daß sie eine Richtung auf das Unvollkommene annimmt. Es ist die erkleckliche Menge von Entarteten, Zügellosen, Ränkemachern, Fallstaffen, Verführern, Neidingen, Verrätern, Zersetzern, Krankhaften

und anderen Arten von Finstergeistern größeren wie kleineren Stiles. Diese Schichte besteht wahrhaftig und leibhaftig und ist z. B. unter dem Namen „der Bauch von Paris", das „unterirdische Wien", das „Lumpenproletariat", „Dekadententum" im schöngeistigen, gesellschaftswissenschaftlichen, vor allem aber im strafrechtlichen und moralgeschichtlichen Schrifttum bekannt. Dieses Unholdentum wird von Zeit zu Zeit, namentlich bei großen politischen Umwälzungen, freigesetzt[1]). Demokratische Systeme arbeiten aber mit ihm als einem ständigen Bestandteile der politischen Gewalt — das „*Panem et circenses*" kehrt in demokratischen Massenzeitaltern ebenso wieder wie der wurmstichige Führer.

Die großen schöpferischen Menschen vermögen nun nicht unvermittelt weder der stockigen Menge, noch dem dunklen Untermenschentum gegenüberzutreten. Es bedarf der Vermittlung. Darum bildet der Idealbau der Gesellschaft zunächst eine Pyramide, in der die wenigen Schöpfergeister obenan stehen, die in größerer Zahl vorhandenen mittleren Begabungen, welche allein die Vermittlung besorgen können[2]), in der Mitte, die große Menge unten (Basis der Pyramide); daran schließt sich eine immer geringer werdende Zahl von Unholden und dunklen Untermenschen aller Art bis herab zu den gemeinen Verbrechern; indem diese an Zahl immer mehr abnehmen, wird die Pyramide (unterhalb der Basis) in eine Doppelpyramide (nach einem andern Bilde: in eine Zwiebel) umgewandelt.

Den schwersten geschichtlichen Kampf führt der schöpferische Mensch gegen die Häupter des dunklen Unholden- und Untermenschentums, die Häupter, die ihn einerseits nachäffen, andererseits mit eigener dämonischer Kraft die finsteren Mächte zusammenhalten und führen. Der Räuberhauptmann ist der Affe des Königs, aber auch der das Böse mit Einsatz neuer Kraft sammelnde, anstiftende und belebende Verführer. Der Genie-Affe und Verführer ist eine eigene Erfindung des dunklen Dämoniums der Geschichte. Auch hier ist Führertum und Schöpfertum, aber verkehrtes, nämlich Verführung und Zerstörung. Beides ist nicht ohne arteigene Kräfte möglich. Das unholde Untermenschentum und auch der gleichgültige große Haufe will sich nicht um den Ruhm bringen, Genie zu haben, es zu verstehen und zu fördern. Die heutige Zeit ist durch Kino, Varieté, Operette, Materialismus, Naturalismus, Atonalismus, Kubismus, Impressionismus, Expressionismus, Dadaismus, Zeitung, Wissenschaftsindustrie, Demagogentum auf allen Gebieten des Lebens reichlich mit „genialen Menschen" versehen. Diese Genie-Affen bilden eine Schlachtreihe, die das wahre Genie schwer

[1]) Vgl. „Der wahre Staat", 2. Aufl. S. 204. — A. Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers 1896², Bd. I., S. 479 ff., II., 534 ff. — Avè Lallemant, Das Deutsche Gaunertum 1858 ff. — Georg v. Mayr, Moralstatistik, Tübingen 1917. — A. Elster, Sozialbiologie, Berlin 1923. G. Aschaffenburg, Das Verbrechen und seine Bekämpfung. 3. Aufl. 1923.

[2]) Vgl. Gesellschaftslehre, S. 241 ff. u. S. 250 f.

durchbrechen kann. Denn zu ihnen gehören nicht nur jene alltäglichen Pornographen, Hochstapler, Demagogen, sondern auch Dämonen größeren Stils, wie Locke, Hume, Voltaire, Rousseau, Ricardo, Marx, Darwin, Büchner, Moleschott, die Dichter des „jungen Deutschland", wie alle jene des heutigen, die ihm nachfolgen. Jeder der sein Können mißbraucht macht sich zum Genie-Affen und Unholden, sei es auf höherer, sei es auf niedrigerer Ebene.

Trotz alledem ist es nicht wahr, was man gemeinhin sagt, der schöpferische Mensch habe eine verlorene Stellung in der Welt. Wer darf die Stellung Platons, wer jene Mozarts verloren nennen, trotzdem sie beide äußerlich den Unholden unterlagen? Die Vorsehung hütete ihr Werk wie einen Augapfel. Noch die dunklen Todesworte Mozarts im „Requiem" rettete sie und übergab sie der Geschichte. Zuletzt zieht nach dem tiefsinnigen Mythos, Wotan selbst aus gegen Mitgardschlange, Fenriswolf und das Heer der Hel. Gott selbst wirkt für den großen Genius, der die entzweite Welt versöhnen, das Dunkel mit Licht erfüllen soll.

Wird der schöpferische Mensch in der Welt verstoßen und gekreuzigt, so hat er doch auch die Kraft bekommen, sein Kreuz zu tragen. Der heilige Sinn für den geheimen Auftrag, keusch bewahrt, wirkt im Innern und gibt die Kraft, ihn auszurichten, mehr Kraft und inneres Glück, als der selbstsichere Spießbürger, die hoffnungslose Menge, und als je das Heer der Unholde und Finsterlinge in ihrer Nichtigkeit sich träumen lassen.

* * *

Der schöpferische Führer wirkt — durch Vermittlungen hindurch — als Vorbild.

Die empiristischen und individualistischen Gesellschafts- und Sittenlehren sowie die naturwissenschaftlichen Geschichtsauffassungen wollen das Vorbild in seiner grundsätzlichen Bedeutung für den Gesellschafts- und Geschichtsvorgang überall verbannen. Aber schon aus der Natur des gesellschaftlichen Vorganges als eines schöpferischen Gezweiungsganges folgt, daß die Inhalte der Religion, Philosophie, Wissenschaft und Kunst, das Geistursprüngliche, nicht anders als durch die jeweiligen bestimmten und geschichtlich einzigartigen Vorbilder lebendig werden können. Ohne Vorbild keine Religion, ohne Vorbild keine Philosophie, ohne Vorbild keine Kunst, ohne Vorbild keine Sittlichkeit, ohne Vorbild kein Recht und keine Gesetzgebung, ohne Vorbild keine Staatsordnung, ohne Vorbild keine Kriegskunst, ohne Vorbild keine Technik und keine Wirtschaft.

Einzig dies ist die Wahrheit der Geschichte. Sie zeigt nicht einen Gezweiungsvorgang im allgemeinen, sie zeigt überall ganz bestimmte Vorbilder. Die Geschichte der Religion zeigt die bestimmten Schöpfungstaten der Religionsstifter, der Heiligen; darum sind sie überall die Vorbilder der Frömmigkeit. Die Geschichte der Sittlichkeit, des Rechtes,

der Gesetzgebung zeigt die bestimmten schöpferischen Persönlichkeiten überall als Vorbilder ihrer Gemeinden; die Geschichte der Staaten zeigt die bestimmten Schöpfungstaten und Schöpferpersönlichkeiten der Staatsmänner, jene der Politik die Politiker als Vorbilder, jene des Krieges die Helden und Feldherren als Vorbilder, jene der Technik und Wirtschaft sogar jene der Erfinder und Wirtschaftsführer als Vorbilder. Ohne bestimmte Vorbilder überall kein bestimmter Kulturprozeß, keine bestimmte Führung, keine bestimmte Nachfolge. Sogar der neue Schöpfergeist muß an alte Vorbilder anknüpfen, er muß sie umbilden. Das fordert die durchgängige Gezweitheit des menschlichen Geistes, das fordert auch die Gliedhaftigkeit jedes Einzelnen, sogar des Genies, im objektiven Geiste.

Die empiristischen Sitten- und Gesellschaftslehrer wollen „Sittlichkeit" aus dem wechselnden Nutzen für den Einzelnen, aus den wechselnden Umständen der Geschichte, der Zeiten, der geographischen Bedingungen, der Umwelt überhaupt herleiten. Sie wollen damit das Schöpferische aus dem Sitten- und Kulturleben verbannen und daher insbesondere, wie schon erwähnt, leugnen, daß nur nach bestimmten Vorbildern Wissen und Kunst und Sittlichkeit und Heldentum möglich sei. Nichts ist blinder als diese Meinung, sie kennzeichnet das Äußerliche, Ungeistige, Hoffnungslose alles Empirismus und Individualismus, der überall dem Geheimnis und dem Schöpferischen ausweicht. Woher sollte die dürre, einfallslose Menge ihre Gedanken, Ziele, Gebote und Verfahren nehmen, wenn nicht von jenen, denen sie jeweils zum ersten Male eingefallen sind, von den einzig schöpferischen Menschen? Und daß deren nur ganz wenige sind, lehrt die Geschichte aller Kulturgebiete auf den ersten Blick. Die großen Bewegungen und Ereignisse der Geistes- und Staatengeschichte sind einzig und allein durch die Schöpfertat großer Führer ins Werk gesetzt. Das Gelingen der Führertaten und die Nachfolge der Geführten bedeutet die Zeiten des Aufstieges, das Mißlingen der Führertaten, das Versagen der Nachfolge durch die Geführten und das Fehlen der schöpferischen Führer bedeutet die Zeiten des Verfalles.

* * *

Der schöpferische Führer ist die einzigartigste Persönlichkeit und doch muß er sich auslöschen, um seinen Schöpfungsgang anzutreten. Je größer das Schöpfertum des Menschen, um so weniger Eigenes, Selbstisches ist in seiner Schöpfung zu finden. „Werde allgemein" ist das Gesetz des Führers. Er empfängt es von der Natur der Gezweiung, vom Vorrange des objektiven Geistes. Der Führer kann nicht sich suchen, er muß die Erfordernisse der Sache suchen und erfüllen. Das Persönlichste, das Schöpferische ruht nur im Über-Dir, im Allgemeinen. Dieses mit heiligem Sinn zu empfangen, es ganz darzustellen, ganz zu geben, ist der einzige Trieb des großen Schöpfers und Führers.

Der echte Mensch gehört nicht sich selbst. Das Allgemeine, das Über-Dir der Geschichte wirkt in ihm/ und zuletzt Gott. Ein Führer, der das Seine sucht, verdirbt sich und die Geführten. Der große Geist ist niemals eitel, der große Held niemals ruhmsüchtig, der große Wirtschaftsführer niemals gewinnsüchtig.

Dem „Werde allgemein" des Führers steht die Pflicht der Geführten gegenüber, den Führer anzunehmen, sein Wirken in sich aufzunehmen. Der Führer muß verdient werden. Diesen Befehl spricht die Geschichte aus. Ihn auszuführen ist aber für die stockige Menge so leicht nicht. Ja, gerade das vermag die Menge nie ganz zu leisten. Daher die dornenvolle Stellung des echten Schöpfergeistes in der Geschichte. Denn um das Große aufzunehmen, muß schon ein Funke davon in der Brust des Aufnehmenden wohnen. Und die Menge ist in ihrem Wesen gerade dadurch bezeichnet, daß ihr dieser göttliche Funke fehlt. Wegen solchen Mangels an Aufnahmsfähigkeit verkehrt sich die Annahmebereitschaft in ihr Gegenteil, in Haß gegen das Große und ihren Schöpfer — ein Urinstinkt der Menge. Schon im kleinen Gange des Lebens zeigt er sich. Treffend schildert ihn da Goethe:

„In dieser Welt ist's keinewege richtig.
Vergebens bist du brav, vergebens tüchtig,
Man will dich zahm,
Man will sogar dich nichtig."

Dieser Widerstand des großen Haufens stellt dem schöpferischen Führer eine neue Aufgabe. Er selbst muß die Menge aufnahmsfähig machen. Daß dies nur durch Vermittler geschehen kann, wurde schon erwogen. Der bitterste Kampf dabei aber geht gegen die Genie-Affen des Unholdentums. Sie heften sich wie Schatten an die Ferse des Führers.

Soll der schöpferische Mensch in all diesen Wirren und Kämpfen seine Führeraufgabe lösen, so muß er zuerst eine klare Erkenntnis des Vollkommenen besitzen. Erleuchtung und Gnade läßt im schöpferischen Menschen das Vollkommene und das, was sein soll, aufleuchten. Die Jungfrau von Orleans, wie sie Schiller schildert, läßt uns die Wahrheit in ihrer einfachsten und höchsten Gestalt erkennen. Der Auftrag von oben, die Berufung steht am Beginn. So steht Novalis mit dem Erlebnis am Grabe Sophiens am Beginn der Romantik. Die „Hymnen an die Nacht" sprachen diese Erleuchtung aus.

Ein anderer Teil der Führungskunst ist die Scheidung und Mahnung. Der schöpferische Kritiker, das mahnende Gewissen ist eine der Führungen, die der Menschheit zuteil wird. Katharina von Siena, Savonarola, Abraham a Sancta Clara sind solche Gestalten. Die Brüder Schlegel setzen als Scheidekünstler und Mahner das Werk des Novalis fort und begründen den Kanon, der noch heute die Geschichte der Dichtkunst leitet und das allgemeine Urteil bestimmt.

In den Ebenen des Handelns und Stiftens (Organisierens) tritt dann noch eine dritte Art der Führung hinzu, eine Art, die allerdings schon auf den Weg der Vermittlung hinweist und nicht mehr von der Fülle der Eingebung lebt. Die praktische Wendung, das endgültige Einführen des schöpferischen Gedankens und Werkes in den Gang der Kultur: die Umgestaltungskunst oder Verbesserungskunst. Sie ist zugleich die „Kunst des Erreichbaren", die „Kunst des Möglichen", als welche man die Politik so oft bestimmt hat. Es ist aber nur eine einzige Seite der Politik. Die Politik lebt von der Idee, von der Erleuchtung und Rangbestimmung; daraus nährt sie sich und bildet sie sich. Während heute für den kleinen Politiker nur ein kleiner Teil der Idee verwirklichbar ist, der heutige Politiker daher sich bescheidet; ist für den größeren Politiker morgen ein größerer Teil verwirklichbar. Die Idee treibt und überragt sie alle. Die „Kunst des Möglichen" heißt daher, dies sei den sogenannten „Realpolitikern" gesagt: Euch Kleinen ist nur eine ganz kleine Umbildung der Wirklichkeit möglich; den Größeren wären größere Umbildungen der Wirklichkeit möglich, Alexander, Karl der Große, Otto der Große haben große Umbildungen, kleine Herrscher und Politiker auch nur kleine Umbildungen vollzogen, ihnen war nur Kleineres möglich.

Die Aufgabe schöpferischer Führung wird um so unlösbarer, die Unbegabtheit der Masse um so gefährlicher, ihre Verführung durch die Unholde umso unüberwindlicher, je größer und gleichartiger (homogener) die Masse ist. Der Führer soll nicht der Masse sondern der Gemeinschaft gegenüberstehen. Darum sind alle autoritativen Zeitalter den Weg gegangen, die Masse in viele kleine Teilmassen, Gruppen, ständische Gebilde aufzulösen und ihr in dieser Gestalt jene Innigkeit und jenen Schimmer des Höheren zu verleihen, deren sie durch viele Vermittlungen hindurch fähig ist.

* * *

Der Gang des Gemeinschaftslebens und der Geschichte zeigt sich als ein unsäglich harter. Die Darstellung des objektiven Geistes im subjektiven Geiste, wie ihn die Gesellschaftsphilosophie an Hand der zergliedernden Gesellschaftslehre beobachtet, geht über Fehlausgliederung, Schwäche, Mißbrauch der Selbstheit, Abfall, Leiden ihren Weg und muß mühsam immer aufs Neue eine Richtung auf das Vollkommene suchen, um nicht der Selbstvernichtung anheimzufallen. Aber das letzte Ergebnis ist dennoch kein trostloses. Durch Gezweiung und objektiven Geist hindurch leuchtet auf dem verborgenen Grunde der Geschichte die Vorsehung.

ANHANG

DIE PHILOSOPHISCHEN VORAUSSETZUNGEN DER VOLKSWIRTSCHAFTSLEHRE

Eine „Wirtschaftsphilosophie“ in demselben Sinne, in welchem man von einer Moralphilosophie, Rechtsphilosophie, Geschichtsphilosophie spricht, kann es infolge der äußerlich dienenden Stellung der Wirtschaft in der Gesellschaft nicht geben. Denn die Gesellschaftsphilosophie behandelt nur die Erscheinungsweise des Geistursprünglichen in der Gesellschaft[1]), während für die Wirtschaft eben das bezeichnend ist, daß sie nicht selbst Geist ist, sondern dem Geistigen der Welt, der Ziele, nur dient. Und zwar ist die Wirtschaft, wie aus der Untersuchnng der Ausgliederungsordnung der Gesellschaft hervorging, aber später noch zu erklären sein wird[2]), der einzige Teilinhalt der Gesellschaft von äußerlich dienender Art. Als äußerlich dienend kann aber die Wirtschaft nur mittelbar an dem Geistigen der Gesellschaft teilhaben.

Wollte man dagegen etwa auf Lehrmeinungen nach Art der „materialistischen Geschichtsauffassung“ verweisen, so wäre zu erwidern, daß auch diese keine eigene Wirtschaftsphilosophie darstellt. Ganz abgesehen von ihrer platten Unrichtigkeit, enthält sie nämlich keineswegs selbst eine Philosophie. Sie besteht in Wahrheit aus analytischen Lehrstücken, hauptsächlich dem Lehrstücke vom sog. „Unterbau- und Überbau“, dem „Konzentrationsgesetze“ und dem Lehrstücke vom Klassenkampfe. Aber allerdings haben diese analytischen Lehrstücke eine philosophische Voraussetzung, nämlich den Materialismus.

Andererseits muß aber auch der in Fachkreisen heute vorherrschenden Meinung widersprochen werden, die Volkswirtschaftslehre sei schlechthin eine „induktive Wissenschaft“, die ähnlich wie Physik und Chemie oder Mineralogie einfach die „Tatsachen der Erfahrung“ zu sammeln, zu sichten und zu erklären habe; und bei der daher von philosophischen Grundlagen nicht eigentlich gesprochen werden könne. Diese Meinung wird durch den Begriff der Wirtschaft, der auf ihren geistigen Grund hindeutet, widerlegt; sie wird aber auch von der gesamten Geschichte der Volkswirtschaftslehre widerlegt. Denn diese Geschichte zeigt, daß es kein größeres Lehrgebäude und keine Schule der Volkswirtschaftslehre gab, die nicht in der Philosophie ihre letzte Wurzel hatte. Richtig ist nur, daß sich die früheren Lehrer der philosophischen Wurzeln ihres Verfahrens, ihrer Voraussetzungen, ihrer gesamten Einstellung klar bewußt waren, während sich die heutigen ihrer nicht bewußt sind. Das Wesen jener angeblichen „reinen Induktion“ ist zuletzt: Individualismus. Von dessen philosophischen Voraussetzungen und Folgerungen wurde

[1]) S. oben S. 157. — [2]) S. oben S. 94ff. und unten S. 186ff.

schon früher gesprochen, ebenso von jenen des Universalismus[1]). Hier gilt es dagegen, aus der Geschichte zu beweisen.

Zu diesem Zwecke betrachten wir im Folgenden kurz die Lehren des Mittelalters[2]), die individualistischen Lehrgebäude der Neuzeit und ihnen gegenüber die romantische Volkswirtschaftslehre sowie die ihre Richtung fortsetzenden Schulen der Gegenwart.

ERSTER TEIL.

DIE PHILOSOPHISCHEN VORAUSSETZUNGEN DER VOLKSWIRTSCHAFTSLEHRE, LEHRGESCHICHTLICH BETRACHTET.

1. Die scholastische Wirtschaftslehre.

Ein Hauptpunkt der Gesellschaftsphilosophie der Scholastik ist die Unterscheidung des göttlichen Rechtes, Naturrechts und geschichtlich gesetzten Rechtes — der *lex divina*, *lex naturalis* und *lex humana*. — Das göttliche Gesetz wirkt sich im natürlichen, das natürliche unter dem Einflusse der wechselnden empirischen und geschichtlichen Verhältnisse im menschlichen, das heißt im positiven Rechte, aus. Ein Hauptgedanke dieser Sozialphilosophie ist daher, daß Gesellschaft und Recht von den Menschen nicht gemacht sind, sondern daß sie auf ein Jenseitiges bezogen sind, daß sie die Auswirkung eines Jenseitigen, daß insbesondere das positive und natürliche Recht die Auswirkung eines göttlichen Rechtes und Gesetzes sind[3]). *Ultimus finis multitudinis congregatae est, per virtuosam vitam pervenire ad functionem divinam*[4]).

Hiemit sind die philosophischen Grundlagen auch der Wirtschaftslehre von Thomas gegeben. Gehen wir die Hauptpunkte seiner Wirtschaftslehre durch, so äußert sich dieser Standpunkt zuerst im Begriffe des Eigentums.

Eigentum. Der Begriff eines reinen Privateigentums wird von Thomas abgelehnt. Auf den Einwand aber, daß nach dem natürlichen Rechte des Christentums alles gemeinsamer Besitz wäre, das Eigentum daher ausgeschlossen sei, entgegnet Thomas: „Der Mensch hat ein doppeltes Recht an den äußeren Dingen: das eine von ihnen ist die Befugnis, sie zu erwerben und zu verwalten; wenn es darauf beschränkt ist, ist es erlaubt, daß sie der Mensch als Eigentum besitzt. Das ist zum menschlichen Leben aus

[1]) Vgl. oben S. 55ff. und S. 56ff.

[2]) Ueber das Altertum vgl. Andreae, Staats- und Wirtschaftslehre im Altertum, Handwörterbuch der Staatsw., 4. Aufl., Bd. VII.

[3]) Die Nachweise hiefür s. bei O. Willmann, Geschichte des Idealismus. 2. Aufl. 1907, Bd. 2, S. 437 ff. und R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Bd. Mittelalter, 2. Aufl., Leipzig 1913. S. 9ff. — Vgl. ferner Dempf, Ethik des Mittelalters, in diesem Handbuche, Bd. II, S. 48 u. 66 ff. — Sauter, Thomistische Gesellschafts- und Wirtschaftslehre, Handwörterbuch der Staatsw., 4. Aufl., Bd. 8, 1928.

Zum Obigen und zum Folgenden: Surányi-Unger, Philosophie in der Volkswirtschaftslehre. 2. Bde. Jena 1923, 2. Bd. 1926; ders. Die Entwicklung der Volkswirtschaftslehre im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts. Jena 1926.

[4]) Summa theol. II. II. qu. 50.

drei Gründen notwendig: erstens weil jeder viel mehr für das, was ihm allein gehört, Sorge trägt, als für das, was allen ... gemeinsam ist ... Zweitens aber, weil sich die menschlichen Angelegenheiten viel ordentlicher abwickeln lassen, wenn dem einzelnen die Sorge für bestimmte Dinge als für sein Eigentum überlassen wird und es eine große Verwirrung geben würde, wenn jeder wahllos was ihm gerade unterkommt, besorgen würde. Drittens, weil dadurch die menschlichen Beziehungen mehr in Frieden gehalten werden können, wenn jeder mit seinem Eigentum zufrieden ist ..."

„Das zweite Recht der Menschen an den äußeren Dingen ist ihr Gebrauch. In dieser Hinsicht darf sie der Mensch nicht als sein persönliches Eigentum, sondern er muß sie als allen gemeinsam ansehen, so daß er sie leicht mit der Not der anderen teilt[1])."

Es ist der Begriff des Lehenseigentums, der hier entwickelt wird, die Vorstellung, daß es kein reines Privateigentum gibt, sondern über allem ein Ober-Eigentum stehe (die Lehenshierarchie!) ist echt mittelalterlich. Der Mensch soll besitzen, als besäße er nicht. Er soll alles nur verwalten um Gottes willen, im Dienste des Ganzen.

Dieselbe philosophische Einstellung zeigen die thomistischen Begriffe der Wirtschaft, der Gerechtigkeit und der Einkommensverteilung.

Wirtschaft als Mittel für Ziele. Obgleich Thomas diese ausdrückliche Begriffserklärung der Wirtschaft nicht gebraucht, drückt sie doch das aus, was er meint. Die äußeren Güter empfangen nach Thomas ihre „Güte" (*bonitatem*) aus ihrem Zwecke, leiten also aus ihrem Dienste ihre Würde und ihre Gültigkeit ab.

Oportet autem quod ea quae sunt ad finem ex fine bonitatem accipiant. — „Doch muß das, was einem bestimmten Zwecke dient, auch von ihm aus seine Güte empfangen. Also ist es nötig, daß der äußere Reichtum ein Gut des Menschen sei, aber keines der höchsten, sondern gleichsam das einer niederen Ordnung. Denn der Zweck ist ein Gut an sich, das andere aber nach dem, wie es sich dem Zweck einordnet[2])."

Die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist für Thomas ein Grundbegriff, der das Verhältnis der Menschen untereinander wie zur Gemeinschaft als Ganzem bezeichnet.

Der Akt der Gerechtigkeit, sagt Thomas, besteht darin, jedem das Seine zu geben[3]). Es gibt zweierlei Gerechtigkeit, die Tausch- und die verteilende Gerechtigkeit. Mit beiden Bestimmungen übernimmt Thomas die aristotelische Begriffserklärung. Das Wesen der Tausch-Gerechtigkeit ist die Gleichheit des Entgelts im Tausch.

„Die besondere Gerechtigkeit bezieht sich auf irgendeine Einzelperson, die sich zum Gemeinwesen wie der Teil zum Ganzen verhält. Nun kann aber zu einem Teil eine doppelte Beziehung hergestellt werden. Die eine des Teils zum Teil, der die Beziehung einer Einzelperson zur anderen entspricht. Diese bestimmt die Tauschgerechtigkeit, die das, was zwischen zwei Personen zum gegenseitigen Tausch vorgeht, zum Gegenstand hat. Die andere aber ist die des Ganzen zu den Teilen, der die Beziehung des allen Gemeinsamen zu den Einzelpersonen entspricht. Diese Beziehung regelt die verteilende Gerechtigkeit, deren Aufgabe es ist, das Gemeinsame nach einem gewissen Verhältnis zu verteilen[4])."

Vom Standpunkte eines streng soziologisch entwickelten Ganzheitsbegriffes aus kann man m. E. dieser aristotelisch-thomistischen Unterscheidung allerdings nicht beipflichten. Von einem strengen Begriffe der Ganzheit aus, wie ich ihn in meiner ‚Kategorienlehre' entwickelte, kann es ein unmittelbares Verhältnis des Gliedes zum Gliede (des Teiles zum Teile) nicht geben, da das Glied nur über seine Mitte hinweg, über das Ganze hinweg mit dem andern Gliede in Verbindung tritt. Ich habe dies die

---

[1]) Herdflamme, 3. Bd. Thomas v. Aquino, neue Übertragung v. Friedr. Schreyvogl. Jena 1923, Verl. Gustav Fischer. S. 132ff.

[2]) A. a. O. S. 166.

[3]) A. a. O. S. 208.

[4]) A. a. O. S. 211.

‚Unberührbarkeit der Teilganzen und Glieder' genannt[1]). — Daher gilt der Begriff der Tauschgerechtigkeit, der entgeltenden Gerechtigkeit, den Thomas von Aristoteles übernahm, nicht und zeigt sich als ein unbewußt individualistisches Element.

Von hier aus entwickelte dann Thomas auch eine Lehre von Tausch und Preis und vom Geldzins, der bekanntlich — jedoch Pacht, Miete und Warenkredit ausgenommen[2]) — mit Wucher gleichgesetzt, von Thomas verworfen und von der Kirche verboten wurde[3]).

Sittliche Bestimmungsgründe des Einkommens. Nicht mechanische Bestimmungsgründe sind nach Thomas von Aquino für die Bildung des Einkommens maßgebend, wie die individualistische Volkswirtschaftslehre der Neuzeit lehrt, wonach Angebot und Nachfrage von Arbeit, Kapital und Boden deren Preis und die damit gebildete Kaufkraft (das Einkommen) ihrer Besitzer bestimmen; sondern ein normativer Gesichtspunkt ist es, von dem Thomas ausgeht und der sich seinerseits wieder an dem Gedanken der durchgängigen Ausgerichtetheit aller Dinge aufeinander, der objektiven Zweckmäßigkeit begründet.

„Wo immer sich ein Gut befindet," sagt Thomas, „besteht sein Wesen in dem gebührenden Maß. Deshalb muß notwendig aus einer Überschreitung oder Verkleinerung dieses Maßes Übel erwachsen. In allem Zweckhaften aber ist es das Wesen des Gutes, mit Rücksicht darauf bestimmt zu sein. Denn alles, was einem Zweck zustrebt, muß an diesem Zweck gemessen werden, wie die Medizin an ihrer gesundheitlichen Wirkung beurteilt wird (Aristoteles, 1. Polit. 6). Alle äußeren Güter haben das Wesen dieser Zweckdienlichkeit, und so besteht das menschliche Wohl notwendigerweise bei ihnen in einem Maßhalten, daß nämlich der Mensch die äußeren Reichtümer nur, soweit er sie nach seiner persönlichen Lage zu seinem Leben nötig hat, zu erwerben trachtet[4])."

Es ist der Begriff des standesgemäßen Einkommens, den Thomas hier begründet, und zwar nicht eigentlich aus volkswirtschaftlichen Gründen heraus, sondern aus Gründen der allgemeinen Weltordnung. In dieser hat jedes Ding seine Stätte, seinen Stand; damit auch seinen Bedarf, sein standesgemäßes Einkommen[5]).

2. Der Merkantilismus als Übergangsform von der idealistisch und universalistisch begründeten zur empiristisch und individualistisch begründeten Volkswirtschaftslehre.

Mit der Auflösung der echten Scholastik durch den Nominalismus kommt immer mehr ein individualistisches Denken auf — im modernen Naturrechte. Der Subjektivierung der Idee — dieses Wort in seiner platonischen nämlich ontologisch-metaphysischen Bedeutung gefaßt — die der Nominalismus heraufführte, entspricht schnell eine Subjektivierung des Rechtsbegriffes und des Staatsbegriffes, und zwar durch die Lehre von der Volkssouveränität (Marsilius von Padua) und die Lehre vom Urvertrag (modernes Naturrecht)[6]). Zwar wurde der allgemeine tragende Grundgedanke des individualistischen Naturrechts nicht sogleich in voller

---

[1]) Vgl. Kategorienlehre, Fischer, Jena 1924, S. 270ff. und meine Gesellschaftslehre, 2f. Leipzig 1923, S. 548ff.

[2]) S. Fr. Schreyvogel, a. a. O., S. 250ff. u. 255ff.

[3]) Vgl. H. Oncken, Geschichte der Nationalökonomie, I. S. 5ff.

[4]) S. Th. v. A. a. a. O., S. 143ff.

[5]) Vgl. dazu a. a. O., S. 150ff. („Die drei geistlichen Räte" der Armut, Enthaltsamkeit und des Gehorsams, und den Abschnitt „Wieso die Armut gut ist", ebda. S. 165ff.)

[6]) Vgl. oben S. 25f.

Schärfe ausgesprochen, daß nämlich die einzelnen Menschen durch ihr Zusammentreten den Staat erst gründen, daß also der Mensch logisch (und vielleicht auch geschichtlich) vor dem Staate da sei; daß daher der Staatswille und das Recht sich von dem Willen der Bürger ableite (Volkssouveränität). Aber von

Marsilius von Padua (c. 1270—1340)[1]) über Jean Bodin (1530—1596)[2]), der den Sieg des individualistischen Naturrechtes entschied über Joh. Althusius (1557—1638)[3]), Hugo Grotius (1583 bis 1645)[4]), bis zu Thomas Hobbes (1588—1679)[5]), Baruch Spinoza 1632—1677)[6]), Joh. Locke (1632—1704)[7]), David Hume (1711—1776)[8]) und zur französischen Aufklärung, welche diese Entwicklung fortsetzte, geht eine einzige große Linie.

Von philosophischen Grundlagen im unmittelbaren Sinne kann man beim Merkantilismus nicht sprechen, da er im wesentlichen kein begriffliches Lehrgebäude, sondern mehr eine Summe praktischer Maßnahmen ist. Aber mittelbar wirkt sich in ihm doch die Philosophie aus, sofern sie nämlich mit dem individualistischen Naturrecht verbunden ist. Allerdings ist es nicht der naturrechtliche Gedanke der Freiheit des Einzelnen, der im Merkantilismus zur Geltung kommt, vielmehr sind es die zentralistischen Züge, die dem individualistischen Naturrechte eigen sind, da im Urvertrag alle Bürger unmittelbar einer Zentralgewalt ihre Rechte abtreten. Zentralisation ist für jedes Merkantilsystem grundlegend. Nur durch Zentralistion kann der wirtschaftliche Monopolgedanke, der Gedanke der Handelsbilanz, der Manufakturförderung verwirklicht werden. — Die Idee der Volkssouveränität selbst kam nur mittelbar im Merkantilismus zur Geltung, nämlich insofern, als der vollkommene Primat des Staates gegenüber der Kirche, den der Merkantilismus betätigte, sich als Folge der Lehre von der Volkssouveränität ergab, wie ja auch Marsilius ausdrücklich lehrte[9]).

Der Merkantilismus stellt ein Übergangsgebilde dar. Er ist seinem reglementierenden, überall zugunsten des Staates und des Gesamtwohles eingreifenden Streben nach als organisch, als universalistisch zu

[1]) Defensor pacis 1324, 1. Bd. Her. v. Cartellieri, Leipzig 1913. (Die Souveränität des Volkes ist Quelle aller politischen Macht.)

[2]) Six livres de la république, 1577.

[3]) Politica methodice digesta et exemplis demonstrata 1603. — Über Althusius und die Entstehung des modernen Naturrechtes überhaupt vgl. O. v. Gierke, Joh. Althusius, Breslau 1913³.

[4]) „De jure belli et pacis", 1625.

[5]) „Leviathan", 1651.

[6]) „Ethika", 1677; Tractatus politicus", 1677.

[7]) „Treatises of government", 1689.

[8]) „Treatise upon human nature", 1738—40 „Essays moral, political and literary", 1742. Political Discurses", 1752.

[9]) Vgl. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Bd. Mittelalter. 2. Aufl., Leipzig 1913, S. 520ff.; Pastor, Geschichte der Päpste, 1. Bd. 9. Aufl. S. 86ff.

bezeichnen; er ist aber seiner inhaltlichen Richtung nach einerseits materiell, äußerlich berechnend (Geldreichtum vor Naturalreichtum!), andererseits mechanisierend (indem er die Posten der Handelsbilanz zu sehr nach ihrer Menge, zu wenig nach ihrer volkswirtschaftlichen Verrichtung wertet); er ist endlich in seinem zentralisierenden, den Körperschaftsgrundsatz — das im weitesten Sinne des Wortes Ständische — zurückdrängenden Streben atomisierend. Sowohl der mechanisierende wie atomisierende Zug ist aber individualistisch. Da aber der Merkantilismus in der Tat die Körperschaften und Innungen doch in weitestem Maße bestehen läßt, kann man sagen, daß praktisch der aufs Ganze gehende Zug, der universalistische Zug, vorherrscht, allerdings aber daneben ein mechanischer und individualistischer Zug am Werke ist[1]). Der deutsche „Kameralismus" hat übrigens die organischen Züge ungleich mehr bewahrt als die englisch-französischen Schulen des Merkantilismus.

3. Die individualistische Volkswirtschaftslehre.

a) DIE PHILOSOPHISCHEN GRUNDLAGEN.

Das Wesentliche der individualistischen Volkswirtschaftslehre aller Schulen ist, daß sie nicht von wirtschaftlichen Ganzheiten und ihren Gliederungen (Fronhofwirtschaften, Stadtwirtschaften, Volkswirtschaften, Zünften, Betrieben, Standesgliederungen) ausgehen, sondern von dem einzelnen Wirtschafter und seiner einzelnen Handlung. Alle Wirtschaft ist ihr ein Mosaik von Handlungen Einzelner, sie ist ihr nicht die Ausgliederung einer Ganzheit, an der, wie z. B. an der Zunft, die Einzelnen als Glieder teilnehmen. (Weiteres s. darüber unten bei den einzelnen Schulen).

Die philosophischen Grundlagen der individualistischen Volkswirtschaftslehre liegen im Empirismus. Der empiristische Gedankengang hat, wie bekannt, seinen Kern in der Ansicht, daß sich alle Erkenntnis ihren letzten Elementen nach in äußere Erfahrung, und zwar zuletzt (folgerichtiger Weise) in sinnliche Wahrnehmung auflöse (Sensualismus)[2]).

Ebenso wie der Empirismus in der Erkenntnistheorie den Wahrheitsbegriff zerstört und in Relativismus endet (da je nach der wechselnden Sinneserfahrung auch unsere Erkenntnis wechseln muß); ebenso wie er in der Psychologie den Seelenbegriff auflöst, da er Ich und Seele durch eine Summe von Vorstellungen (durch den Begriff *bundle or collection* wie Hume sagte), ersetzen muß und in einer Assoziationsmechanik der Vorstellungen endet; ebenso zerstört er auch den Gesellschaftsbegriff. Er kann Gesellschaft und Staat nicht als Objektiv-Geistiges anerkennen, sondern muß alle geistige Wirklichkeit in die In-

[1]) Eine kurze Darstellung der Wirtschaftslehre des Merkantilismus geben meine „Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre". 18. Aufl. 1928. S. 3 ff.

[2]) Vgl. oben S. 23 f.

dividuen verlegen. Der Empirismus drängt zum soziologischen Atomismus oder Individualismus.

Darum sehen wir auch überall in der Geschichte, wie die empiristischen Systeme eine äußerliche und mechanische Auffassung des Staates herbeiführen. Ebenso in der Volkswirtschaftslehre, wie die folgenden Darlegungen zeigen werden.

b) DIE PHYSIOKRATEN.

Die empiristischen Grundsätze gelangten mittels des Naturrechtes der Aufklärung zum ersten Male zu systematischer Gestalt in der Wirtschaftstheorie von Francois Quesnay (1694—1774) und seiner Schule der Physiokraten[1]). Die Bedeutung des Naturrechts für die Lehre Quesnays hat schon Hasbach klar erkannt. Er sagt: „Gerade darin besteht die Eigentümlichkeit und die Bedeutung Quesnays, daß er, angeregt durch das, was seinem Volke nottat, die Lockeschen Lehren von dem ewigen Rechte auf Eigentum und Freiheit fortentwickelt zur Lehre von dem Naturrechte des Menschen auf wirtschaftliche Freiheit, wie er sie versteht[2])."

Quesnay eröffnet sein Werk über das Naturrecht mit einer Definition des Naturrechts. Dieses ist ihm „... das Recht ... welches der Mensch auf die zu seinem Genuß geeigneten Dinge besitzt[3])", welches Recht er später noch dahin bestimmt, daß es „der Anteil" sei, den sich der Mensch „durch seine Arbeit" verschaffen kann[4]). Die Triebfeder der natürlichen

[1]) Das Hauptwerk Quesnays ist das: Tableau économique 1758; Maximes générales 1760. Die wichtigsten Anhänger der physiokratischen Schule und ihre Hauptwerke sind: Jaques Turgot (1727—1781): „Gedanken über die Entstehung und Verteilung des Reichtums", 1769, deutsch Jena 1924. Victor v. Mirabeau: Philosophie rurale, 1763. Le Mercier de la Rivière: L'ordre naturel et essentiel des sociétées politiques, 1767. N. Beaudeau, Dupont, Condillac neben andern. Eine Sammlung ihrer Schriften unter dem Titel: Collection des principaux Économistes. Paris 1846 und Oeuvres de Turgot 2. Her. v. Ku. Pont 9 Bde. 1808—11. 1884. — Von deutschen Physiokraten seien genannt: Schlettwein, Isaak Iselin, Schmalz, Mauvillon. — N. Baudeau (1730—1792), Première Introduction à la philosophie Économique 1771. Pierre S. Ku. Pont (1739—1817), Physiokratie 1768.E. B. Condillac (1715—1780), Le commerce et le gouvernement 1776. — J. A. Schlettwein (1731—1802), Die wichtigste Angelegenheit für das ganze Publikum oder die natürliche Ordnung in der Politik überhaupt 1772. — Isaak Iselin (1728—1782), Geschichte der Menschheit 1764. Ephemeriden der Menschheit (1776—1782). — Schmalz Moritz Ferdinand oder Th. Anton Heinrich. — J. M. Mauvillon (1743—1794). Aufsätze über Gegenstände aus der Staatskunst, Staatswirtschaft und neuesten Staatengeschichte 1776 F. Physiokratischer Brief an den Herrn Professor Rohm 1780.

[2]) Wilhelm Hasbach, Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von François Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Ökonomie. Leipzig 1890, S. 59. — Daselbst weitere Darlegungen über die Physiokraten Mercier de la Rivière und Dupont de Nemours.

[3]) Le droit naturel (1765) deutsch v. V. Dorn, Jena 1921, S. 1. Vgl. auch Despotisme de la Chine (1767).

[4]) Naturrecht, deutsch von Dorn, S. 6.

Handlungen ist der Eigennutz (*intérêt*). Jeder hat von Natur das Recht, sein Schicksal so günstig wie möglich zu bestimmen (sofern er anderen nicht schadet). *Chacun doit licitément avoir la faculté de faire son sort le meilleur que lui soit possible, sans usurpation sur le droit d'autrui.* Auch die Freiheit macht einen Teil des Naturrechtes aus, dem Eigennutz entspricht die Freiheit. Die Freiheit ist für Quesnay nicht bloß ein psychologischer Begriff (Willensfreiheit) und nicht bloß ein wirtschaftspolitischer und staatspolitischer, sondern ein Begriff, welcher das Wesen der gesellschaftlichen Wirtschaft rein analytisch darstellt, daher ein Begriff, welcher die atomistische Auffassung der Wirtschaft begründet. Sie mündet in dem andern Begriff der „natürlichen Ordnung", des *ordre naturel.* Der *ordre naturel* ist dann gegeben, wenn die natürlichen, nämlich die freien, eigennützigen Handlungen der Menschen ungehindert zusammentreffen. Auf diese Weise ergeben sich die Erscheinungen der Wirtschaft (Verkehrswirtschaft — man denke an den Markt als Beispiel). Das Zusammentreffen der Wirtschaftsatome im *ordre naturel* ergibt eindeutige Kausalvorgänge. Darum ist auch für Quesnay die Wirtschaftswissenschaft ein Zweig der Naturwissenschaft, eine nach „Maß und Gewicht" rechnende, quantitative Wissenschaft[1].)

Mit dem Eigennutz war das „deduktive Verfahren", richtiger abstraktes Verfahren genannt, als das für die Volkswirtschaftslehre grundlegende gegeben, da man nun die Handlungen des einzelnen Wirtschafters, als durch den Eigennutz eindeutig bestimmt, im voraus deduzieren konnte. Es war ferner damit die abstrakte Trennung der Wirtschaft von den übrigen gesellschaftlichen Teilinhalten gegeben. Es galt nämlich jetzt, nur dasjenige Handeln zu erforschen, das unter dem Einflusse des wirtschaftlichen Motives, des Eigennutzes, entstand. Die theoretische Volkswirtschaftslehre wurde damit eine rein konstruktive, ungeschichtliche Wissenschaft.

In wirtschaftspolitischer Hinsicht war mit diesen Lehrbegriffen gefordert, daß die Freiheit, wenn sie wesensgemäß ist, auch politisch zu fordern sei. Der Grundsatz: *laissez faire, laissez passer, le monde va de lui même* kennzeichnet dies aufs deutlichste. Denn er verlangt die Wirtschaftsfreiheit ausdrücklich deswegen, weil es das Wesen der Welt ist, von selber zu gehen, und staatliche Regelung nur als Hemmung und Beschränkung wirken kann.

c) ADAM SMITH UND SEINE SCHULE.

1. Adam Smith.

Eine unmittelbarere Verbindung der Volkswirtschaftslehre mit der Philosophie als bei Quesnay finden wir bei Adam Smith (1723—1790), der selbst Professor für Logik und Moral an der Universität Glasgow, ein Schüler Hutchesons und ein Freund David Humes war. Seinem volkswirtschaftlichen Hauptwerke: An inquiry into the nature and causes of the wealth of nation, „Untersuchungen über die Natur und die Ursachen des Völkerreichtums", 1776 (deutsch vielfach, zuletzt Stutt-

[1]) Die Nachweise hierfür s. bei Oncken, Geschichte der Nationalökonomie, Leipzig 1902, S. 342f.

gart 1910), ging im Jahre 1759 voraus seine Theory of moral sentiment[1].) Smithens durchaus utilitarische Sittenlehre macht die Sympathie (*fellow-feeling*) zur Grundlage der moralischen Gefühle. Dieser sittliche Utilitarismus und Subjektivismus ist zugleich die Grundlage seiner Volkswirtschaftslehre. Der Eigennutz des Einzelnen, das Zusammentreffen der Eigennutze im wirtschaftlichen Handeln, welches bei arbeitsteiliger Wirtschaft grundsätzlich im Tausche gegeben ist, wird nun zum Angelstern der neuen Lehre. Während bei Quesnay im Tableau économique[2]) noch ein achtungswürdiger Versuch vorliegt, den Kreislauf der Wirtschaft, gleichsam ihren Verrichtungsplan, zu erforschen, wird von Smith die große Wendung dahin vollzogen: das Begriffsgebäude der Volkswirtschaftslehre auf die Tausch- und Preislehre zu begründen.

Ich habe diesen entscheidend wichtigen Schritt zur Ausbildung der individualistischen Volkswirtschaftslehre in meinen „Haupttheorien" folgendermaßen gekennzeichnet: „Die Lehre Smithens entwirft ein ganz anderes Bild vom Aufbau der Volkswirtschaft als das ‚Tableau économique'. Dort war ... die Verbundenheit der Hervorbringung das Wesentliche. Bei Smith erscheint nun maßgebend: die Auseinandersetzung der arbeitsteilig getrennten Wirtschaftsindividuen, die Wertbildung bei dieser Auseinandersetzung (dem Tausche), d. h. die marktmäßige, tauschwertmäßige Bedingtheit der Hervorbringung der Güter; dann durch diese Preisbildung das Abströmen des Gesamtproduktes vom Markt an die Käufer, deren Gütereinkommen (‚Realeinkommen') so sich bildet, und deren Geldeinkommen schon vorher auf gleiche Weise (durch Verkauf von Arbeitskraft, Kapital und Boden) gebildet wurde ... Bezeichnen wir die Wertgesetze als das, was sie in Wahrheit sind, als Wert-Rechengesetze, die Gesetze der Gliederung und Verknüpfung der wirtschaftlichen Handlungen und Leistungen dagegen als Wirtschaftsgesetze, so können wir von Adam Smith und seiner Schule sagen: Wertrechengesetze und Wirtschaftsgesetze werden von ihm und allen seinen Nachfolgern als einerlei gesetzt."

Diese Lehre Smithens ist in allen Hauptpunkten unrichtig. Vernachlässigt sind nun: „die nicht zum marktmäßigen Umsatz kommenden Güter, ferner die Nachfrage (die Bedürfnisse) gegenüber dem Angebot, die Erzeugung gegenüber dem Markte (Tausch und Handel), alle Produktivkräfte gegenüber dem Fertigen, Vorhandenen an Waren und Wirtschaftsmitteln, das organische Zusammenstimmen der Teile der Volkswirtschaft gegenüber dem Getrenntsein, dem (scheinbaren) Selbständigsein der Teile und endlich der Nutzen, der Gebrauchswert — nichts weniger als Ursache, Sinn und Seele alles Wirtschaftens! Von jenem einen Gesichtspunkt des Umsatzes, des Tauschwertes aus betrachtet, muß eben das volkswirtschaftliche Bild notwendig verfälscht werden. Die Wertrechnung ist es nun, die als das Schöpferische der Wirtschaft betrachtet wird, nicht aber die Gestaltung der Wirtschaft, die doch in Wahrheit erst die Quelle der Wertbildung ist — eine rechte Kaufmannsökonomie![3])!"

Die notwendigen wirtschaftspolitischen Folgerungen aus diesen Lehrbegriffen sind jene des *laissez faire*. Wirtschaftliche Freiheit und freier Wettbewerb sind die Grundsäulen der Smithischen Wirtschaftspolitik.

---

[1]) Jetzt deutsch in der „Philosophischen Bibliothek", Lpz. 1926 unter dem Titel „Die Theorie der ethischen Gefühle".

[2]) Näheres darüber s. meine Haupttheorien. 18. Aufl. Leipzig 1923, S. 36ff.

[3]) A. a. O. S. 59f.

Die Kollektiverscheinungen der Wirtschaft entstehen nach Smith ohne Absicht der Einzelnen. Niemand will z. B. das Geld erfinden; sondern indem jeder im Tausche je die absatzfähigste Ware annimmt, entsteht mit der Zeit von selbst das Geld. Gerade dieser Gedankengang ist methodologisch wie philosophisch von Bedeutung. Denn rein mechanische, automatische Wirkungen sind es, die zur Entstehung zweckmäßiger Gesamteinrichtungen führen sollen. Zweckmäßiges soll ohne Zweckabsichten erreicht werden. Zweckmäßiges soll mechanisch entstehen — ein Gedanke, den später der Darwinismus erst planmäßig ausführt.

2. David Ricardo bis John Stuart Mill.

Was Ricardo und seine Nachfolger leisteten, ist nichts grundsätzlich Neues, aber die unerläßliche Ausgestaltung und Festigung der utilitarischen und individualistischen Wirtschaftstheorie und der materialistischen Auffassung aller Wirtschaftsvorgänge. Bei Smith waren die neuen Linien noch nicht überall genau sichtbar, die Folgerungen noch nicht überall streng gezogen, Sinn für Wirklichkeit, reiche Beobachtungsgabe und Vielseitigkeit bewahrten ihn wenigstens z. T. davor. Erst durch David Ricardo (1772—1823)[1]) wurde die Wirtschaftslehre überall zu einer Wert-Rechentheorie.

Die Preistheorie wurde zur Verteilungstheorie so weitergeführt, daß das neue Begriffsgebäude fertig dastand, erst durch ihn wurde die Wirtschaftspolitik in radikale Bahnen gelenkt. Der Freihandel war der eine, die Grundrententheorie mit der Spitze gegen das Grundbesitzerinteresse der andere Hauptgedanke. Daß seine Arbeitswertlehre und seine Lohntheorie (wonach der Arbeiter auf die Dauer stets nur seinen genauesten Notbedarf an Lohn erhalten und niemals an den Fortschritten der Wirtschaft teilnehmen könne) die Grundlage für spätere sozialistische Theorien, insbesondere für die Marxische Mehrwertlehre wurde, ist allgemein bekannt[2]).

Die weitere Entwicklung der individualistischen Lehren ging nun in England über Th. Robert Malthus (1766—1834)[3]), der allerdings schon vor Ricardo aufgetreten war, Nassau Senior (1790—1864)[4]) u. a. bis zuletzt J. St. Mill (1806—1873)[5]) als der letzte Epigone die klassischen Lehren noch einmal zusammenfaßte, aber in der letzten Zeit seines Lebens der rein individualistischen Lehre allerdings sozialistische Elemente beimischte. — In Frankreich ist J. B. Say (1767—1832)[6]); in Deutschland sind L. H. v. Jakob (1759 bis 1827)[7]), Julius von Soden (1754 bis

[1]) Sein Hauptwerk ist „Grundsätze der Volkswirtschaft und Besteuerung". Principles of political economy and taxation, 1817. Deutsch zuletzt Jena 1906.

[2]) Vgl. Haupttheorien, S. 78.

[3]) „Versuch über das Bevölkerungsgesetz", 1798 und 1803, deutsch von V. Dorn, zuletzt Jena 1905. „Grundsätze der politischen Ökonomie", 1820, deutsch Berlin 1920.

[4]) An Outline of the science of Politikal Economy,1. Aufl. 1835.

[5]) Grundsätze der politischen Ökonomie, 1. Aufl. 1848, deutsch von Soetbeer, 2. Ausg., Hamburg 1864; 3. Ausg. in Mills gesammelten Werken, Bd. 5, Leipzig 1869, und Logik, deutsch von Gomperz, 2. Aufl. Leipzig 1884 bis 1887.

[6]) Traité d'économie politique, Paris 1803, Ausführliche Darstellung der Nationalökonomie, übers. v. Mohrstadt 1818/19, 3. Aufl. Heidelberg 1830.

[7]) „Grundsätze der Nationalökonomie, 1805. 3. Aufl. 1914.

1183)[1]), K. H. Rau (1792—1870[2]), G. Hufeland (1760—1817)[3]) und J. F. E. Lotz (1770—1838)[4]) als Schüler von Adam Smith hervorgetreten.

3. Die Grenznutzenschule.

Das Smith-Ricardische Lehrgebäude stand in vielen seiner Lehrstücke mit der Wirklichkeit in allzu offenem Widerspruche, ganz besonders die Wert- und Preislehre. In Deutschland hatte die mechanische Arbeitswerttheorie der Smith-Ricardo-Schule auch bei den Smithianern niemals Wurzel geschlagen. Stets wurde hier eine Nutzwerttheorie versucht — Jakob, Soden, Lotz, Hufeland, Storch, Hermann (in Frankreich J. B. Say und Rossi) — welche den Gebrauchswert, den Nutzen, als wert- und preisbildend zu erweisen suchte. Die Grenznutzenschule war es, welche diese Absichten zu Ende führte, indem sie den jeweils kleinsten Nutzen in einer gegebenen Kette von Genußakten, den „Grenznutzen", als eine rechenbare Größe von den übrigen Nutzengrößen (Genußakten, Befriedigungsgefühlen) ausschied und auf diese Weise wieder eine exakte Wertlehre aufzubauen versuchte. Die Grenznutzenschule bleibt naturwissenschaftlich, mathematisch, individualistisch, wie Smith und Ricardo. Das philosophisch Hervorstechende an ihr ist der Psychologismus, das methodologisch Hervorstechende der Drang zu mathematischer Gestaltung.

Die Begründer der Grenznutzenlehre waren — unabhängig voneinander — in Deutschland: Carl Menger (1840—1921)[6]), in Frankreich: M. E. Leon Walras (1834—1910)[5]), in England: William St. Jevons (1835—1882[7])).

Die Grenznutzenschule erreichte zwar durch das Zurückgehen auf den Nutzen einen lebendigeren Ausgangspunkt und eine in manchen Stücken im Vergleich zur alten Smith-Ricardoschule immerhin lebenswahrere Theorie, konnte jedoch der Mechanisierung und Atomisierung der alten Theorie nicht entrinnen — und wollte dies auch gar nicht. Sie wollte liberal sein und wollte auch die philosophischen Grundlagen des alten Liberalismus beibehalten, wie besonders Carl Mengers „Untersuchungen" zur Verfahrenlehre beweisen[8]). Ebenso blieb sie in der Auffassung der Wirtschaftsvorgänge und der Wirtschaftsgesetze rein kausalmechanisch, genau wie es der Begriff des *ordre naturel* schon bei Quesnay und später bei Smith und Ricardo vorsah und wie es der naturwissenschaftliche Geist jener Zeit gebieterisch verlangte.

Der einzige grundsätzliche Unterschied zwischen Menger und Ricardo ist der, daß nun der objektiv-mechanischen Betrachtung Ricardos eine subjektiv-psychologische

[1]) Die Nazional-Ökonomie, 9 Bde, Leipzig 1805ff.

[2]) Lehrbuch der politischen Ökonomie, 1826.

[3]) Neue Grundlegung der Staatswirtschaftskunst, I. Bd. 1807, II. Bd. 1813.

[4]) Revision der Grundbegriffe der Nationalwirtschaftslehre, 1811—14. Handbuch der Staatswirtschaftslehre 1821—22. 2. Aufl. 1837/38.

[5]) Grundsätze der Volkswirtschaftslehre, 1., einziger Band, Wien 1871, 2. Aufl. aus dem Nachlasse, Wien 1923.

[6]) Economie politique pure, Lausanne 1874, Théorie mathémat. de la richesse sociale, Lausanne 1873, deutsch v. Winterfeld unter dem Namen „Theorie der Preisbestimmung der wirtschaftlichen Güter", Stuttgart 1881; Theorie de la monnaie, 1886, dtsch. von Kerschagl und Raditz, Jena 1922.

[7]) Theorie of political economy, London 1871, 3. Aufl. 1888; deutsch Jena 1924.

[8]) Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften. Leipzig 1883.

entgegengesetzt wurde, die aber nicht minder mechanisch war. Denn obzwar der Begriff des „Grenznutzens" insoferne ein organisches Element enthält, als jede Nutzung von der andern abhängt, so wird doch sowohl die subjektive Wertbildung durch einfache mechanische Multiplikation des Grenznutzens mit den Stücken eines Vorrates bestimmt, wie auch die Preisbildung durch das mechanische Zusammentreffen der subjektiven Wertschätzungen von Käufern und Verkäufern erklärt wird.

Daß dieser letzte Versuch, die individualistische, kausalmechanische Betrachtungsweise in der Volkswirtschaftslehre zu retten, gescheitert ist und scheitern mußte, habe ich in meinem Aufsatze „Gleichgewichtigkeit gegen Grenznutzen" eingehend nachgewiesen[1]). — Heute kann in Deutschland, Skandinavien und Amerika die Grenznutzenschule als abgetan gelten.

Carl Menger gab gleichzeitig in seinen „Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften"[2]) die schärfste Formulierung der Verfahrenlehre der individualistischen Wirtschaftswissenschaft. Darum eröffnete er mit diesem Buche den Kampf mit der damals aufblühenden geschichtlichen Schule. Dieser ist unter dem Namen „Methodenstreit" bekannt[3]). Es sind deutlich die empiristischen Voraussetzungen, wie sie sich etwa in J. St. Mills „Logik" finden[4]), von denen aus Menger seine Schlüsse zieht. Daß Menger in diesem Buche die spätere Windelband-Rickertische Unterscheidung von generalisierender und historischer (ideographischer) Begriffsbildung mit kühnem Griffe bereits vorweg nahm, sei hier ausdrücklich festgestellt.

Neben den Grenznutzenanhängern waren auch in der neuesten Zeit immer wieder Volkswirtschaftler vorhanden, welche das Ricardische Begriffsgebäude auch ohne subjektive Wertschätzung aufrechterhalten wollten, d. h. ohne die subjektive Wertschätzung als maßgebend anzunehmen. Sie suchten die Arbeitswerttheorie durch einen anderen mehr oder weniger rein objektiven Kostengedanken auszuschalten. Ich nenne davon nur Dietzel[5]) und Cassel[6]).

4. Die universalistische Volkswirtschaftslehre.

Neben der individualistischen Schule von Smith und Ricardo bis zur Grenznutzenlehre zieht sich eine andere Reihe der Entwicklung, deren Vorhandensein aber in den letzten Jahrzehnten vor dem Kriege infolge der Alleinherrschaft des individualistischen Gedankens in unserer gesamten Bildung fast vergessen war, bis sie der Verfasser dieser Zeilen in seiner Schrift „die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre"[7]), durch

[1]) S. Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik. 123. Band (III. Folge 68. Bd.), Jena 1925, S. 289ff. — Vgl. auch die kurze Kritik in den „Haupttheorien", 18. Aufl.

[2]) Leipzig 1883.

[3]) Näheres darüber s. meine Haupttheorien, 12. Aufl. 1923, S. 146ff., und Fundament, 3. Aufl. 1923, S. 315ff.

[4]) Deutsch v. Gomperz, 2. Aufl., Leipzig 1884—1887.

[5]) Dietzel, Theoretische Sozialökonomik, 1895.

[6]) Theoret. Sozialökonomie, 1. Aufl. Leipzig 1918, 4. Aufl. 1927.

[7]) 1. Aufl. Leipzig 1911 (jetzt 18. Aufl. 1928). — Vgl. dazu „Vom Geist der Volkswirtschaftslehre", Jena 1919 (Wiener Antrittsrede, jetzt abgedruckt in „Fundament der Volkswirtschaftslehre", 3. Aufl. 1923).

Entdeckung Adam Müllers und andere Einschätzung Thünens und Lists wieder ans Licht zog: die organisch-universalistische Volkswirtschaftslehre.

Die philosophischen Voraussetzungen dieser Volkswirtschaftslehre liegen im deutschen klassischen Idealismus und in der Romantik.

Als Kant dem Empirismus eines Locke und Hume eine apriorische Erkenntnistheorie entgegenstellte, die überall auf Metaphysik abzielte, und als Fichtes Wissenschaftslehre und Schellings Naturphilosophie diese Metaphysik selbst gaben, waren für alle Geisteswissenschaften und ganz besonders für die Sittenwissenschaft und die Gesellschaftswissenschaften neue Voraussetzungen gegeben. Weder konnte nunmehr das Kausalmechanische des Empirismus, noch die Subjektivierung des Relativismus, noch die Freiheitsforderung der Utilitätsethik gelten. Aber auch das gesamte moderne Naturrecht mit seiner Lehre vom Urvertrag, von der alleinigen Wirklichkeit des Einzelnen und von der Volkssouveränität konnte nicht mehr gelten.

Fichte war es, der in seiner „Grundlage des Naturrechts" (1796) den ersten Schritt zur Überwindung des individualistischen Naturrechts getan hatte! „Sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein", „Sobald man den Begriff des Menschen vollkommen bestimmt, wird man von dem Denken eines einzelnen aus getrieben zur Annahme eines zweiten, um den ersten erklären zu können[1])." Hiermit war von der Wissenschaftslehre aus, das heißt von der Erkenntnistheorie aus, nachgewiesen, daß der Einzelne nicht vor dem Staate ist, daß er ohne den andern überhaupt nicht begriffen werden kann. Der Einzelne war nicht mehr die ursprüngliche Wirklichkeit in der Gesellschaft!

Adam Müller (1779—1829) begründete in seinen „Elementen der Staatskunst" (1809)[2]) das erste nicht-individualistische, nämlich organische, universalistische Lehrgebäude der Volkswirtschaftslehre.

In seiner Fehde gegen Adam Smith bekämpfte er das individualistische Naturrecht sowohl wie die Lehre vom Eigennutz. Der Staat war ihm „die Totalität der menschlichen Angelegenheiten"[3]) und eine sittliche Gemeinschaft, nicht die bloß nützliche Vereinung vieler Einzelner, die auch ohne ihn gedacht werden könnten. Die

[1]) Grundlage des Naturrechtes, 1796, S. 47 (S. W. Bd. III). Ausgabe Medicus, Leipzig, Bd. II, S. 48.

[2]) Neuherausgabe von Baxa, Jena 1922. — Die anderen Werke Adam Müllers sind: „Die Lehre vom Gegensatz", Berlin 1804. „Versuche einer neuen Theorie des Geldes mit besonderer Rücksicht auf Großbritannien (1816). Neuherausgabe v. Dr. H. Lieser, Jena 1922. Vermischte Schriften, Wien 1812. „Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften", Leipzig 1819. (Jetzt neu abgedruckt „Summa" Bd. I, Hellerau 1917.) „Die innere Staatshaushaltung", 1820. Beide Arbeiten mit vielen andern der „Vermischten Schriften" abgedruckt in „A. M.s gesammelte Schriften", I. (einziger) Bd., München, bei G. Franz 1839. „A. M.s ausgewählte Abhandlungen", hrsg. v. Dr. Baxa, Jena 1921. Zwölf Reden über die Beredsamkeit. München 1920.

[3]) Elemente der Staatskunst, Ausg. Baxa, Jena 1922, Bd. I, S. 66.

Lehre vom Eigennutz und der Wirtschaftsfreiheit bezeichnet er als eine „Lehre von der radikalen Zersetzung, Auflösung und Dismembration des Staates" und der Volkswirtschaft[1]). Er stellt ihr den Zusammenhang und die Einheit aller sozialen Elemente entgegen und spricht von dem „Geheimnis der Gegenseitigkeit aller Verhältnisse des Lebens." Damit ist auch gegeben, daß Adam Müller die abstrakt-isolierende Auffassung der Wirtschaft, wie sie von Smith-Ricardo bis Carl Menger und seinen Nachfolgern herrscht, ablehnt und ihr eine solche Auffassung entgegenstellt, die erstens: auf das Ganze der Gesellschaft geht und insofern, um mit einem neueren Ausdruck zu reden, soziologisch heißen darf, und die zweitens auf die geschichtliche Bestimmtheit der Wirtschaft in den verschiedenen Zeiten und Kulturen Rücksicht nimmt. Die romantische Volkswirtschaftslehre hat darum von Anbeginn einen soziologischen und geschichtlichen Grundzug.

Eine weitere kurze Darstellung der Lehre Adam Müllers s. in meinen „Haupttheorien" (S. 91 ff. der 18. Aufl.); ferner bei: Surányi-Unger, a. a. O., 2. Bd., S. 67ff.; Baxa, Gesellschaftslehre, Lpz. 1928.

Als bedeutender romantischer Volkswirtschaftslehrer hat neben Adam Müller Franz v. Baader zu gelten (1765—1841)[2]). Baader ist jedoch nicht von Fichte und Schelling ausgegangen wie Adam Müller und die andern Romantiker, sondern von seiner eigenen, bis heute leider noch vergessenen Lehre[3]).

Zum Teil noch entschiedener als Adam Müller geht Franz Baader von einem Überindividuellen aus und tritt dem atomistischen Naturrechte ebenso entschieden entgegen wie dem wirtschaftlichen Liberalismus und Kapitalismus, dessen erste Kritik — welche jene Marxens an Tiefe weit übertrifft — er lieferte. Ein System stellte Baader nicht auf, doch hat Sauter seine wirtschaftlichen Hauptlehren zusammenfassend dargestellt[4]).

Ferner sind neben Adam Müller und Baader noch zu nennen: Novalis[5]), dem in weitem Abstande und mit Einschränkungen folgen: Fr. Gentz[6]) und C. Ludw. v. Haller[7]).

Mehr oder weniger unmittelbar oder mittelbar fußen auf Adam Müller und den anderen Romantikern von deutschen Volkswirtschaftslehrern: Görres[8]), Thünen[9]) und Friedr. List[10]); endlich in weiterer Folge die ältere geschichtliche Schule,

[1]) Ebenda I, S. 298.

[2]) Vgl. Franz v. Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, herausg. v. Dr. Johannes Sauter, S. 790ff. (Herdflamme, Gust. Fischers Verlag, Jena 1925).

[3]) Die Nachweise hierfür s. bei Sauter a. a. O., S. 654ff.

[4]) A. a. O. S. 790ff.

[5]) Die Nachweise hierfür bei Baxa, Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik, Jena 1926, und bei Sauter, a. a. O. S. 589f., 619f., 669f., 884f. u. ö. —

[6]) „Ausgewählte Schriften". Stuttgart 1836/38; „Briefwechsel mit Adam Müller", ebda 1857.

[7]) „Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes. 1816—1819.

[8]) Die wichtigsten staatswissenschaftlichen Schriften s. in „Staat und Gesellschaft im Spiegel deutscher Romantik", hsrg. von Jak. Baxa. Jena 1924 („Herdflamme", Bd. 8). Ausgewählte Werke und Briefe, hrsg. v. Schellberg, 2 Bde, Kempten 1911.

[9]) „Der isolierte Staat in Beziehung auf Landwirtschaft und Nationalökonomie, 1826. Neudruck, Jena, G. Fischer.

[10]) „Das nationale System der politischen Ökonomie", 1840.

deren hervorragendste Mitglieder Roscher[1]), Knies[2]) und Hildebrand[3]) waren; zuletzt die jüngere geschichtliche Schule, als deren Hauptvertreter Gustav Schmoller[4]) zu nennen ist. Sie zählt heute noch in Deutschland zahlreiche Vertreter.

Die ältere geschichtliche Schule ging von der Romantik aus — zwar nicht unmittelbar jedoch mittelbar, nämlich vermittelst der geschichtlichen Schule der Jurisprudenz; die jüngere von der älteren. Aber beide verleugneten die Vaterschaft der Romantik. Der Grund dafür war, daß sie — die jüngere viel mehr als die ältere — zuerst in Beschreibung, dann zuletzt in Empirismus versandeten, was freilich romantischen Grundsätzen Hohn spricht. Der metaphysisch-religiöse Ausgangspunkt der alten geschichtlichen Schule, namentlich Roschers, ihre hohen Ideale, ihr Blick auf das Ganze von Geschichte und Gesellschaft, die Stärke des Gedankens, welche Theorie und Geschichte zu verbinden versuchte — sie alle waren verblaßt und an ihre Stelle trat in der Schmollerschule die Monographie, die wirtschaftsgeschichtliche Urkunden- und Einzelforschung), die psychologische Untersuchung, bis zuletzt alles in Relativismus und Positivismus unterging. Die geschichtliche Schule der Volkswirtschaftslehre ist nach dem Tode Schmollers in beispielloser Weise zusammengebrochen. Der Grund dafür ist, daß sie selbst innerlich bereits liberal geworden war und damit jede Widerstandskraft gegen die individualistischen Schulen einbüßte.

Am Schicksale der geschichtlichen Schule zeigt sich die entscheidende Bedeutung der philosophischen Grundlagen der Volkswirtschaftslehre.

An die geschichtliche Schule schließt sich in natürlichem fließenden Übergange die schlechthin beschreibende Richtung der Gegenwart, die theoretisch farblos und eklektisch ist. Sie beschreibt nicht die Vergangenheit, sondern die Gegenwart. Mit all dem ist schon gesagt, daß auch sie von Empirismus und Individualismus beherrscht ist.

Die ganzheitliche Volkswirtschaftslehre.

Ein universalistisches Begriffsgebäude der Volkswirtschaftslehre suchte der Verfasser dieser Abhandlung zu begründen, wofür er aber auf sein Werk „Fundament der Volkswirtschaftslehre“[5]) und die kleinere Schrift „Tote und lebendige Wissenschaft“[6]) verweist.

[1]) „Grundriß zu Vorlesungen über die Staatswirtschaft nach geschichtlicher Methode“, 1843, und „System der Volkswirtschaft“, 1. Bd. „Grundlagen der Nationalökonomie“, zuerst Leipzig 1854, seitdem in vielen Auflagen.

[2]) „Die politische Ökonomie vom Standpunkt der geschichtlichen Methode“, Braunschweig 1853; 2. Aufl. unter dem Namen: „Die politische Ökonomie vom Standpunkt der Geschichte“, ebda 1883.

[3]) „Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft“, 1. (einziger) Bd., Frankfurt a. M. 1848.

[4]) „Grundriß der Volkswirtschaftslehre“, 1. Bd. 1900, 2. Bd. 1908 (seither neue Auflagen).

[5]) 3. Auflage 1923, Verlag Gustav Fischer, Jena.

[6]) 2. Aufl. 1925, Verl. Gust. Fischer, Jena.

Eine unmittelbare philosophische Begründung meines Begriffsgebäudes der Volkswirtschaftslehre wird man bei mir vergeblich suchen. In den heutigen Zeiten, denen tiefere philosophische Bildung so sehr mangelt und daher von der inneren Einheit und Übereinstimmung aller großen philosophischen, das will heißen metaphysischen, Systeme kein Bewußtsein haben, wäre die Begründung der Volkswirtschaftslehre von philosophischen Voraussetzungen her nicht rätlich. Ich habe daher stets den größten Wert darauf gelegt und ausdrücklich betont, bei Begründung meines Lehrgebäudes von rein analytischen Voraussetzungen ausgegangen zu sein. Nämlich zuerst davon, daß die Wirtschaft aus dem Gesamtzusammenhange der Gesellschaft herausbestimmt werden müsse, woraus sich eine soziologische Begründung der Volkswirtschaftslehre ergab („soziologisch" allerdings nicht im Sinne der naturalistischen Soziologie, die von der „Wechselwirkung" Einzelner ausgeht); und zweitens davon: daß es nicht einzelne Menschen und einzelne Handlungen sind, welche die Wirtschaftserscheinungen von sich aus mosaikartig zusammensetzen, sondern, daß es die bestimmte Leistung in einem wirtschaftlichen Ganzen mit einer bestimmten „Ausgliederungsordnung" ist, wodurch Handlung oder Gut, Boden oder Maschinen, Kapital oder Arbeit zu wirtschaftlichen Erscheinungen werden, wirtschaftliche Wirklichkeit erlangen.

Durch die Grundbegriffe der „Leistung" im Ganzen und der „Ausgliederungsordnung" des Ganzen (z. B. des Ganzen der Volkswirtschaft) erhält die Volkswirtschaftslehre eine vollkommen andere methodologische Natur. Mit ihnen wird dem Begriffe der mechanischen Kausalität das Begriffsverhältnis Ganzes: Glied entgegengesetzt, für welches — mit herkömmlichen Ausdrücken zu sprechen — das Sinnvolle und daher das Teleologische und das Normative grundlegend ist. Dem Begriffe des Einzelnen als dem Ursprünglichen wird damit ferner der Begriff des Überindividuellen oder Ganzen als das Ursprüngliche entgegengesetzt und zu dem alten platonisch-aristotelischen Satze zurückgekehrt: Das Ganze ist vor dem Teile.

Dieser Satz schließt auch Empirismus, Relativismus, Subjektivismus und Nominalismus aus.

Näheren Aufschluß über meine methodologische und philosophische Stellung geben meine philosophischen Werke[1]). Daß und inwieferne meine rein im Gegebenen der wirtschaftlichen Erfahrung verweilende Wesensanalyse nicht möglich gewesen wäre, ohne den philosophischen Begriff des Überindividuellen, werden die späteren Ausführungen zeigen[2]).

[1]) Kategorienlehre, Jena 1924. Der Schöpfungsgang des Geistes, 1. Teil, Jena 1928.
[2]) Vgl. unten S. 186f.

ZWEITER TEIL.

DER BEGRIFF DER WIRTSCHAFT UND DIE PHILOSOPHISCHEN FOLGERUNGEN, DIE SICH AUS IHM ERGEBEN.

Entscheidend für die philosophischen Folgerungen, die sich aus einer Volkswirtschaftslehre ergeben — was von anderer Seite her gesehen gleichbedeutend ist mit ihren philosophischen Voraussetzungen — ist der Begriff der Wirtschaft selbst.

Wir können in diesem Zusammenhange dreierlei Wirtschaftsbegriffe unterscheiden: den technologischen, den psychologischen und den ganzheitlichen oder universalistischen, den man in bedingtem Sinne auch teleologisch nennen kann.

1. Der technologische Wirtschaftsbegriff.

Er ist am ausgeprägtesten bei Quesnay gegeben, wenn auch weder bei ihm noch auch bei seinen Nachfolgern ausdrücklich als solcher entwickelt. Quesnay faßt den Begriff der wirtschaftlichen Produktivität oder Fruchtbarkeit dahin, daß nur jene Arbeit ursprünglich fruchtbar sei, welche neuen Stoff schaffe. Daher ist die Arbeit des Landmannes, der ein Korn säet und zehn Körner erntet, fruchtbar, die Arbeit des Gewerbsmannes, der die vom Landmann, Bergmann, Forstmann geschaffenen Stoffe nur umformt (z. B. Holz zu einem Tische formt) „steril". Nicht so scharf, aber im Grunde gleichartig fassen alle späteren individualistischen Schulen bis Ricardo und dessen Nachfolger den Begriff der Wirtschaft, wenn sie nur die Erzeugung von Sachgütern für produktiv, die Arbeit des Staatsmannes, Künstlers, Gelehrten, Rechtsanwaltes dagegen für unproduktiv und sein Einkommen für „abgeleitet" erklären[1]).

Dieser Wirtschaftsbegriff verwechselt die technologischen Vorgänge der meisten Wirtschaftsakte mit den Wirtschaftsakten selbst. Er weist philosophisch auf den Materialismus hin und in der Verfahrenlehre auf das mechanisch-quantitative Verfahren; und damit auch auf das mathematische Verfahren[2]).

2. Der psychologische Wirtschaftsbegriff.

Wir sahen oben in der „Motivationslehre" (s. S. 26f., 174ff.) und in der Lehre von den subjektiven Wertschätzungen der Grenznutzentheorie (s. oben S. 179f.), wie die Wirtschaft nicht unmittelbar als stofflicher Kreislauf und stofflicher *ordre naturel* gefaßt wird, sondern von den Motiven oder den Wertgefühlen und Wertschätzungen der Wirtschaftssubjekte her verstanden werden soll. Wir können diesen Wirtschaftsbegriff den psychologischen nennen. Der psychologische Wirtschaftsbegriff weist auf den Subjektivismus und Individualismus hin, schließt aber dabei den Materialismus des technologischen Wirtschaftsbegriffes nicht aus, weil auch

[1]) S. z. B. unter den neuesten Philippovich Grundriß der polit. Ökonomie, Bd. I., S. 334ff. u. ö. Tübingen 1920[15].

[2]) Über dieses s. Karl Faigl, Ganzheit und Zahl, Jena 1926.

er als das Ergebnis der subjektiven Wirtschaftstätigkeit nur die Sachgüter anzuerkennen die Neigung hat; er weist in der Verfahrenlehre auf die psychologische Kausalität im mechanischen Sinne hin und führt gleichfalls zu einem quantitativen und mathematischen Verfahren, wie die österreichische, französische, englische und italienische Grenznutzenschule, die zu rein mathematischer Forschung und Darstellungsweise hindrängt, beweist.

3. Der universalistische oder ganzheitliche Wirtschaftsbegriff.

Der universalistische Wirtschaftsbegriff ist ein geistiger. Sowohl in der Form wie ihn Adam Müller, wie ihn jener, in der ihn der Verfasser dieses Aufsatzes in seinem „Fundament der Volkswirtschaftslehre“ [1]) entwickelte, wird er von dem Gesamtzusammenhange der Gesellschaft her begründet. Die Gesellschaft wird als ein Geistiges, das heißt, um mit Hegel zu sprechen, als objektiver Geist gefaßt. Die Wirtschaft muß daher an diesem Geiste Anteil nehmen. Der Verfasser bestimmt die Wirtschaft als ein System, als einen „Gliederbau von Mitteln für Ziele“. Die Wirtschaft ist im Gesamtganzen der Gesellschaft jenes Teilganzes, welches das Gebäude der Mittel für Ziele enthält. Es wurde oben (s. S. 184) auseinandergesetzt, wie dieser Wirtschaftsbegriff unmittelbar fordert: den Begriff der Leistung oder Verrichtung des Gliedes im Ganzen und den der Ausgliederungsordnung des Ganzen. Die Mittel sind zwar nicht selbst Ziele, aber sie ordnen sich abgeleiteter Weise, als Vorziele, in das Gesamtganze der Gesellschaft ein und sind daher nach einer Rangstufenordnung gefügt. Indem die Mittel einen Rang annehmen, ist es ihr Geltungszusammenhang (mit den Zielen), ihre Zweckbezogenheit (auf die Ziele), was sie kennzeichnet, nicht aber ihre stoffliche oder ihre mengenmäßige Bestimmtheit. Die teilweise Stofflichkeit der leistenden Elemente der Wirtschaft, der Güter, ist daher nur eine technologisch-kausale Begleiterscheinung, ihre Mengenmäßigkeit nur etwas Abgeleitetes, nichts Ursprüngliches. — Zu bemerken ist noch, daß dieser Wirtschaftsbegriff ein objektiver und kein subjektiver, ein soziologischer und kein abstrakter, ein theoretischer und doch auch die geschichtliche Wirklichkeit aufnehmender ist. Aus dem vorstehenden (das durch die früheren Darlegungen S. 129, 133f. zu ergänzen ist) ergibt sich:

Der ganzheitliche Wirtschaftsbegriff weist philosophisch auf ein überindividuelles Geistiges hin, auf ein Geistiges, da die Ziele (einschließlich der vitalen Empfindungen) geistig i. w. S. des Wortes sind; auf ein Überindividuelles, da sie ein Ganzes, eine Welt von Zielen bilden. Sie sind der objektive Geist, an dem die einzelnen Wirtschafter teilnehmen. Der ganzheitliche Wirtschaftsbegriff weist damit auf eine idealistische Philosophie hin, die ein Über-Dir und ein Überweltliches kennt; und erweist endlich in der Verfahrenlehre auf ein nicht kau-

[1]) 1. Auflage, Jena 1918.

salmechanisches Verfahren hin, in welchem das sinnvolle Verhältnis von Ganzem und Glied herrscht, dagegen die quantitativen Ausgliederungsverhältnisse der stofflichen (technologischen) Begleiterscheinungen der Wirtschaft nur als abgeleitete und vermittelte Erscheinungen sich ergeben. Weshalb das mathematische Verfahren nur eine darstellende Hilfsaufgabe erfüllen, nicht die Bedeutung eines Forschungsmittels haben kann.

4. Vom Sinn der Wirtschaft.

Die Wirtschaft bildet, so seltsam es klingen mag, ihrem letzten Sinne nach eine Entsprechung zur Gezweiung. „Gezweiung" sagt, daß alles Geistige durch und durch gliedhaft und darum gegenseitig ist. Gezweiung bewirkt die kosmische Verbundenheit alles Geistigen. Kein Geist kann allein bestehen, der Andere begründet mit sein Sein. Indem daher Geist nur in Gezweiung erscheint, ist seine Verbundenheit mit anderen Geistern und damit der Bestand eines geistigen Kosmos verbürgt.

Entsprechend soll der Mensch auch auf der stofflichen Ebene mit dem natürlichen Kosmos verbunden bleiben. Darum ist der Körper des Menschen in den Kosmos nicht nur durch die natürlichen Kräfte der Schwere, Elektrizität, des Chemismus usf. eingebettet; eine unaufhörliche, ins vitale Bewußtsein übergreifende Kommunion soll den Menschen durch Nahrung und Stoffwechsel mit dem Inneren der Natur verbinden. Als Siegfried das Blut des Drachen kostet, versteht er die Natur. — Auch in seiner Körperlichkeit ist daher der Mensch nicht allein. Der sinnliche Augenschein täuscht, der den Leib des Menschen als einen einzelnen und von den andern Körpern getrennten vorspiegelt. Gleichwie der Geist, einem Blitzgewebe vergleichbar, durch unaufhörliche schöpferische Taten in Gezweiung neu geschaffen wird; so auch der Leib, der unaufhörlich stirbt und durch Kommunion mit den Kräften der leiblichen Welt unaufhörlich neu gestärkt wieder auflebt (Gezweiung höherer Ordnung [1]).

Aber auch die übrige Welt der „Mittel für Ziele", das gesamte Handeln, weist den Menschen gebieterisch auf die äußere Natur hin, verlangt seine Verbindung mit ihr.

Der Geist kann hienieden nicht in sich bestehen. „Was im Schauen angesammelt wird, bricht in Schaffen aus", so lautet ein Hauptsatz der Geisteslehre, der zugleich ein Hauptsatz der Ontologie ist [2]). Auch das innere „Schaffen" aber schlägt zuletzt in äußeres Handeln aus. Während im Denken und künstlerischen Gestalten der Geist noch in seinem eigenen Bereiche bleibt (obwohl der Hinweis auf die Sinnenwelt in jedem Gedachten und Gestalteten notwendig schon beschlossen liegt); muß er im Handeln seinen eigensten Kreis verlassen und in die Ebene der stofflich-räumlichen Welt mit ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit herabsteigen.

[1]) S. oben S. 64.

[2]) Vgl. oben S. 64, Schöpfungsgang des Geistes S. 54 und S. 299 ff.

„Handeln" braucht irgendwie immer Mittel der stofflich-räumlichen Welt und kann sie niemals ganz entbehren. Schon das Aussprechen des Wortes, das Schreiben, Dichten, Schauspielen, Singen, Musizieren, Malen, Tanzen; das Gehen, Wandern, Schlafen, Wohnen; auch das veranstaltende Handeln in Staat, Kirche, Heer, Sippe; jedes nur denkbare andere Handeln ist auf Sinnlichkeit angewiesen, geschieht im Raume, geschieht durch Gebrauch der Sinne des Körpers und bedarf zu allermeist überdies noch fremder stofflicher Mittel, stofflicher Güter.

Das Handeln hat also nicht eigentlich den Sinn, der Notdurft des Leibes zu dienen; es folgt aus dem Wesen des Geistes. „Was im Schauen angesammelt wurde, bricht in Wirken aus." Handeln entfaltet, Handeln vollendet den Geist. Es verhilft ihm erst zur letzten Verwirklichung (Aktualisierung). Vor dem Handeln ist alles noch im Zustande des Vermögens (der Potentialität)[1]).

Darin liegt der tiefe Sinn der Arbeit, darin liegt auch der Sinn der Wirtschaft, daß sie den Geist entfalten, vollenden hilft. Der Sinn und Grund der Wirtschaft ist daher, wir wiederholen es, nicht allein die Notdurft! Auch wenn kein äußeres, physiologisches Bedürfnis ihn zwänge, müßte der Mensch zu seiner Entfaltung tätig sein. Die „Mittel für Ziele" verlangt auch das reine geistige Leben in sich selbst (Quadersteine für den Kirchenbau). „Wirtschaft" wäre auch vom Geiste allein aus notwendig, wie ja ein Blick auf das Leben deutlich lehrt. Kinder reicher Leute, denen die äußeren Güter mühelos zufließen, fühlen sich, ohne Arbeit, ohne planmäßiges Handeln, unbefriedigt, unentfaltet, unvollendet. Werden ihnen aber durch Wechsel des Schicksals tüchtige Aufgaben gestellt, dann müssen sie sich entfalten und „zeigen, was sie können". — Umgekehrt zeigt sich die Behaglichkeit überall als ein Zustand schwacher geistiger Erregung. Wie denn auch die deutsche Sprache mit „Faulheit" nicht nur das Träge, sondern zugleich die innere Fäulnis tiefsinnig bezeichnet. Erst in innerer Anstrengung erwacht der Geist und drängt zuletzt zum Handeln. Leerlauf des Handelns wie in der heutigen Überverwirtschaftlichung des Lebens ist damit allerdings nicht gefordert.

Hat die Wirtschaft, wie alles Handeln, einen tiefsten geistigen Grund, und ist sie darum ihrem Begriffe nach nicht die bloße beladene Mühsal, wozu sie die heutige gierige, kapitalistische Menschheit immer mehr macht; so liegt gleichwohl in der äußeren Notdurft ein eigener Grund der Wirtschaft beschlossen, ein Grund, der äußerlich zwingend und innerlich verbindend zugleich ist. Der Zwang, den die Notdurft übt, verbürgt in gebieterischer Weise die Bindung des Menschen an die Natur; die innere Berührung, die sie vermittelt, gibt noch mehr, sie gibt innere Verbundenheit mit ihr. Das ist der verborgene Sinn der Wirtschaft. Sein Geheimnis zu ahnen, ist uns wohl gegeben, aber nicht, es zu enthüllen.

[1]) Vgl. oben S. 93 und S. 96ff.

RECHTSPHILOSOPHIE

VON

A. BAUMGARTEN

EINLEITUNG.

Eine befriedigende wissenschaftliche Darstellung der Rechtsphilosophie ist nur denkbar im Rahmen eines Systems der Philosophie. Nun wüßte ich kein System der Philosophie, an das ich anknüpfen könnte. Ich bin kein Thomist und noch weniger ein Hegelianer. Die Philosophie, die Kopf und Herz des modernen Menschen Genüge leisten würde, scheint vorläufig noch nicht zu existieren, aber freilich dürfte sie im Werden begriffen sein. Daher will ich denn auch hier nicht eine Darstellung der Rechtsphilosophie geben, sondern will mich in der mäeutischen Kunst versuchen, wofür ja gleich im Beginn der Geschichte der Philosophie ein Vorgang gegeben ist, will zeigen, wie der Jurist sich genötigt sieht als Grundlage seiner Wissenschaft eine Weltanschauungslehre zu postulieren, wie er, noch unbescheidener, an deren Inhalt und damit schließlich auch an ihre Methode gewisse Anforderungen stellen muß und wie er dafür selbst Hand anzulegen hat, um die Philosophie, die seinem Ideal entspricht, zutage zu fördern, da niemand, wie es beim Verkehr zwischen Einzelwissenschaften der Fall zu sein pflegt, auf die Anfragen an die Philosophie die Antworten bereit hält. Darüber ist man sich heute wohl einig, daß die Herrschaft einer wissenschaftlichen Weltanschauung, nach der sich so viele sehnen, die durch die traditionellen religiösen Lehren nicht befriedigt werden und sich doch solidarisch fühlen möchten mit ihren Mitmenschen in der Auffassung von Sinn und Zweck der Welt, nicht über Nacht kommen kann, ohne daß sie durch ein Konvergieren der Anstrengungen aller Wissenschaften nach einem Zentrum des Denkens, eben nach dem philosophischen Standpunkt vorbereitet würde. Früher hat die Philosophie von der Wissenschaft der anorganischen Natur entscheidende Anregungen empfangen. Es ist ein beträchtlicher Fortschritt, wenn eine der neuesten Philosophien, die Bergsonsche Metaphysik, sich als wesentlich von der Biologie inspiriert erweist. Gerade die Biologie legt es nahe, daß allem Erkennen ein teleologisches Moment eigen ist. Man wird daher annehmen dürfen, daß auch die Einsicht in den tiefsten Weltzusammenhang insoweit vergönnt ist, als sie sich für unser praktisches Verhalten verwerten läßt. Nirgends nun macht sich in dem weiten Umkreis unseres Erlebens das Bedürfnis nach einer objektiven, wissenschaftlichen Orientierung über die letzten Ziele des menschlichen Handelns so dringend

fühlbar, wie wenn die Gestaltung der rechtlichen Ordnung in Frage steht, die die Menschen ihrem Zusammenleben zu geben haben. Handelt es sich um das Verhalten des Individuums in seiner besondern Lebenslage, so mag da eine höchstpersönliche Intuition, die Eingebung des Dämoniums den Ausschlag geben, bei der Rechtssetzung, bei der ein und derselbe Akt von allen gleichermaßen als richtiges Handeln anerkannt werden sollte, sieht man sich begreiflicherweise nach einem Erkenntnisverfahren um, das der gemeinsamen Beteiligung aller zugänglich ist. Daher mag von der Beschäftigung mit dem Recht und von der Einsicht her, daß ein vernünftiges Recht unweigerlich in der Erkenntnis des Weltsinns seine Grundlage sucht, eher als von irgendeinem andern Ort in dem Gebiet geistiger Betätigung sich der Weg finden lassen zu einem die letzten Dinge betreffenden Gedankensystem, das auf allgemeine Zustimmung abstellen und insofern den Namen einer philosophischen Wissenschaft in Anspruch nehmen darf.

A. HISTORISCHER TEIL.

I. DAS MODERNE NATURRECHT.

Daß der juristische Ausgangspunkt sich als fruchtbar erweisen soll bei der Bemühung um eine neue Philosophie, wird manchen sonderbar anmuten. Wir müssen, um unserer Ansicht Freunde zu erwerben, von vornherein klarstellen, daß der moderne Mensch sich zu immer deutlicherem Bewußtsein bringt, daß er vor dem Forum seiner eigenen Vernunft Rechenschaft ablegen muß für das Recht, unter dem er lebt. Das Recht könnte vernünftig sein, ohne daß Einsicht in diese Vernünftigkeit so recht eigentlich Sache des Menschen wäre. Aber das will nun eben der moderne Mensch nicht gelten lassen, er will das Recht haben als Produkt seines bewußten Wollens, daher stellt er immer höhere Anforderungen an das Denken über das Recht, bis er schließlich eine wahre Metaphysik als Grundlage seines Rechtes fordert und sich nicht davon abbringen läßt, daß sie, die sich praktisch nicht entbehren läßt, aus theoretischen Gründen möglich sein müsse. Ich setze daher in der geschichtlichen Betrachtung, die für jede rechtswissenschaftliche Untersuchung unerläßlich ist, beim sog. modernen Naturrecht ein. Denn hier bei den Naturrechtlern des 17. und 18. Jahrhunderts findet sich zum erstenmal der Anspruch des Menschen auf ein Vernunftrecht, auf ein Recht, das bestehen kann vor der selbständigen individuellen Vernunft, als ein großes historisches Faktum. Ähnlichen Ansichten wie bei jenen Naturrechtslehrern begegnet man wohl schon früher, aber sie waren dann entweder vereinzelte Einfälle oder Begleiterscheinungen der Dekadenz alter Kulturen. Erst im modernen Naturrecht haben sie die Stoßkraft schöpferischer Prinzipien, sie erweisen sich hier als eine der Ausdrucksformen jener großen einschneidenden Emanzipation des individuellen Geistes im Abendlande, mit der wir die Neuzeit beginnen lassen. Wie auf allen Gebieten das Denken, wenn es tabula rasa macht, aufräumt mit altehrwürdigen Traditionen, den Neubau aus groben Quadern aufzuführen pflegt, so macht auch das neue Naturrecht zunächst einen etwas primitiven, brutalen Eindruck. Nicht mit Unrecht hat man behauptet, die Rechtsphilosophie eines Aristoteles und eines Thomas von Aquin sei viel feiner als die Naturrechtslehre eines Grotius oder Hobbes. Soll doch nach dem zuletzt Genannten aus kluger Realpolitik der rohen Selbstsucht des Individuums, das nur aus Furcht mit andern Individuen im Frieden leben

möchte, das Recht restlos erklärt werden. Darum ist das moderne Naturrecht nicht weniger eine epochale Leistung, es ist die erste Etappe auf dem Siegeszug der sich ihrer selbst bewußt werdenden individuellen Vernunft, der wir es verdanken, wenn allmählich die Hexenprozesse verschwinden, die Folter beseitigt wird, das Strafrecht sich humanisiert, Freiheit und Gleichheit aller Menschen in den Gesetzen proklamiert und, wenn auch in unvollkommenem Maß, verwirklicht werden. Man kann den Einfluß des neuern modernen Rationalismus auf das Rechtsleben nicht einfach einer an altem Glauben und Aberglauben geübten zersetzenden Kritik zuschreiben. Dadurch ließe sich das Verschwinden der Hexenprozesse erklären, aber hinter den andern Erscheinungen, die wir erwähnten, steckt deutlich fühlbar etwas Positiveres, die Anerkennung der Menschenwürde, die ohne weiteres daraus abzuleiten ist, daß ein jeder das letztlich maßgebliche Prinzip alles Handelns in sich trägt und daher in seiner Freiheit zu respektieren ist. Schon bei Rousseau ist die unverlierbare Autonomie des Individuums der Angelpunkt der Rechtslehre und Kant hat für sie philosophische Begründungen und Formeln gefunden, die, weil sie manchen als teilweise überspannt erscheinen, sich nicht weniger als höchst eindrucksvoll erwiesen haben. In der aus der französischen Revolution hervorgehenden Gesetzgebung hat das Prinzip der Persönlichkeitsachtung seine Sanktion gefunden und gehört seitdem zum Grundbestand des modernen Rechtsbewußtseins.

Grotius H., De jure belli ac pacis 1625. Hobbes Th., Leviathan 1651. Derselbe, Lehre vom Menschen und vom Bürger, deutsch von Frischeisen-Köhler. Leipzig 1918. Spinoza B., Theologisch-politischer Traktat 1670. Locke J., Two treatises of government 1690. Althusius J., Politica 1603. Über Althusius vgl. O. Gierke, Johann Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau 1880. Pufendorf S., Über das Natur- und Völkerrecht 1672. Thomasius Ch., Grundlagen des Natur- und Völkerrechts 1705. Rousseau, Le contrat social 1762. Unter den zusammenfassenden Darstellungen des Naturrechts der Aufklärung seien hervorgehoben: Stintzing-Landsberg, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, 2. Abteilung, 1884. Oppenheimer F., System der Soziologie, zweiter Band, Der Staat. Berolzheimer F., System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie Bd. I, 1904.

II. DIE ROMANTISCHE BEWEGUNG ALS REAKTION AUF DEN RATIONALISMUS DER AUFKLÄRUNG.

1. Allgemeine Charakterisierung der Bewegung.

Der Rationalismus birgt in sich die Gefahr, daß die individuelle Vernunft des Menschen schließlich die einzige geistige Macht in der Welt sein will und alles ihren zu universellem Gebrauch bestimmten Regeln unterwirft. Gott, den nach Pascals Ausspruch Descartes der Welt einen Nasenstüber geben läßt, um ihn dann seines Dienstes zu entlassen, den man sich nach einem beliebten Bilde als den geschickten Mechaniker vorstellte, der das Uhrwerk der Welt zusammengesetzt und aufgezogen hat, erscheint

dem 18. Jahrhundert zuletzt als eine überflüssige Hypothese. Die Naturauffassung dieses Jahrhunderts ist überwiegend mechanistisch. Der Mensch teilt seine Herrschaft über die Natur nicht mit Entelechien, die eigenmächtig ihren eigenen Zwecken nachgehen, in der Natur walten vielmehr nur mechanische Gesetze, die die menschliche Vernunft geschickt benützen mag, um ihr Reich der Zwecke zu begründen. Das Schöne droht mit dem dem Menschen Nützlichen identifiziert zu werden; jedenfalls wird in der Kunst nur zugelassen, was dem Kanon der von der Vernunft entworfenen Regeln entspricht. Das Natürliche innerhalb des Geistigen, das urwüchsig, unbewußt, irrationell Schöpferische ist verfehmt. Im Recht macht sich, soweit nicht die Persönlichkeitsachtung eine Sphäre der Freiheit schafft, eine kleinliche utilitaristische, schematisierende Reglementierungssucht fühlbar. Bevor die Aufklärung ihr Licht über die Menschheit verbreitete, meint man, walteten im Recht wie im menschlichen Zusammenleben überhaupt die dumpfen animalischen Triebe der Massen, die Schlauheit machtgieriger Priester und Fürsten, in günstigen Fällen einmal auch das Wohlwollen eines erleuchteten Herrschers. Daß ohne nach Vernunftkalkül ausgeklügelte Gesetze, trotz des Mangels an Reflexion bei der Menge und trotz der egoistischen Herrschsucht der Regierenden aus dem sozialen Leben ein Recht hervorwachsen kann, das den Interessen aller Beteiligten in hohem Maße gerecht wird, liegt außerhalb des Gesichtskreises des Rationalismus. Wenn wir heute in all den eben bezeichneten Richtungen weiter sehen als der Rationalismus, wenn wir insbesondere neben der bewußten menschlichen Vernunfts- oder Verstandestätigkeit eine Fülle geistiger Manifestationen im Universum wahrnehmen zu können glauben, so ist eine solche Bereicherung nicht zum wenigsten der großen, schon um die Mitte des 18. Jahrhunderts einsetzenden, im 19. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichenden Bewegung zuzuschreiben, die den Namen der Romantik trägt. Niemand, am wenigsten der Deutsche, kann ohne innere Bewegung an jene herrliche Blütezeit deutschen Geisteslebens denken, in denen der Geist der Romantik und der des Rationalismus sich aufs glücklichste vereinigen und Kunstwerke hervorbringen, die das Universum mit einer in der Weltliteratur nie übertroffenen Vollkommenheit widerspiegeln. Eine solche Zeit mußte von kurzer Dauer sein. Bald sollte die Romantik zu Übertreibungen führen, die fast schlimmer waren als die des Rationalismus. Uns interessieren hier wesentlich zwei der bedeutendsten Abzweigungen der Romantik, die romantische Philosophie, die in ihren Systemen der Rechtsphilosophie einen Ehrenplatz eingeräumt hat, und die historische Schule, zu deren Begründern einer der größten Juristen aller Zeiten gehört. Hat in jener Philosophie der Überschwang des romantischen Wesens zu mancherlei Verirrungen geführt, so tritt in der historischen Schule der romantische Enthusiasmus von vornherein in milden Formen auf, um dann bald teilweise, namentlich in der reinen Historie, in eine glühende vater-

ländische Begeisterung überzugehen, teilweise sich in einen starken dauernden Impuls zu ernster, solidester Gelehrtenarbeit auf einem Gebiet zu wandeln, das bisher vielfach in ziemlich dilettantischer Weise bebaut wurde.

2. Die Kantsche Kritik als Grundlage der romantischen Philosophie. Die Rechtsphilosophie der Romantik.

Man kann nicht einmal in der allgemeinsten Weise für die romantische Philosophie Verständnis gewinnen, wenn man nicht Kants gedenkt, der ihr die methodischen Grundlagen geliefert hat. Kant selbst ist weit davon entfernt, ein Romantiker zu sein. Sein geistiger Habitus ist wesentlich gekennzeichnet durch nüchternen Rationalismus, ernsten Tatsachensinn, protestantischen Gottesglauben, was alles der Romantik teils direkt zuwiderläuft, teils sich schwer mit ihr verträgt. Trotzdem besaß Kant ein sehr feines Verständnis für manche Seiten der Romantik und zum Teil mag auch ein zufälliges Zusammentreffen seine Erkenntnislehre zu einem guten Ausgangspunkt für das philosophische Denken der Romantik machen. Schon Kants Idealismus kommt der Tendenz der Romantiker entgegen, alle Dinge zu vergeistigen. Sodann bietet Kant, ganz anders als Berkeley, in seiner scharfen Unterscheidung zwischen dem sinnlich Gegebenen und den formalen und sonstigen höhern Prinzipien des eigentlich Geistigen die Möglichkeit, die Natur als dem Geist bald mehr bald weniger angepaßt aufzufassen. Er selbst hat in seiner Lehre von der Urteilskraft einen ersten Ansatz zur Verwertung dieser Möglichkeit gemacht. Wichtiger als dies alles ist, daß Kant mit seiner Lehre von den geistigen Akten, die von dem der Erfahrung zugänglichen konkret Psychischen, individuell Seelischen durchaus verschieden sind, der romantischen Wertlehre eine unabsehbare Perspektive eröffnet. Gibt es eine Sphäre des dem Seelischen gegenüber höhern Geistigen, dann ist der Weg frei für eine neue Ethik. Man braucht nun nur noch ein Mittel zu finden, um die großen objektiven Ordnungen des Geschehens wie das Recht, den Staat, die Weltgeschichte in die erhabenere Sphäre des überindividuellen Geistigen zu versetzen (bekanntlich glaubte Hegel in seiner Dialektik ein solches Mittel gefunden zu haben) und die rationalistische Ethik ist überwunden, das Individuum mit seinem Glücksanspruch schrumpft gegenüber der höhern Dignität der objektiv-geistigen Sinnverknüpfungen zur Bedeutungslosigkeit zusammen und muß zufrieden sein, wenn es irgendwie an jenen überindividuellen Prozessen als vergänglicher Durchgangspunkt beteiligt ist. Dieser Triumph des objektiven Geistes über das Glückstreben des Individuums ist das Lebendigste an der Hegelschen Moral- und Rechtslehre. Vergebens hat ein so edler Geist wie Lotze dagegen protestiert, daß das Individuum dazu da sein solle, lebende Bilder zu stellen. Solange der kollektive Machtwille der Nationen, einer der größten Feinde des individuellen Glücks, nicht überwunden ist, wird es eine ethische Theorie

geben, die den objektiven Geist auf den Thron erhebt. Sehen wir doch heute wieder, wie diesem Moloch unter den verschiedensten Namen, aber immer in hegelianisierendem Stil von Moral- und Rechtsphilosophen begeisterte Huldigungen dargebracht werden.

Was im übrigen die auf Kant fußende Metaphysik und ihre Stellungnahme zum Recht anbetrifft, so gedenke ich mich hierauf nicht weiter einzulassen. In allen in Betracht kommenden Systemen ist das Mittel des Denkfortschritts eine Dialektik, die unter dem Deckmantel logischer Notwendigkeit der Willkür freie Hand läßt. Daher ist ein jedes dieser Systeme als Ganzes mehr Gegenstand antiquarischen als eigentlich historischen Interesses, insofern keines von ihnen eine dauernde Wirkung ausüben konnte. Einzelne Grundgedanken freilich haben weithin gewirkt und sind, weil ihnen heute noch, ja heute vielleicht mehr denn je, Bedeutung zukommt, später zu erwähnen. Ganz besonders reich an geistvollen Intuitionen ist Schelling; sein Arsenal fruchtbarer Gedanken ist noch lange nicht erschöpfend ausgebeutet, aber die Schriften dieses echtesten Romantikers unter den großen auf Kant folgenden Metaphysikern sind für unsere Zeit eine so mühevolle Lektüre, daß wohl manches, was er schon deutlich geahnt hat, dereinst einmal neu entdeckt werden muß. Bei Fichte ist es fraglich, ob man ihn zu den Romantikern zu rechnen hat; seine Rechtslehre hat jedenfalls wenig Romantisches an sich. Sie stellt sich im Gegensatz zu dem bisher, auch bei Kant, durchaus herrschenden Individualismus als ein sozialistisches Naturrecht dar, weswegen Wundt ihr bahnbrechende Bedeutung beimißt. Fichte macht für das selbstbewußte autonome Ich das Du zur dialektischen Voraussetzung. Das isolierte Ich, wie es das frühere Naturrecht zum Ausgangspunkt seiner Deduktionen genommen hatte, ist nach Fichte undenkbar, die Beziehung auf die Gesellschaft ist der Idee der Einzelpersönlichkeit immanent, und da es die Bestimmung des Ich ist, in seinem Handeln ganz es selbst zu sein, kann der Einzelne nur innerhalb der Gesellschaft und durch sie seine Aufgabe erreichen: so erhält das Recht von vornherein einen durch und durch sozialen Charakter. Diese Auffassung, die Othmar Spann in Fichte einen der ersten modernen Denker sehen läßt, bei dem das mit Beginn des neuern Naturrechts verlorengegangene Verständnis für die wahre Bedeutung der Gesellschaft wieder mit voller Lebendigkeit sich einstellt, enthält, wie auch ich meinen möchte, einen wahren Grundgedanken von größter philosophischer Tragweite. Aber indem ich mit Eduard Meyer die historische Bedeutung einer Erscheinung nach ihrer Wirksamkeit abschätze, halte ich mich hier bei Fichtes Naturrecht nicht länger auf, da es, soweit ich sehen kann, ohne tiefgreifende Folgen auf den Verlauf der Geistesentwicklung gewesen ist. Das im 19. Jahrhundert und bis auf den heutigen Tag in steter Zunahme begriffene Gefühl für die Solidarität aller Gesellschaftsmitglieder hat durch die Fichteschen naturrechtlichen Ideen schwerlich eine erhebliche Anregung empfangen und

für die übertriebenen Vorstellungen neuester Soziologen von der Priorität und höhern Dignität der Gesellschaft im Verhältnis zum Einzelnen wollen wir Fichte nicht verantwortlich machen.

Fichte J. G., Der geschlossene Handelsstaat 1800. Derselbe, Vorlesungen über die Staatslehre, gehalten 1813. Schelling F. W. J., System des transzendentalen Idealismus 1800. Hegel G. W. F., Die Grundlinien der Philosophie des Rechts 1821. W. Metzger, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, herausgegeben von Bergmann 1917. J. Baxa, Einführung in die romantische Staatsauffassung. Wien 1923. Eine der klarsten Darstellungen der Hegelschen Rechts- und Gesellschaftslehre findet sich bei Jodl, Geschichte der neuern Ethik als philosophische Wissenschaft (Von Kant bis zur Gegenwart) 1923. Vgl. auch Stintzing-Landsberg, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, 3. Abteilung, 1910.

III. KANTS MORALLEHRE UND IHR EINFLUSS AUF ETHIK UND RECHTSPHILOSOPHIE.

Ich habe Kants eigene Ansicht von Recht und Moral bisher beiseite gelassen, um dem individualistischen Rationalismus des Naturrechts die von Kant erkenntnistheoretisch vermittelte, aber keineswegs von ihm selbst vertretene romantische Weltanschauung, die in dem uns hier interessierenden Punkt in eine Verherrlichung des überindividuellen Geistes ausmündet, ohne Unterbrechung gegenüberstellen zu können. Nun müssen wir uns nochmals mit Kant beschäftigen. Von seiner Rechtslehre allerdings wird nicht viel zu sagen sein, denn sie ist wirklich, wie es bei Schopenhauer heißt, ein Werk, das bestimmt ist, an seiner eigenen Schwäche zugrunde zu gehen. Mit der Formel von der Vereinigung der Willkür des einen mit der des andern unter einem allgemeinen Gesetz der Freiheit hat noch nie jemand etwas anzufangen gewußt, denn die Willkür des einen läßt sich mit der des andern nicht ohne Beschränkung vereinen und die Beschränkung läßt sich aus dem Begriff der Freiheit aller nicht ableiten, vielmehr bedarf es eines sachlichen Prinzips, das die Bedingungen und das Maß der Beschränkung anzugeben hat. Dagegen ist die Morallehre Kants von einer kaum zu überbietenden historischen Bedeutung, wobei man nicht weiß, ob ihre negative oder ihre positive Seite wichtiger ist.

Die negative steht in engem Zusammenhang mit Kants eigenartiger Erkenntnistheorie. Kant hat die apriorischen *veritates aeternae*, die der Rationalismus, den er vorfand, auf allen Gebieten entdecken zu können glaubte, zwar, im Gegensatz zu Hume, keineswegs auf analytische Urteile, wohl aber, soweit es sich um synthetische Urteile handelt, auf die Erkenntnis der formalen Bedingungen der Erfahrung beschränkt. Inhaltlich bestimmte allgemeine Wahrheiten sollen sich nur a posteriori auf induktivem Wege auffinden lassen. Hiermit ist dem Eudämonismus, dem Moralprinzip des Rationalismus und dem einzig wahren Moralprinzip, die Wurzel abgeschnitten. Befragen wir nach induktiver Methode

die Erfahrung, so lehrt sie zunächst, daß der eine in diesem, der andere in jenem sein Glück findet, womit keine Regel gegeben ist, die ein verständiger Mensch als allgemeines Moralprinzip proklamieren könnte. Aber auch wenn mit Verfeinerung der Beobachtung und sonstiger Verfahrensarten die Hoffnungen der modernsten positivistischen Morallehren sich verwirklichen sollten, wäre es, das soll unumwunden zugegeben werden, mit dem eudämonistischen Moralprinzip übel bestellt. Denn bestenfalls würde man dann zeigen können, daß die Menschheit allmählich einem Entwicklungsstadium sich nähert, in dem nach einem Gesetz vollkommener Harmonie der Interessen aller Beteiligten ein jeder das sein eigenes Wohlbefinden am meisten fördernde Verhalten zugleich als das der Gesellschaft zuträglichste ansehen dürfte. Wo aber wäre — vom eudämonistischen Standpunkt aus gesehen — in der Zwischenzeit, solange noch echte Interessenkonflikte auftreten, ein anderes Gesetz menschlichen Verhaltens zu finden als das widerwärtige, unannehmbare des Egoismus? Selbst wenn sich das Verhalten bezeichnen ließe, durch das wir zu einer Beschleunigung des erwähnten Entwicklungsgangs beitragen könnten, so bliebe es bei der antieudämonistischen Zumutung, unser Glück der einer immerhin fernen Zukunft angehörigen Verwirklichung des positivistischen Ideals zu opfern. Wie ganz anders stünde doch die Sache des Eudämonismus, falls man mit der christlichen Lehre die Betätigung sozialer, brüderlicher Gesinnung in diesem Leben als Vorbedingung des Erwerbs ewiger Glückseligkeit ansehen dürfte. Aber derartiges läßt sich natürlich nicht *per inductionem* aus der Erfahrung erschließen und kann nach Kant nie und nimmer Gegenstand eines wissenschaftlichen Beweises sein. An die Stelle des von ihm strangulierten Eudämonismus setzt Kant die Moral des kategorischen Pflichtgebots. Die Erhabenheit des entgegen aller natürlichen Neigung sich frei dem eigenen Gesetz unterwerfenden Willens glaubt Kant weit höher schätzen zu sollen als irgendeine Glücksregung. Er übersieht dabei, daß die Achtung vor dem freien Willensgesetz geradeso eine gefühlsmäßige empirische Neigung darstellt, wie irgendein Glücksstreben, daß es ein Handeln aus reiner Achtung im Gegensatz zu einem Handeln aus empirischer Neigung gar nicht gibt, weder in der empirischen Welt noch in der intelligibeln, daß ein Handeln aus Neigung sehr wohl ein freies sein kann, ja daß gar kein anderes freies Handeln denkbar ist als ein freies Handeln aus Neigung. Er übersieht weiterhin, daß seine Konzeption eines durchaus überempirischen, jeder inhaltlichen Bestimmtheit entbehrenden, also rein formalen praktischen Vernunftgesetzes unvollziehbar ist. Soll der kategorische Imperativ für die Praxis des Lebens Bedeutung haben — und das muß er, um sinnvoll zu sein —, so muß er auch in seiner allgemeinsten Form inhaltliche Momente in sich aufnehmen. Daß dies unvermeidlich ist und andererseits doch den kritischen Grundvoraussetzungen der Kantschen Moraltheorie widerspricht, ist hundertfach bewiesen worden.

Trotzdem hat die Kantsche Pflichtmoral einen ungeheuern Erfolg aufzuweisen, einen Erfolg, der zu dem wissenschaftlichen Wert der ihr von ihrem Urheber gegebenen Begründung in einem geradezu grotesken Mißverhältnis steht. Die Erklärung hierfür ist nicht schwer zu finden. Eine Neigung muß da sein für den kategorischen Imperativ und einen Inhalt muß er haben; daran ist nichts zu ändern. Perhorresziert man alle Glückshascherei, dann wird die „Neigung" kein von innen kommendes Streben, sondern die Empfänglichkeit für den Einfluß sein, den die äußern, gesellschaftlichen Mächte auf uns ausüben und der sich in unserm Innern durch eine anonyme, im gebieterischen Ton einer höhern Autorität redende Stimme vernehmbar macht. Deutet uns jemand diese Stimme als die der eigenen praktischen Vernunft, des eigenen autonomen Willens, so kann das den Interessen dessen, von dem die Stimme in Wahrheit herstammt, nur dienlich sein. So will es eine merkwürdige Ironie des Schicksals, daß die Morallehre eines Denkers, dem mehr als irgendeinem andern an der Freiheit des Individuums gelegen war, uns *de facto* den herrschenden gesellschaftlichen Mächten ausliefert und daher als eine Art Bürgekatechismus sozusagen obligatorischen Charakter erhalten hat. — Die Lehre von der Unmöglichkeit einer transzendente Glücksmöglichkeiten betreffenden metaphysischen Wissenschaft, die Lehre vom formalen kategorischen Pflichtgebot, die Lehre von dem über allem individuell-Psychischen erhabenen objektiven Geist sind die drei Todfeinde des Eudämonismus und damit der philosophischen Einsicht in die wahre Bestimmung des Menschen. In der deutschen Rechtswissenschaft macht sich der verhängnisvolle Einfluß der genannten Lehren zunächst nur wenig bemerkbar, da der von der historischen Schule ausgehende Impuls zu einer so emsigen Beschäftigung mit dem positiven Recht der Gegenwart und der Vergangenheit, des eigenen Volkes und fremder Nationen führt, daß der Gedanke an die philosophische Grundlegung des Rechts in den Hintergrund gedrängt wird. Ich will dieser Entwicklungslinie etwas näher folgen, wobei zunächst nur von der deutschen Zivilrechtswissenschaft, bei der sie allein in charakteristischer Form vorliegt, die Rede sein wird. Später wird sich dann Gelegenheit bieten, einiges von der Strafrechtswissenschaft und von der Entwicklung der Rechtswissenschaft in Frankreich zu sagen.

Kant J., Kritik der praktischen Vernunft. Derselbe, Metaphysik der Sitten 1797. H. Barth, Philosophie der praktischen Vernunft. Tübingen 1927. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Halle 1927. N. Hartmann, Ethik. Berlin 1926. A. Baumgarten, Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie. Tübingen 1927.

IV. DIE HISTORISCHE RECHTSSCHULE.

Die von Savigny und einigen andern Juristen begründete historische Rechtsschule ist in methodischer Hinsicht besonders gekenn-

zeichnet durch ihre Ablehnung der Herrschaftsansprüche der individuellen Vernunft auf die Rechtsgestaltung. Wie es sich letzten Endes denken läßt, daß ohne entscheidende Tat des bewußten individuellen Geistes das Recht als eine vernünftige Ordnung, als eine Ordnung von höherm Wert denn eine von einem solchen Geist möglicherweise zu schaffende, zustande kommt, darüber herrscht ein Dunkel, das man nicht der Unklarheit der Führer der Bewegung zuschreiben darf — es hat keinen klareren Kopf unter den Juristen gegeben als Savigny — ohne das vielmehr die tiefsten wissenschaftlichen Intentionen dieser Männer nicht verwirklicht werden konnten. Wir finden das Recht vor als etwas Verständliches, Sinnvolles, es ist eine Stimme, die sich belauschen läßt. Wir können die Quellen aufweisen, in denen diese Stimme raunt, und werden gewahr, daß ihre Aussprüche nicht immer eindeutig sind, daß sie sich bisweilen zu widersprechen scheinen. Hier setzt die Interpretationskunst des Juristen ein, die auf ein harmonisches Zusammenstimmen aller einzelnen Rechtssätze ausgeht. Aus den Quellen des Rechts in einer logischen Klärungs- und Präzisierungsarbeit ein geschlossenes System von Rechtsregeln zu gewinnen, ist die Hauptaufgabe der Rechtswissenschaft. Damit fordert man nun freilich Beteiligung der individuellen Vernunfttätigkeit am Recht, aber das Wesentliche, die Grundlage, hat die individuelle Vernunft des Interpreten vorgefunden. Allerdings mag auch wieder dieses Fundament, das ja zu sehr großem Teil aus Gesetzen, gerichtlichen Entscheidungen, Weistümern besteht, die Spuren individuellen Denkens an sich tragen. Aber dies individuelle Denken war kein Akt der Erkenntnis des an sich Richtigen. „Diz recht ne han ich selve nicht underdacht“: das gilt für jeden, der, sei es auch an noch so maßgeblicher Stelle, an der Formulierung des Rechtes beteiligt war. Doch scheint hiermit die Frage nur verschoben; worauf, müssen wir weiter forschen, haben denn die gefußt, die in der einen oder andern Eigenschaft das Recht zu formulieren berufen waren? Auf den bei den Volksgenossen herrschenden Rechtsüberzeugungen. Aber sind denn diese etwas anderes als eine überwältigende Mehrheit übereinstimmender individueller Vernunfturteile? Doch, erwidert die historische Schule, sie sind die Offenbarungen des Volksgeistes und der Volksgeist ist es auch, der es bewirkt, daß, obwohl die an der Entstehung der oft weitverstreuten Rechtsquellen beteiligten Einzelnen deren Totalität unmöglich übersehen können, doch ein in sich geschlossenes Ganzes zustande kommt.

Die Gegner der historischen Schule haben von jeher gesagt, daß dieser Volksgeist einen einigermaßen mystischen Charakter habe und ich kann nicht leugnen, daß das der Fall ist. Aber mir scheint, es war, wenn man nicht in verändertem Kostüm den Rationalismus wieder den Einzug in die Rechtswissenschaft gestatten wollte, notwendig, durch einen solchen mystischen Begriff einer immer weiter bohrenden wissenschaftlichen Untersuchung ein Ende zu setzen. Man war überzeugt, daß in dem posi-

tiven Recht sich eine überindividuelle geistige Potenz offenbare, man wollte diese Manifestation möglichst genau kennenlernen und sie daher mit der gleichen Sorgfalt und Objektivität beobachten und beschreiben, wie dies in den Naturwissenschaften mit den ihren Gegenstand bildenden Erscheinungen der Fall ist, und man wollte in dem aus den exakt festgestellten positiven Rechtsquellen nach logischer Auslegungsmethode gewonnenen Rechtssystem eine der Kritik der individuellen Vernunft entzogene Ordnung des Zusammenlebens gewinnen. Hätte man nun den Volksgeist der philosophischen Behandlung ausgeliefert, dann war zu fürchten, daß dem Geist des positiven Rechts sehr bald der Geist der einzelnen Denker sich substituieren würde. „Denn, was man so den Geist der Zeiten heißt, das ist zumeist der Herren eigner Geist." Darauf beruht das Mißtrauen, das die historische Schule von vornherein gegen Hegel hatte. Allerdings heißt es bei Hegel: was ist, das ist vernünftig, aber das konnte leicht zur Folge haben und hatte oft zur Folge, daß der Philosoph das, was er für vernünftig hielt, als Tatsache ansprach. Es fehlte der Respekt vor den Tatsachen als Gegebenheiten, der von Anfang an einen der wissenschaftlichen Grundzüge der historischen Schule bildete. Eher als mit Hegel konnte die historische Schule mit Schelling in freundschaftliche Beziehungen treten und schließlich hat ihr Stahl unter Verwertung Schellingscher Ideen eine Philosophie auf den Leib geschrieben. Freilich handelte es sich dabei dem maßgeblichen Grundgedanken nach mehr um eine Theologie als um eine Philosophie. Mit richtigem Takt für die Bedürfnisse einer wahrhaft historischen Wissenschaft tritt Stahl Hegels Konzeption der Geschichte als einer Ideenentwicklung, als eines logischen Prozesses entgegen. Das Einmalige, Individuelle, Kontingente der historischen Vorgänge darf durch die Philosophie nicht angetastet werden. Daher wird aus der dialektischen Rhythmik der Erscheinungen der Idee, wie sie sich durch Hegels ganzes System hindurchzieht, bei Stahl eine mehr abrupte, sprunghafte Offenbarung der unerforschlichen Ratschlüsse Gottes, wodurch in der Tat das Allesbesserwissenwollen des Einzelnen sehr energisch à distance gehalten wird.

Savigny F. K. v., Vom Berufe unserer Zeit zur Gesetzgebung 1814. Puchta G. F., Das Gewohnheitsrecht 1828. Derselbe, Kritik von G. Beselers Volksrecht und Juristenrecht 1844. Stahl F. J., Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht 1830. A. Manigk, Savigny und der Modernismus im Recht. Berlin 1914. E. Rothacker, Einführung in die Geisteswissenschaften. Tübingen 1920. Vgl. auch Landsberg, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft, 3. Abteilung, 1910.

V. ÜBERGANG VON DER HISTORISCHEN ZUR SYSTEMATISCHEN RECHTSSCHULE.

Die Stahlsche Rechtsphilosophie hat auf die Politiker größere Wirkung ausgeübt als auf die Juristen. Die Juristen fanden allmählich ein radikaleres Schutzmittel gegen die Anmaßungen der individuellen Vernunft,

als es irgendeine Philosophie oder Theologie bieten kann, in der völligen Abschneidung der Frage nach der sachlichen Richtigkeit der einzelnen Rechtssätze, in der strikten Beschränkung der Rechtswissenschaft auf die logisch korrekte Auslegung und systematische Darstellung des positiven Rechts. Immer nüchterner wird die auf Savigny fußende gemeinrechtliche Zivilrechtswissenschaft. Die früher so beliebten philosophischen Umrahmungen der Darstellungen des römischen Rechtes, die wesentlich dem Schmuck dienten, aber bisweilen einen nicht ganz unerheblichen Einfluß auf den materiellen Gehalt der Rechtssätze übten, sind um die Mitte und in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gerade bei den größten Vertretern der Disziplin nicht mehr zu finden. Vergebens würde man bei Windscheid nach einer Philosophie suchen, die für seine Auslegung der Rechtssätze des römischen Rechtes richtunggebend wäre, und daß es etwa ein Gebiet gebe, auf dem die Auslegungsregeln versagten und die Vernunft das der Natur der Sache entsprechende Recht ausfindig zu machen hätte, wird von ihm ganz ausdrücklich und mit aller Entschiedenheit abgelehnt. Gewiß ist eine solche rein proitivistische Einstellung der Rechtswissenschaft an sich durchaus vereinbar mit dem alten Glauben an eine im positiven Recht waltende höhere, überindividuelle Vernunft, aber das treibende Motiv ist doch wohl in der Mehrzahl der Fälle nicht dieser Glaube, sondern der mehr realpolitische Gedanke an die Rechtssicherheit. Windscheid weist den Rekurs auf die Natur der Sache mit dem Hinweis zurück, daß über die Natur der Sache ein jeder wieder anders denke. Er hegt die Hoffnung, es ließen sich die logischen Methoden der juristischen Auslegung in solchem Maße verfeinern, daß aus dem zu völliger begrifflicher Durchsichtigkeit erhobenen System des positiven Rechtes jede Rechtsentscheidung, deren das Leben bedürfen mag, in eindeutiger Weise abgeleitet werden kann, wodurch die theoretischen Vorbedingungen einer genauen Vorausberechenbarkeit der Rechtsanwendung erfüllt würden. Man wird uns vorwerfen, der gemeinrechtlichen konstruktiven oder Begriffsjurisprudenz eine hausbackene Verständigkeit zuzuschreiben, die ihr in Wirklichkeit ferngelegen habe. Ich will denn auch nicht leugnen, daß viele Anhänger dieser Schule in ihren Begriffsmanipulationen keineswegs ein technisches Mittel zur Förderung der Rechtssicherheit sahen, vielmehr ein mysteriöses von dem Profanen mit scheuer Ehrfurcht zu betrachtendes Verfahren der Rechtsschöpfung. In welchem Maße bis auf unsere Tage die technische Funktion der Begriffsjurisprudenz verkannt wird, wie selbst noch ein Jhering in seinem Geist des römischen Rechts bei Behandlung der höhern Jurisprudenz in phantastische Träumereien verfällt, habe ich in meinem Buch: „Die Wissenschaft vom Recht und ihre Methode“ zu zeigen versucht. Wir haben es in diesen methodologischen Unklarheiten mit Nachwirkungen der romantischen Philosophie zu tun, die die energische Gegenwehr der Häupter der historischen Schule nie ganz hatte verhindern können, in der Rechtswissenschaft wie auf andern

Gebieten ihr Wesen zu treiben. Bei alledem wird man billigerweise den hervorragendsten Repräsentanten der gemeinrechtlichen konstruktiven Jurisprudenz zugestehen dürfen, daß sie sich des vorwiegend praktisch-technischen Charakters ihrer Methoden bewußt waren und jedenfalls hätte diese Jurisprudenz nicht ein so langes, in den weitesten Kreisen hochgeschätztes Leben geführt, ohne die treibende Kraft des von ihr Befriedigung erwartenden Bedürfnisses nach Rechtssicherheit. Der eben gerügte Mangel einer allgemein verbreiteten gefestigten methodologischen Einsicht hat die Einseitigkeiten und Übertreibungen gesteigert, zu denen jede Schule neigt, und die bei der konstruktiven Rechtswissenschaft ein solches Maß erreichten, daß eine Reaktion unvermeidlich wurde.

VI. MODERNE ZWECKJURISPRUDENZ UND FREIRECHTSSCHULE. DIE MODERNE STRAFRECHTSWISSENSCHAFT.

Als in den letzten Jahrzehnten des 19. und in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts die Gegenbewegung gegen die traditionelle Jurisprudenz sich immer machtvoller entfaltet, da wird die berechtigte Kritik, daß die subtile Begriffsarbeit der Juristen statt zu einer sie einigermaßen rechtfertigenden Übereinstimmung der Meinungen zu einem für den Normalmenschen unentwirrbaren Knäuel der verschiedenartigsten Ansichten führe, sehr bald von dem viel zu harten Vorwurf überwuchert, daß es der konstruktiven Rechtswissenschaft an jedem verständigen Erkenntnisziel wie an jedem praktischen Lebenszweck fehle, daß sie sich einem mystischen Begriffskultus hingebe. Indessen muß ungerechte Härte gegen das Alte bei allen Revolutionen in Kauf genommen werden, weswegen wir in dem Vertrauen, daß einer vernünftig eingeschränkten Begriffsjurisprudenz als einem Mittel der Rechtssicherheit auch in der Theorie die von der Praxis nie versagte Anerkennung zuteil werden wird, uns nur mit dem Neuen beschäftigen, das die Zweck- oder Interessenjurisprudenz uns gebracht hat. In nicht wenigen Fällen wird uns die gesuchte richtige rechtliche Entscheidung ohne Appell an Gesetzbücher und wissenschaftliche Lehre hinreichend deutlich durch unser Rechtsgefühl bezeichnet und wir zweifeln nicht — finden uns auch in dieser Annahme durch die Erfahrung bestätigt —, daß unser Urteil mit dem der Mehrzahl der Rechtsgenossen übereinstimmt. Folgt daraus nun, daß es das Beste wäre, das Gefühl des Richters zur schlechthin ausschlaggebenden Instanz zu erheben? Nur wenige extreme Anhänger der sog. Freirechtsschule wollen soweit gehen. Die weitaus meisten Modernisten gestehen nicht nur dem positiven Recht, dem Gesetz und der Rechtsgewohnheit, einen weitgehenden Einfluß auf die richterliche Entscheidung zu, sondern verlangen auch, daß, soweit man letztlich das Rechtsgefühl des Richters reden lassen müsse, eine wissenschaftliche Vorbereitung des Urteilsspruchs erfolge.

Was ist das nun für eine Wissenschaft, die da in Betracht kommt, und wie kann sie die ihr zugewiesene Funktion ausüben? Offenbar wird unser Rechtsgefühl nur dann eine richtige Lösung des zu schlichtenden Konflikts angeben können, wenn die tatsächlichen Voraussetzungen, von denen wir ausgehen, zutreffend sind. Unter diesen tatsächlichen Voraussetzungen findet sich nun vielerlei, was Gegenstand einer Wissenschaft zu sein vermag. Das soziale Gewebe, in das sich unsere Entscheidung einzufügen hat, trägt keineswegs ausschließlich individuelle Züge, es enthält mancherlei Typisches und Gesetzmäßiges, worüber sich wissenschaftliche Untersuchungen anstellen lassen. Derartige Untersuchungen verdrängen keineswegs das Rechtsgefühl in seiner letztlich ausschlaggebenden Bedeutung, sie zeigen uns nur mit einer Klarheit, die die gewöhnliche, zufällig erworbene Lebenskenntnis nicht bietet, welche tatsächliche soziale Wirkungen diese oder jene Entscheidung auslösen würde, sie überlassen es unserm Rechtsgefühl, den Wert oder Unwert dieser Wirkungen abzuschätzen. Die Sozialwissenschaften, mit denen vertraut zu sein für den Richter fast ebenso wichtig ist, wie daß er die Gesetze kennt und im Prozeß Beweis aufnimmt, findet der Jurist nicht in einem Zustand vor, in dem sich das von ihm Gesuchte als reife Frucht darbieten würde. Für viele Gebiete des sozialen Lebens haben die Juristen Tatsachenfeststellung und Ermittlung von Gesetzmäßigkeiten selbst betreiben müssen und wer das Schrifttum der zivilistischen Wissenschaft der letzten Jahrzehnte einigermaßen kennt, wird ihnen zugestehen müssen, daß sie sich mit großem Eifer ihrer Aufgabe unterzogen haben. Allerdings läßt sich darüber streiten, ob nach dem gegenwärtigen Stand der Sozialwissenschaften im allgemeinen echte Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens überhaupt mit objektiver Gewißheit festgestellt werden können, ob man sich nicht vielmehr vorläufig mit partikulären empirischen Wahrscheinlichkeitsregeln zu begnügen habe. In der Tat kennen wir heute nichts Exakteres und Universelleres als solche Regeln und vielleicht giebt es auf dem Gebiete des sozialen Lebens nichts anderes. Man mag daher wohl sagen, die Sozialwissenschaften seien keine eigentlichen Gesetzeswissenschaften. Die große sachliche Bedeutung der Sozialwissenschaften und der sie ergänzenden neuesten Richtung der Rechtswissenschaft wird dadurch nicht in Frage gestellt. Da diese Richtung der Rechtswissenschaft, so hoch wir sie einschätzen, mit der Philosophie nur ziemlich entfernte Beziehungen hat, könnte ihre eben andeutungsweise gegebene Charakterisierung für uns ausreichen, doch soll ein Blick auf die etwas ältere moderne Strafrechtswissenschaft das Bild vervollständigen.

Im diametralen Gegensatz zu Savigny ist Feuerbach, der auf die Strafrechtswissenschaft im Beginn des 19. Jahrhunderts einen beherrschenden Einfluß ausübt, ein echter Sohn der Aufklärung. Im Sinne der Aufklärung liegt es, wenn er als Strafzweck den Gesellschaftsschutz eine wesentliche Rolle spielen läßt und dem tiefsten bleibendsten Ge-

danken der Aufklärung ist er getreu, wenn er die Veranstaltungen zum Schutz der Gesellschaft so getroffen wissen will, daß sie gleichzeitig eine Garantie für den Schutz der Persönlichkeit gegen die Willkür der Behörden bieten. Auch die psychologischen Erwägungen, die ihn auf die Mittel zur Erreichung des Strafzwecks führen, sind, da sie den Menschen als ein durchaus bewußt zielvoll handelndes Wesen fassen, der Psychologie des Rationalismus entnommen. Anders als in der Zivilistik hat dann in der zweiten Periode der deutschen Strafrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts die Hegelsche Philosophie das Regiment geführt. Die Reaktion auf diese recht sterile Bewegung setzt mit voller Energie erst in den achtziger Jahren ein und weist von Anfang an eine Spaltung in zwei sehr ungleichartige Strömungen auf. Während nämlich auf der einen Seite die Emanzipation von der Metaphysik in einer empiristisch sozialwissenschaftlichen Verfahrensweise gesucht wird, will auf der andern Seite Binding die Strafrechtswissenschaft als echt juristische Disziplin neubegründen. Die Bindingsche Strafrechtswissenschaft, die das Recht ganz auf sich selbst fußen lassen will, verfällt notgedrungen einem juristischen Formalismus, der sich bald überleben mußte. Uns interessiert hier jene Richtung der Strafrechtswissenschaft, die mit ihrem sozialwissenschaftlichen Charakter an die als Tatsachenwissenschaft und Teleologie auftretende moderne Zivilistik erinnert und von dieser vielfach als rühmliches Gegenstück der Begriffsjurisprudenz gepriesen worden ist. Wahre Teleologie ist ja nun freilich weder die eine noch die andere, denn keine macht den ernsten Versuch, die letzten Ziele zu ermitteln, die dem Einzelnen und der Gesellschaft gesetzt sind. Allerdings ist in der Strafrechtschule, die uns augenblicklich interessiert, vielfach vom wahren Strafzweck die Rede, aber um diesen festzustellen, hätte es einer moralphilosophischen Auseinandersetzung mit der alten Vergeltungstheorie bedurft, zu der die wissenschaftlichen Mittel nicht bereit standen und vorläufig gar nicht beschafft werden konnten. So ist denn auch die Polemik gegen die Vergeltungstheorie und die Begründung ihrer eigenen Strafzwecke nicht das, was die wissenschaftliche Bedeutung der neuen Schule ausmacht. Die Vergeltung wird als ein Überbleibsel primitiverer Zeiten kurzerhand abgetan, die Strafzwecke der Verhinderung des Verbrechens und der mit ihm teilweise identische der Besserung des Verbrechers werden mehr als einleuchtend vorausgesetzt als daß sie bewiesen würden. Freilich ist die Art und Weise, wie der Besserungszweck von den neueren Kriminalisten in den Mittelpunkt des Interesses gerückt wird, eine geistesgeschichtliche Erscheinung, die, wie wir noch sehen werden, einen wichtigen Anknüpfungspunkt für die Philosophie bietet, aber um eine wissenschaftliche Leistung handelt es sich dabei nicht. Ganz anders verhält es sich mit der nach statistischer Methode betriebenen Tatsachensammlung und -sichtung, der Schaffung von kriminalistischen Hilfswissenschaften, wie Kriminalpsychologie und Kriminalsoziologie, kurz dem ganzen

empiristischen Wissenschaftsbetrieb, der der Auffindung der besten Mittel zur Erreichung der erwähnten Strafzwecke zu dienen hat. Hier haben wir es mit einer für die Wissenschaftsgeschichte sehr bedeutungsvollen Parallelerscheinung zur modernen zivilistischen Zweckjurisprudenz zu tun.

Jhering, Scherz und Ernst in der Jurisprudenz 1885. O. Bülow, Gesetz und Richteramt 1885. Ph. Heck, Das Recht der großen Haverei 1891. Derselbe, Gesetzesauslegung und Interessenjurisprudenz 1914. E. Ehrlich, Freie Rechtsfindung und freie Rechtswissenschaft 1903. Derselbe, Grundlegung der Soziologie des Rechts 1913. Rumpf, Gesetz und Richter 1906. U. Kantorowicz, Gnaeus Flavius, Der Kampf um die Rechtswissenschaft 1906. M. Rümelin, Bernhard Windscheid und sein Einfluß auf Privatrecht und Privatrechtswissenschaft 1907. Danz, Rechtsprechung nach der Volksanschauung und nach dem Gesetz 1908. E. Fuchs, Die Gemeinschädlichkeit der konstruktiven Jurisprudenz 1909. Wurzel, Das juristische Denken 1904. A. Baumgarten, Die Wissenschaft vom Recht und ihre Methode 1920, 1922.

VII. DIE BEMÜHUNGEN UM EINE TIEFERE WISSENSCHAFTLICHE FUNDIERUNG DER JURISPRUDENZ.

Es bleibt das quälende Problem, ob nicht doch die Wissenschaft uns statt nur über die richtigen Mittel zu gegebenen Zwecken auch über die richtigen Zwecke zu informieren habe. Nicht jeder kann sich zu Max Webers Standpunkt bekennen, demzufolge der Zweck etwas ist, das man sich in höchstpersönlichem Akte setzt, nicht etwas, das man wissenschaftlich erkennt. Die Lehre, daß die Wissenschaft nur von dem handle was sei, und daß aus dem Sein nicht auf das Sollen geschlossen werden könne, mag noch so oft wiederholt werden; sie findet nicht bei jedermann Glauben. Warum kann die Wissenschaft nicht unmittelbar das Sollen erfassen? Und ist das Sollen nicht eine Art des Seins oder gründet es sich nicht auf das Sein, so daß es sich aus ihm ableiten ließe? So blicken sich denn nicht wenige Juristen sehnsüchtig nach einer Wissenschaft um, die uns über die letzten Ziele des Menschen, nicht die, die er sich tatsächlich setzt, sondern die, die er sich setzen soll, Auskunft erteile. Aber das Suchen ist zunächst vergeblich.

1. Der juristische Neukantianismus und die Rechtsphänomenologie.

Längere Zeit hoffte man, bei Stammler die gewünschte philosophische Grundlegung des Rechtes zu finden. Stammler will das geben, was Kant in seiner Rechtslehre, die nach Schopenhauers treffendem Ausdruck das Recht zwischen Himmel und Erde schweben läßt, nicht gegeben hatte, eine Einordnung des Rechtes in das aprioristische Gerüst der Transzendentalphilosophie. Dabei konnte er, wenn er seinen kritizistischen Voraussetzungen getreu bleiben wollte, so wenig wie Kant in der Moraltheorie über den Formalismus hinaus kommen. Der aprioristische Formalismus ist nun aber einmal, wie in der Moral so im Recht,

schlechthin inoperant. Die Schicksale der Stammlerschen Rechtstheorie sind denen der Kantschen Moraltheorie durchweg parallel. Kant und seine Jünger haben den Versuch gemacht, aus dem Moralprinzip für das praktische Handeln verwendbare Anweisungen zu gewinnen. Sie haben sich dabei, wie von den verschiedensten Seiten aufs einleuchtendste erwiesen worden ist, jedesmal irgendwelcher Anleihen aus der Empirie bedient, die nach den Grundlehren der Kantschen Erkenntnistheorie als Erschleichungen angesehen werden müssen. In ganz den gleichen Fehler verfällt Stammler, wenn er in seiner Lehre vom richtigen Recht seine Rechtsidee für die Praxis des Rechts verwerten will. Ich will auf die teilweise geradezu zersetzende Kritik, die Max Weber, Kantorowicz, Wundt, M. E. Mayer und viele andere an Stammler geübt haben, hier nicht eingehen. Es sei nur mit besonderm Nachdruck auf die ungemein scharfsinnige Behandlung der Stammlerschen Rechtstheorie durch Julius Binder hingewiesen. Man kann, was Binder, der früher ein Anhänger Stammlers war und jetzt eigene Wege geht, in der alten wie in der neuen Periode seines rechtsphilosophischen Denkens über Stammlers Rechtsidee geschrieben hat, nicht lesen, ohne die unerschütterliche Überzeugung zu gewinnen, daß diese Idee für die Gestaltung des Rechts durchaus unfruchtbar ist.

Bei den modernsten Neukantianern wie Kelsen tritt der Formalismus und die praktische Unverwertbarkeit der „reinen Rechtstheorie“ noch viel deutlicher zutage als bei Stammler. Während nämlich Stammler das Recht noch zum Reich des Telos gerechnet hatte, soll jetzt der Zweck aus den Rechtsbegriffen radikal ausgemerzt werden. Damit gerät man nun offensichtlich ins völlig Leere und kann keinen einzigen verständlichen Rechtsbegriff mehr bilden. Die neue Wendung der formalistischen Rechtsschule hat den Vorteil, den Grundfehler der ganzen Verfahrenweise in hellstes Licht zu rücken. Das Recht gehört nicht, wie diese Schule annimmt, zu den spezifischen Grundelementen, bei denen die erkenntnistheoretische Analyse letztlich halt zu machen hat. Daran kann kein Kritizismus und keine Phänomenologie, die in jüngster Zeit bei den Anhängern der neuen Wiener Rechtsschule den Kritizismus als erkenntnistheoretische Grundlage ersetzt hat, irgend etwas ändern. Dem Recht sind nun einmal psychische Vorgänge, Wollungen, Strebungen, wesenseigentümlich. Die Wiener Schule sucht sich dieser Erkenntnis zu entziehen durch den Gebrauch mathematischer Ausdrücke, indem sie etwa das Rechtssubjekt als Zurechnungsendpunkt bezeichnet. Aber die Analogie mit der Mathematik erweist sich bei näherem Zusehen als trügerischer Schein. Offenbar soll das rein Rechtliche sich von der psychischen Wirklichkeit geradeso lösen lassen, wie die Gegenstände der Geometrie von den physikalischen Körpern, mit deren Hilfe man sie zur Darstellung zu bringen pflegt. Aber Punkte, Linien, Flächen sind tatsächlich Etwas, wenn nichts Wirkliches, so etwas Ideelles. Sie sind an und mit den raum-

erfüllenden Dingen als deren Grenzen und werden als etwas mit den Dingen Gegebenes und doch von ihnen Verschiedenes unmittelbar angeschaut. Beim Recht dagegen fehlt, wenn man den Vergleich durchführen will und die psychischen Wirklichkeiten mit den raumerfüllenden Körpern gleichsetzt, das Korrelat zu den ideellen mathematischen Gegenständen. Hiergegen wird nun freilich Protest erhoben werden. Das Recht, wird es heißen, ist keineswegs etwas Psychisches, sondern ein ideeller Sinnzusammenhang; der Vergleich mit der Geometrie stimmt daher durchaus. Nun halte ich die Lehre von den ideellen Sinnzusammenhängen für eine der erkenntnistheoretischen Verirrungen unserer Zeit, will sie aber, da ich sie hier nicht auf ihre Wurzel zurückverfolgen und in ihrer Verkehrtheit bloßlegen kann, als richtig voraussetzen. Dann wird man mir immerhin zugeben müssen, daß ein ideelles Sinngefüge wie das Recht doch nur im Zusammenhang mit Psychischem zu deutlichem Bewußtsein gebracht werden kann. Ich kann mir kein Recht denken, kann es nicht kritisieren oder begründen, ohne mir fortlaufend die psychischen Wirkungen zu vergegenwärtigen, die die Rechtssätze hervorbringen sollen. Daher müssen die rechtlichen Grundbegriffe psychische Elemente in sich aufnehmen.

Wenn die Wiener Rechtsschule das nicht zugeben will, so könnte sie sich, worin sich das Verführerische der mathematischen Metaphern zeigt, wieder auf die Analogie mit der Mathematik berufen. Es gibt bekanntlich eine Richtung in der Mathematik, die aus der Geometrie das anschaulich Räumliche völlig ausschalten will. Das ist deswegen möglich, weil den Mathematiker am Räumlichen wesentlich die Größenverhältnisse interessieren, die als etwas Spezifisches — mag man dies, wie mir richtig scheint, seinerseits wieder als etwas Wirkliches oder, wie es gegenwärtig üblich ist, als etwas Ideelles fassen — vom anschaulich Räumlichen im Denken losgelöst und zum Gegenstand einer besondern wissenschaftlichen Betrachtung gemacht werden können. Ob trotz der Möglichkeit einer vorübergehenden gesonderten Behandlung der Größenverhältnisse eine Bezugnahme auf das anschaulich räumliche Fundament nicht erst bei der praktischen Verwertung, sondern innerhalb der geometrischen Wissenschaft sich als notwendig erweist, ist ein Problem der mathematischen Methodologie, das unsere Kompetenz überschreitet. Soviel ist sicher, daß während der Mathematiker in einer Entwicklung von Formeln, die sich der räumlichen Anschauung völlig entzieht, eine für die Wissenschaft der Geometrie fruchtbare Arbeit leisten kann, der Jurist, will er nicht auf die formallogischen Verhältnisse der Identität und des Widerspruchs greifen und sich infolgedessen in Binsenwahrheiten bewegen, den Blick unentwegt auf psychische Momente richten muß, gleichgültig ob es dabei letztlich auf den einer überpsychischen Sphäre angehörigen ideellen Sinnzusammenhang ankommt oder nicht. Freilich wird mir der Anhänger der Wiener Schule entgegengehalten, daß mir eben das Ver-

ständnis, die phänomenologische Wesensschau für den Gegenstand der reinen Rechtslehre abgehe. Die rechtswissenschaftlichen Untersuchungen, die ich im Auge hätte, seien rechtspolitischer Natur, hätten auch ihre Existenzberechtigung, seien aber eben etwas ganz anderes als reine Rechtslehre. Nun, wenn es eine Rechtspolitik neben der reinen Rechtslehre gibt, dann darf ich wohl auf der Suche nach einer sie begründenden Philosophie meines Weges weiterziehen, in der stillen Hoffnung, daß mir in einem andern Leben der Blick für den Gegenstand der reinen Rechtslehre aufgehen wird.

Eine eigentümliche Stellung in der Rechtsphilosophie nimmt Leonard Nelson ein. Neben Kantschen Gedanken enthält seine Erkenntnistheorie einen starken empiristisch-psychologischen Zug. Dem entspricht es, daß er in sein oberstes Moralprinzip ein inhaltliches Moment aufnimmt, dabei aber mit strenger Sparsamkeit verfährt. Ich kann mich seiner Erkenntnistheorie nicht anschließen und finde die inhaltliche Bestimmung seines Moralgesetzes zwar nicht an sich unrichtig, aber zu dürftig, um der Ethik als einziges Fundament zu dienen. Auf besserm Wege läßt sich eine reichere Ausbeute gewinnen.

R. Stammler, Die Lehre vom richtigen Rechte. Berlin 1902. Derselbe, Theorie der Rechtswissenschaft. Halle 1911. J. Binder, Rechtsbegriff und Rechtsidee. Leipzig 1915. Derselbe, Die Philosophie des Rechts. Berlin 1925. H. Kelsen, Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. Tübingen 1911. A. Baumgarten, Die reine Rechtstheorie der neuen Wiener Schule und ihre Gefahren (in Aschaffenburgs Monatsheften für Kriminalpsychologie und Strafrechtsform, XV. Jahrgang, S. 225ff.). L. Nelson, Kritik der praktischen Vernunft. Leipzig 1917. Derselbe, System der philosophischen Rechtslehre. Leipzig 1920. Über Nelson: A. Baumgarten, Erkenntnis usw., S. 477ff.

2. Die Soziologie.

Die zweifellos immer noch herrschende Philosophie, der Kantianismus und auch die Phänomenologie, die eine Zeitlang ihm die Herrschaft streitig machen zu wollen schien, haben uns in ihren rechtswissenschaftlichen Ausläufern nicht befriedigt. Vielleicht finden wir, was wir brauchen eher bei der Soziologie, die ja heutzutage in weitesten Kreisen so große Beachtung findet. Da macht sich nun freilich mit verdoppeltem Nachdruck das oben geäußerte Bedenken geltend, ob man wohl aus dem, was ist, auf das schließen könne, was sein soll. Daß die Philosophie in einer ihrer Erscheinungsformen von vornherein auf das abstellen könnte, was sein soll, das ließe sich wohl denken. Aber offensichtlich hat es die Soziologie nicht mit Sollensgesetzen, mit Normen, sondern mit Kausalgesetzen zu tun, die das gesellschaftliche Leben beherrschen. Sie mag uns sagen, wie das gesellschaftliche Leben sich zwangsläufig entwickeln wird, aber wie wir in der Sphäre privaten Handelns und bei der Gestaltung des objektiven Rechts unser Leben ordnen sollen, das kann sie, das will sie uns nicht sagen. Stammler hat in seinem nicht mit Unrecht berühmten Buch „Wirtschaft und Recht“ diesen Gedanken an einer Gegenüberstellung der materialistischen Geschichtsauffassung, die ja sicher zu den Soziologien zu rechnen ist, und einer individualistischen Sollensbetrach-

tung sehr klar illustriert. Ich kann mich indessen nicht in allen Punkten mit ihm einverstanden erklären. Eine genaue Vorausbestimmung des Handelns nach kausaler Notwendigkeit ist nicht nur, wie Stammler meint, etwas toto coelo von einem Sollensgesetz verschiedenen, sondern sie schließt das Sollen aus. Sobald ich genau weiß, wie ich nach unentrinnbarem psychischem Zwang handeln werde, wird alles Sollen sinnlos. „Du kannst, denn Du sollst." Würde man nicht so oder anders handeln können, dann wäre von einem Sollen unmöglich die Rede. Nun hat es aber nie eine Soziologie gegeben, die bis ins einzelne mit voller Genauigkeit das gesellschaftliche Geschehen vorausbestimmt hätte. Auch die Marxistische Lehre macht von dieser Regel keine Ausnahme. Die Gestaltung der kommenden Dinge wird von den Soziologen bald in ihren gröbsten Umrissen, bald mehr ins Einzelne gehend, aber immer nur in approximativer Weise bezeichnet, ein „früher oder später", ein „in dieser oder jener Form" läßt eine Zone der Unbestimmtheit offen. Damit ist Raum geschaffen für ein Sollen. Freilich ein letztes schlechthin maßgebliches Sollen kann uns keine Soziologie aufweisen; denn unter einer Soziologie verstehen wir eine positive Wissenschaft im Gegensatz zu einer metaphysischen, spekulativen und der Positivismus ist, wie wir oben ausführten, nicht imstande, ein den höchsten Anforderungen genügendes Moralgesetz aufzufinden. Das hindert nun aber nicht, daß uns die Soziologie in viel großzügigerer Weise über das richtige Recht aufklären könnte als eine Wissenschaft, die wie die neuere Interessenjurisprudenz für irgendwelche besondern rechtspolitischen Einzelzwecke die geeigneten Mittel angibt. Würde uns nach sicherer soziologischer Vorausbestimmung der Sozialismus in nicht allzuferner Zukunft bevorstehen und hätten wir nur die Wahl zwischen einer Politik geschickter Anpassung und einer Politik kräfteaufreibenden, letztlich nutzlosen aktiven oder passiven Widerstands, so würde für einen vernünftigen Gesetzgeber kein Zweifel an dem richtigen Rechtsprogramm bestehen. Gewiß, unmöglich wäre es nicht, nach der Devise zu handeln: Lieber sterben für den sterbenden Kapitalismus als leben für den Sozialismus. Vielleicht würde dem einen seine Religion dem andern seine stoische Philosophie diesen Rat erteilen, aber die Vernunft des normalen Menschen würde den entgegengesetzten Standpunkt einnehmen; sie würde es empfehlen, die gesamte Gesetzespolitik nach dem Ziel möglichst reibungsloser Herbeiführung der unabwendbaren neuen Gesellschaftsordnung zu orientieren.

Wenn die Soziologie uns keinen Gesamtplan der Rechtsgestaltung liefert, so liegt das nicht sowohl an ihrem Gegenstand als vielmehr daran, daß ihr die Natur ihrer Methoden oder doch jedenfalls deren gegenwärtiges Entwicklungsstadium den zu einem solchen Unternehmen erforderlichen tiefen Einblick in das soziale Räderwerk nicht gestattet. Der bedeutendste deutsche Soziologe, Max Weber, hätte sich nie angemaßt, die Kurve der zukünftigen Totalbewegung des gesellschaftlichen

Lebens wissenschaftlich festzustellen. Die drei großen Soziologien des 19. Jahrhunderts, der Marxismus, der Comtismus und Spencers Evolutionismus, sind allerdings kühner gewesen, aber ihre Versuche, die geschichtliche Entwicklung vorauszubestimmen, gelten fast allgemein als gescheitert. Bei allen ist, um nur auf einen ihnen gemeinsamen schwachen Punkt hinzuweisen, die Induktionsbasis, auf die sie ihre Grundprinzipien stützen, ganz ungenügend. Spencer hat mehr noch als die beiden andern, mehr vielleicht als irgendein Forscher des 19. Jahrhunderts mit Ausnahme von Darwin, das evolutionistische Denken angeregt und verbreitet, wodurch er der Philosophie einen Dienst geleistet hat, für den sie ihm dauernd Dank wissen wird. Im übrigen ist sein System wegen der rein naturwissenschaftlichen Grundeinstellung ganz besonders ungeeignet, den Schlüssel für ein umfassendes Verständnis des sozialen Lebens zu bieten. Demgegenüber greift Marx doch wenigstens unmittelbar aufs Psychologische, aber seine Psychologie ist so stark durch Vorurteile entstellt, so starr und so übermäßig vereinfacht, daß seine wissenschaftlichen Überzeugungen sich mehr den Massen, deren materielle Interessen er verfocht, als kritischen Köpfen mitgeteilt haben. Trotzdem ist er wie Spencer und teilweise aus dem gleichen Grund auch auf wissenschaftlichem Gebiet ein Bahnbrecher gewesen.

Eines seiner Verdienste um die Philosophie möge an dieser Stelle besonders hervorgehoben werden. Es ist von jeher als eine der wichtigsten Aufgaben des Philosophen angesehen worden, das wissenschaftliche Denken vor all den Beeinflussungen zu warnen, die aus einer dem Wahrheitsstreben fremden Quelle stammend es von seinem Ziel abdrängen möchten. Dabei aber hatte man lange Zeit viel zu ausschließlich mit den individuellen oder den allgemein menschlichen Neigungen des einzelnen Forschers gerechnet. Erst Marx hat uns den Blick dafür eröffnet, welchen Einfluß eine herrschende Wirtschaftsklasse auf die Theorie auszuüben vermag, auch ohne sich unsaubere Habgier des einzelnen Theoretikers zunutze zu machen. Gewiß ist es eine maßlose Übertreibung, wenn Marx die ganze Ideologie als Begleiterscheinung der großen wirtschaftlichen Bewegung hinstellen will. Hätte er recht, dann zerfiele der Begriff der Wahrheit oder zum mindesten wäre dem Menschen jede Annäherung an die Wahrheit versagt. Aber das können wir von Marx lernen und wollen es als eine der wichtigsten methodologischen Einsichten uns ins Gedächtnis schreiben, daß die wirtschaftlichen Mächte tausend von den Beherrschten nicht bemerkte Kanäle finden, um auf die Bildung wissenschaftlicher Lehren entscheidend einzuwirken. Der stärkste Druck wird natürlich auf der Wirtschaftstheorie liegen. Wäre das Räderwerk der auf den Aufbau der sozialistischen Wirtschaftstheorie verwendeten Arbeit durch einen ebenso kraftvollen Motor in Betrieb erhalten wie das der individualistischen Wirtschaftstheorie, dann würde jene sicherlich nicht einen so dürftigen Eindruck machen, wie es heutzutage immer noch der

Fall ist, dann wäre der Marxismus schwerlich ihr Prunkstück. Je fester wir auf den Sieg des Geistes in der Welt vertrauen, um so notwendiger ist es, daß wir uns nachdrücklichst die gewaltigen Hindernisse vergegenwärtigen, die sich auf allen Gebieten, nicht zum wenigsten auf dem der Ermittlung der Wahrheit gegen ihn auftürmen.

Was endlich Auguste Comte betrifft, so werden wir später noch ein besonderes Beispiel dafür erhalten, daß, obschon sein System als ganzes tot ist, er doch das stolze: *volito vivus per ora virum* des Ennius auf sich anwenden dürfte. Vorläufig interessiert uns an Comte besonders, daß das Schicksal seiner Soziologie aufs deutlichste erkennen läßt, wie wenig die Jurisprudenz hoffen darf, in der heutigen Soziologie ein festes Fundament der Rechtspolitik vorzufinden. Bei der Fortbildung der Comteschen soziologischen Methode durch die modernen französischen Soziologen, unter denen Durkheim und Lévy-Brühl besonders hervorragen, hat sich nämlich gezeigt, daß die Soziologie, wenn sie etwas anderes bieten will als eine Phantasiekonstruktion, ganz langsam, wie es einer in den ersten Anfangsstadien steckenden Disziplin zukommt, Stein an Stein zu fügen hat, um vielleicht — nach günstigster Berechnung in einigen Jahrzehnten — für einen art rationnel der Gesetzgebung die erforderlichen theoretischen Voraussetzungen zu schaffen.

M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1925. F. Oppenheimer, System der Soziologie. Jena 1923. G. Simmel, Soziologie. Leipzig 1908. O. Spann, Kurzgefaßtes System der Gesellschaftslehre. Berlin 1914. A. Vierkandt, Gesellschaftslehre. Stuttgart 1923. E. Durkheim, Les règles de la méthode soziologique. Paris 1912. L. Levy-Bruhl, La morale et la science des moeurs. Paris 1913. V. Pareto, Traité de sociologie générale. Lausanne-Paris 1917—19. F. Giddings, Prinzipien der Soziologie, deutsch von Seliger 1911. Roß, Foundations of sociology. New York 1905.

3. Die Aussicht auf eine metaphysische Ära in der Nachkriegszeit.

Das negative Ergebnis einer Umschau nach einer allgemein anerkannten Wissenschaft, die die letzten Ziele des Rechtes anzugeben vermöchte, ließ man sich in der Jurisprudenz in den Vorkriegsjahren mit einer Resignation gefallen, die man sich nicht allzuschwer abzuringen brauchte. Aber die gewaltigen Erschütterungen des Weltkrieges haben da nun durchgreifend Wandel geschaffen. Man kann nicht mehr in den alten Geleisen weiter arbeiten in dem stolzen Gefühl, damit irgendwie einem mächtigen, immer mehr emporblühenden Gemeinwesen zu dienen. Ein Umsturz ist erfolgt, der alles in Frage stellte. Es gilt für den Juristen an einer neuen Verfassung sich zu beteiligen und dabei zu den Grundproblemen des Staats- und Rechtslebens Stellung zu nehmen. Freilich die Verfassung war rasch gemacht, aber die Krisis hörte damit nicht auf. Welches ist das bessere Recht, das alte oder das neue, und was bedeutet letzten Endes das eine oder das andere? Eine Antwort ist unerläßlich,

denn man hat es ja eben gesehen, daß Verfassungen sich von Grund aus ändern lassen, auch handelt es sich nicht nur um formelle Änderung oder Umsturz, denn die Weimarer Verfassung ist in solchem Maße ein Blankett, daß es von der Rechtsanwendung abhängt, ob sie dem Geist getreu bleiben wird, aus dem sie ursprünglich hervorgegangen ist. Dann taucht die Problematik des internationalen Rechtes auf, schicksalsschwerer noch als die des Staatsrechts. Das neue Gebilde des Völkerbunds regt zu einer Revision der Grundauffassungen des Völkerrechts an, wobei kein denkendes und fühlendes Wesen dem Gedanken ausweichen kann, ob wir uns nicht den Weltstaat, den Weltbundesstaat zum Ziel setzen sollen. Daß diese ganze gewaltige Bewegung bis jetzt noch nicht zu geklärten wissenschaftlichen Ergebnissen führen konnte, ist leicht begreiflich. Auch wird man sich nicht darüber wundern, daß die Reaktion rascher mit ihren wissenschaftlichen Produkten bei der Hand ist als der Fortschritt. Denn je ernster man es mit diesem Fortschritt nimmt, um so unabweislicher wird die Überzeugung, daß wir an einem Punkt des Weges stehen, an dem nur eine grundsätzliche Neuorientierung unserer weltanschaulichen Einstellung uns vorwärts bringen kann. Es handelt sich nicht darum, eine bessere Auswahl zu treffen unter Weltanschauungslehren, an die das Recht anzuknüpfen hätte. Es handelt sich um Mitarbeit an der Neubegründung einer wissenschaftlichen Weltanschauung. Ob die Wissenschaft fähig ist, Weltanschauung zu begründen, das wissen wir noch gar nicht, das eben soll ermittelt werden. Aber soviel wissen wir jetzt schon, daß wir die Weltanschauung, von der wir die Leitung des menschlichen Lebens, soweit sie vom Menschen selbst abhängt, erwarten, auch außerhalb der Wissenschaft nirgends fertig vorfinden, daß sie uns insbesondere nicht von den christlichen Kirchen geboten wird. Nach den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte ist es mit Händen zu greifen, daß sich aus der christlichen Religion mit Hilfe der ihr zur Verfügung stehenden Theologie eine befriedigende Soziallehre nicht ableiten läßt.

Wer eine wissenschaftliche Behandlung der Angelegenheit sucht, wird sie in Troeltsch' ausgezeichnetem Werk: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen finden und wird dabei eine Bestätigung der hier vertretenen Auffassung erhalten. Den letzten Grund dafür, daß alle christlichen Soziallehren unbefriedigend sind, hat Troeltsch sich freilich nicht eingestehen wollen. Er liegt darin, daß die christliche Religion ihrem Wesen nach das Irdische als wertlos ansieht und daß, wer die Welt entwertet, sie nicht regieren kann. Troeltsch wollte um keinen Preis die Hoffnung aufgeben, daß sich aus dem christlichen Glauben schließlich doch eine fruchtbare Soziallehre werde gewinnen lassen, weil er aufs tiefste das Bedürfnis empfand, in dem festen Boden einer allgemein anerkannten metaphysischen Weltanschauung die Ordnungen des weltlichen Lebens zu verwurzeln und der spekulativen Wissenschaft als einem doch immer nur wenigen zugänglichen Gedankensystem diese Aufgabe nicht

übertragen zu können glaubte. Aber die Wissenschaft wird vielleicht doch dereinst die Funktion, die früher der Offenbarung zufiel, übernehmen können. Was der alten Philosophie mißlang, mag der neuen glücken. Es gibt heute Unzählige, die für ihr religiöses Empfinden einen das Denken befriedigenden Ausdruck suchen und ihn bei keiner christlichen Kirche oder Sekte finden. Dieser starke Strom eines gleichgerichteten Interesses wird vielleicht einmal einer neuen Philosophie allmählich einen gewissen *consensus omnium* sichern. Eine neue Philosophie ist nun jedenfalls im Anzug. In den verschiedensten Geisteswissenschaften nicht zum wenigsten in der Rechtswissenschaft, spürt man einen mächtigen Zug zur Metaphysik, verbunden mit der unbedingten Bereitschaft zur Mitarbeit an der Begründung einer neuen metaphysischen Weltanschauung. Auch gibt es bedeutende philosophische Leistungen, man denke etwa an die Werke von William James, Bergson, Driesch, Scheler, die so sehr sie in vielen wesentlichen Punkten divergieren, so unausgeglichen in sich selbst sie zum Teil noch sind, doch kraft ihrer innern Verwandtschaft ein festes Zentrum bilden, um das herum sich jene Bestrebungen der einzelnen Geisteswissenschaften kristallisieren könnten. Freilich der Weg zu einer solchen neuen Metaphysik, die den Anspruch erheben dürfte, eine herrschende Macht im sozialen Leben zu werden, ist lang, während der Schritt zur Reaktion sich ziemlich rasch machen läßt. Daher finden wir im neuesten rechtsphilosophischen Schrifttum nur tastende Versuche in der Richtung nach vorwärts, während die Autoren, die ihr Ideal im alten souveränen Machtstaat sehen, ihre philosophischen Thesen in sehr zuversichtlichem Ton vorbringen.

VIII. DIE ENTWICKLUNG DER FRANZÖSISCHEN RECHTSWISSENSCHAFTEN IM 19. JAHRHUNDERT.

Man erhält einen packenden Eindruck von der Einheit des Menschengeistes, wenn man beobachtet, wie im Zug der geschichtlichen Entwicklung trotz einer nicht unerheblichen Verschiedenheit der Ausgangspunkte die neuere französische Rechtswissenschaft sich schließlich vor die gleiche Problematik gestellt findet wie die deutsche. Wenn ich die Ausgangspunkte als verschieden bezeichne, so denke ich dabei vor allem daran, daß die mit der gemeinrechtlichen systematischen Schule zu vergleichende *Ecole de l'Exégèse* nicht wie jene ein dem Volksgeist entspringendes Recht, sondern ein Produkt der individuellen Vernunft wissenschaftlich zu behandeln hatte. Anders als das römische Recht hat der *Code civil* seine Philosophie und diese Philosophie ist im wesentlichen die des aufklärerischen Rationalismus. Indessen sind die dem französischen Gesetzbuch von seinen Verfassern zugrunde gelegten Vernunftprinzipien zu allgemein, um die *Ecole de l'Exegèse* bei ihrer Auslegungstätigkeit tiefgreifend beeinflussen zu können. Das Schwergewicht der wissenschaftlichen

Leistungen dieser Schule liegt, wie das der deutschen gemeinrechtlichen Jurisprudenz, in einer feinen Begriffsanalyse, mit deren Hilfe der gesetzgeberische Wille herausdestilliert wird. Daher sind denn auch die Übertreibungen in beiden Schulen ähnliche und die Reaktion setzt ungefähr um die gleiche Zeit ein. Hierbei äußert sich nun freilich die philosophische Einstellung, die das französische Recht des 19. Jahrhunderts von der Aufklärung überkommen hatte, in unverkennbarer Weise. Es gilt das für die beiden Richtungen, in die die neue *Ecole scientifique* sich spaltet, die *Ecole réaliste* und die mehr idealistische Auffassung von Gény und andern.

Die ersterwähnte Schule hat ihren Namen davon erhalten, daß sie aufräumen will mit allen Fiktionen und Subtilitäten der traditionellen Jurisprudenz, um unmittelbar aus den Tatsachen des Rechtslebens, insbesondere aus dem Rechtsbewußtsein der überwiegenden Majorität der Volksgenossen die Rechtsregeln abzuleiten. Das klingt nicht gerade sehr philosophisch. In Wahrheit verbirgt sich nun aber bei dem bedeutendsten Repräsentanten der *Ecole réaliste* unter dem Deckmantel der Realistik die Begeisterung für eine neue sich dem egoistischen Individualismus der Aufklärung entgegensetzende Idee, die uns ebenso wertvoll und zukunftsreich erscheint, wie sie weit davon entfernt ist, heute schon die beherrschende Macht des Rechtslebens zu sein. Duguits „*sentiment de la socialité*“ wird uns noch zu beschäftigen haben, vorläufig sei nur betont, daß die methodologische Verwirrung, die, wie wir eben sahen, die Einführung dieses Gefühls in die Jurisprudenz begleitet, seine wissenschaftliche, insonderheit philosophische Verwertung aufs schwerste beeinträchtigt hat. Wissenschaftlich besser fundiert, aber des Enthusiasmus ermangelnd, der der realistischen Schule eine so große Anhängerschaft zugeführt hat, ist die idealistische Abzweigung der *Ecole scientifique*. Auch sie sucht hinter dem Gesetz die Gegebenheiten, aus denen das Recht hervorgeht, aber sie ist sich von vornherein bewußt (und wahrt damit den Zusammenhang mit der rechtsphilosophischen Tradition Frankreichs), daß zu dieser Grundlage ein Bestand von Vernunftideen gehört. Unter den verschiedenen „*donnés*“, mit denen sich nach Gény, dem hervorragendsten Vertreter der uns beschäftigenden Richtung, die eigentliche Wissenschaft vom Recht zu befassen hat, spielen ein *donné rationnel* und ein *donné idéal* eine bedeutungsvolle Rolle. In dem *donné rationnel* haben wir die aprioristischen, unwandelbaren Vernunftgesetze des klassischen Rationalismus vor uns, während das *donné idéal* den Inbegriff der Anforderungen darstellt, die ohne unbedingt vernunftnotwendig zu sein, dem höhern sittlichen Vervollkommnungsstreben Ausdruck geben. Demgegenüber trägt der empiristischen Wendung der modernen Wissenschaft das *donné réel* Rechnung; in ihm sind die geradezu mit physischer Notwendigkeit wirkenden Milieueinflüsse, zu denen auch moralische und religiöse Strömungen gehören, zusammengefaßt. Derartige Kräfte sind unter

Umständen herrschend in einer ganz bestimmten Form, die sie im Lauf des geschichtlichen Lebens, etwa in Rechtsgewohnheiten, erhalten haben (*donné historique*). Mit diesen vier *donnés* wäre dem Rechtspolitiker die wissenschaftliche Grundlage geboten, auf der er in einer mehr intuitiv-künstlerischen als streng wissenschaftlichen Geistestätigkeit das neue Recht zu konstruieren hätte.

Schon auf den ersten Blick drängen sich gegen diese neue Rechtswissenschaft Einwendungen in Fülle auf. Realitäten, die das soziale Zusammenleben mit physischer Notwendigkeit bestimmen würden, dürfte es überhaupt nicht geben. Verhaltensregeln, die sich dem Menschen unwiderstehlich als Vernunftgesetze aufdrängen, hat es allerdings zu allen Zeiten gegeben, aber sie wechseln und wir haben kein Kriterium, die ewig giltigen unter ihnen von den subjektiven Vernunftillusionen zu unterscheiden. Vor allem aber ist die Aneinanderreihung der verschiedenen *donnés* durchaus unzulänglich, um uns den intuitiven Einblick in Sinn und Zweck der Welt zu ermöglichen, den wir von einer philosophischen Grundlegung der Rechtspolitik nun einmal erwarten. Es zeigt sich denn auch sehr deutlich, daß man in Frankreich nicht geneigt ist, Gény s „Science" als das letzte Wort der Rechtsphilosophie zu nehmen. Ja, er selbst faßt seine Theorie der *donnés* wohl wesentlich als einen vorläufigen Versuch auf, einmal neuen Grund zu legen, womit sich bei ihm eine vorsichtige Fühlungnahme mit der neuesten Philosophie verbindet, von der schließlich die Vollendung zu erwarten ist. Dieser Gedanke, daß von einer Neuorientierung der Philosophie die letzten Direktiven für die Gestaltung des Rechts kommen werden, ist, wie sich aus dem Werk von Bonnecase entnehmen läßt, in der rechtsmethodologischen Literatur der letzten Jahrzehnte weit verbreitet. Insofern herrscht zwischen dem neuesten Stand der französischen Rechtswissenschaft und dem der deutschen völlige Übereinstimmung. Damit dem Parallelismus nichts fehle, findet sich auch in Frankreich in den Nachkriegsjahren eine stark nationalistische Strömung des rechtsphilosophischen Denkens, wofür auch wieder das Buch von Bonnecase beredtes Zeugnis ablegt. Die romantische, wesentlich fremdländischen Einflüssen zuzuschreibende Auffassung soll aus der Rechtswissenschaft verbannt werden, die Rückkehr zum klassischen französischen Rationalismus wird gepredigt. Dabei denkt man nicht an den Rationalismus des 18. Jahrhunderts, dessen kosmopolitischen Grundzug man fürchtet, sondern an den des 17. Jahrhunderts oder einer noch früheren Epoche. Die großen katholischen Doktoren sind es, die Belehrung über die höchsten Ziele des Rechts erteilen sollen. So erklärt sich, daß der Neuthomismus, geführt von Jacques Maritain und andern, in Frankreich einen viel größern Einfluß auf die Wissenschaft erlangt hat als in Deutschland. Auch in Deutschland beginnt der katholische Gedanke sich mächtig zu regen, aber er hat doch nur einen beschränkten Wirkungskreis, da er nicht von den so viel mächtigeren nationalistischen Impulsen getragen wird.

F. Gény, Science et technique en droit positif. 4 Bde. Paris 1914—21. J. Bonnecase, Science du droit et romantisme. Paris 1928. Derselbe, L'Ecole de l'Exégèse en Droit civil. Paris 1924.

IX. DIE ENTWICKLUNG DER SOZIALEN IDEEN IM 19. JAHRHUNDERT.

Die Philosophie erhält ihre Antriebe keineswegs nur von den einzelnen Wissenschaften, sondern in mindestens ebenso hohem Grad ganz unmittelbar von den praktischen Ideen, die, ohne eine verfeinerte wissenschaftliche Form zu finden, die Gemüter bewegen. Daher ist, bevor wir uns dem Versuch zuwenden, eine den geistigen Bedürfnissen unserer Zeit entsprechende Rechtsphilosophie im Umriß zu entwerfen, ein Wort von einem großen geschichtlichen Ideenwechsel zu sagen, der bisher in den Wissenschaften nur in sehr ungenügender Weise zum Ausdruck gekommen ist. Wir meinen den Umschwung von einer individualistischen zu einer mehr sozialen Lebensauffassung. Hierbei wird der Ausdruck sozial in einem besondern Sinn genommen, der aus den folgenden Erörterungen deutlich werden wird. Nichts wäre unrichtiger, als wenn man der Aufklärung und ihrem Naturrecht allen sozialen Sinn absprechen wollte. Man hört heute so oft sagen, es habe jener geistigen Bewegung der wahre Begriff der Gesellschaft als eines von den einzelnen verschiedenen Ganzen gefehlt. Indessen ist dieser Begriff der Gesellschaft in den heutigen Speziallehren wesentlich nichts anderes als ein theoretisches Hilfsmittel zur Begründung der Ansprüche des kollektiven Machtwillens und man kann sich, mag man nun Individualist oder Sozialist sein, über das eben bezeichnete angebliche Manko des alten Naturrechts nur freuen. Was man den Aufklärern wirklich vorwerfen kann, was dem Wort Individualismus, wenn man es auf sie anwendet. einen tadelnden Beigeschmack verleiht, ist ihr Glaube, daß das Recht eigentlich nur für die Wahrung der Freiheit des Individuums zu sorgen hätte und daß, wenn diese Funktion erfüllt sei, ein allgemein verbreiteter gesunder Egoismus, wenigstens auf wirtschaftlichem Gebiet, eher eine Förderung als eine Schädigung des Gemeinwohls bedeute. Auf die Förderung des Gemeinwohls kam es diesen edeln Geistern in erster Linie an, und wenn sie sich mit der größten Begeisterung für die individuelle Freiheit einsetzten, so lag das bei den Besten unter ihnen sicher daran, daß sie meinten, das vernünftige Individuum werde im Besitz seiner ihm vom Recht gesicherten Freiheit seine Pflichten gegen den Nebenmenschen besser erkennen und williger erfüllen als unter dem Druck eines äußeren Zwanges. Aber freilich in der Wirtschaftstheorie, die sich aus dem Gedankenzusammenhang der naturrechtlichen Bewegung nicht ausscheiden läßt, glaubte man ganz allgemein, bei Begründung des Regimes der Freiheit, als des für das Gemeinwohl nützlichsten, den Menschen als Egoisten fassen zu sollen. Die Naturrechtler waren nicht durchdrungen von dem Gedanken, daß die Verbreitung und Stärkung altruistischer Gefühle

notwendig ist für einen wahren Fortschritt des gesellschaftlichen Zusammenlebens und haben sich nie aufgeschwungen zu dem Gedanken einer das Regime des *laisser faire, laisser aller* ersetzenden, durchgreifenden Organisation menschlicher Beziehungen. In dieser Hinsicht nun hat man im 19. und 20. Jahrhundert allmählich umgelernt und das eben meinten wir mit der Wendung, daß ein Übergang von der individualistischen zur sozialen Gesinnung erfolgt sei.

Unter den Momenten, auf denen die Wandlung beruht, möchte ich nur eines hervorheben, das mir besonders wichtig erscheint. Die französische Revolution war in ihrem wirtschaftlichen Effekt vor allem der Bourgeoisie zugute gekommen, die an einem individualistischen Privatrechtssystem der Gleichheit und Freiheit das größte Interesse hatte. Erst im 19. Jahrhundert tritt der vierte Stand auf den Schauplatz und drängt unter der Führung von Marx und verwandten Denkern auf eine neue Revolution, die die Privatwirtschaft durch Kollektivwirtschaft ersetzen soll. Diese Bewegung, die in den meisten Ländern ihr Ziel bis auf den heutigen Tag nicht erreicht hat, rief eine dauernde heilsame Erschütterung der Geister hervor. Erst unter ihrem Einfluß begann man sich in den herrschenden Ständen eindringlichst die Frage vorzulegen, ob der vielgepriesene Segen des wirtschaftlichen Individualismus für die Gesamtheit nicht am Ende eine durch mächtiges Klasseninteresse begünstigte Erfindung sei. Gewiß hat der Sozialismus des 19. Jahrhunderts auf die Gegner zum Teil einschüchternd und erbitternd gewirkt, aber er hat zum Teil auch edlere Gefühle hervorgerufen. Nur allzuleicht folgt der Mensch egoistischen Neigungen, aber es fehlt daneben nicht an Sympathiegefühlen, die sich wachrufen und entwickeln lassen. Sicherlich ist es nicht zum wenigsten der Erweckung altruistischer Gefühle zuzuschreiben, wenn sich die Gesetzgebung in immer stärkerem Maße der wirtschaftlich Schwachen annimmt, wofür die Entwicklung der modernen Arbeitergesetzgebung das klassische Zeugnis darstellt. Auch die Geschichte des Strafrechts gewährt eine schöne Illustration für die Zunahme sozialer Gesinnung in der neuesten Zeit. Die beträchtlichen Konzessionen, die neuere Strafgesetze dem Gedanken der Besserung machen, lassen sich verständigerweise nur in diesem Sinne deuten. Denn wenn der Verbrecher mit allen Mitteln gebessert werden soll, so ist dabei das treibende Motiv nicht das des Gesellschaftsschutzes, das zur Ergreifung ganz anderer Maßnahmen führen würde, sondern das soziale Verantwortlichkeitsgefühl, der Gedanke, daß der Verbrecher, wenn die Gesellschaft sich seiner von Anfang an mehr angenommen hätte, vielleicht nicht moralisch verelendet wäre, und daß es ohnedies Pflicht der Gesellschaft ist, einem gesunkenen, verkümmerten Mitglied nach Kräften zu helfen. Das 20. Jahrhundert hat unter dem uns augenblicklich beschäftigenden Gesichtspunkt in dem großen Krieg seine Parallele zur sozialistischen Bewegung. Wie man vor dem Beginn der letztern das individualistische Wirtschaftssystem hin-

genommen hatte, so ließ man sich vor der Weltkatastrophe von 1914 den Krieg gefallen. Man klagte über ihn wie über Pest und Hagelschlag oder man pries ihn als den unentbehrlichen moralischen Aufrüttler. Aufgerüttelt hat er nun schließlich allerdings. In dem Völkerbund hat der ernste Wille, den Krieg durch internationale Organisation aus der Welt zu schaffen, einen gewiß noch sehr unvollkommenen, aber keineswegs verächtlichen praktischen Ausdruck gefunden.

Haben wir soeben für unsere These vom Fortschritt der sozialen Gesinnung die greifbaren Beweise in Rechtsinstitutionen gesucht, so mögen abschließend noch einige andere geistesgeschichtliche Erscheinungen zur Bestätigung herangezogen werden; zunächst der Pazifismus. Pazifisten hat es zu allen Zeiten gegeben, auch haben sie es nicht daran fehlen lassen, in Schriften und Traktätchen warmherzig und zum Teil sogar mit philosophischer Beweisführung für ihre Gedanken einzutreten, aber etwas Neues scheint es mir, wenn einer der ersten Philosophen seiner Zeit, Hans Driesch, in seiner Ethik die Friedensfrage als die ethische Frage bezeichnen kann. Der Pazifismus ist der Ausfluß eines sittlichen Denkens, das soziale Übelstände nicht als unabwendbare Naturerscheinungen hinnimmt, sondern den Menschen für sie verantwortlich macht. Eine andere Form sozialer Gesinnung besteht, wie wir oben ausführten, darin, daß man weder sich noch andern gestattet, sich auf irgendeinem Gebiet als Egoist aufzuführen, daß man alles Handeln unter dem Gesichtspunkt einer gesellschaftlichen Funktion bringt. Menschen, die in diesem Sinn sozial dachten, hat es sicherlich stets gegeben, aber unserer Zeit war es doch wohl vorbehalten, daß ein Autor, Léon Duguit, vielfache begeisterte Zustimmung mit einer Lehre finden konnte, derzufolge das *sentiment de la socialité* das die Majorität der Rechtsgenossen tatsächlich beherrschende Gefühl ist: „*aujourd'hui nous avons la conscience très nette que l'individu n'est pas une fin, mais un moyen ... que chacun de nous n'a de raison d'être dans le monde que par la besogne qu'il accomplit dans l'oeuvre sociale.*“ — Als letzten Kronzeugen für unsere These, daß die Menschheit in zunehmendem Maße ein Aufgehen des einzelnen in der Gesellschaft und eine fortschreitende gesellschaftliche Organisation der verschiedensten Lebensgebiete als unentbehrlich erkennt, will ich den Engländer Wells anführen. Hier haben wir einen Schriftsteller, der sich als Journalisten gibt, nicht als Philosophen, der in seinen Utopien nicht in eine unendlich ferne Zukunft schaut, sondern mit den nächsten Jahren längstens den nächsten Jahrzehnten rechnet, der in seinem umfassenden Sozialprogramm in allen Punkten an heute schon mehr oder weniger deutlich hervortretende Entwicklungsansätze anknüpft. Dabei sind die leitenden Grundgedanken, daß der einzelne sich immer mehr als einen Funktionär der ganzen Menschheit fühlt, daß das individualistische Indentagleben der Vergangenheit immer mehr der Einsicht in die Notwendigkeit einer planmäßigen Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens Platz macht.

Den soliden wissenschaftlichen Unterbau einer Soziallehre wird man in Zeitungsartikeln und Romanen nicht finden, und doch kenne ich niemand unter den Zeitgenossen, der der Ethik einen größern Dienst geleistet hätte als Wells. Es gibt kein besseres Mittel, um die praktische Philosophie, nach der unser Streben geht, zutage zu fördern, als wenn man für „die Welt des William Clissold", die freilich dabei einige Veränderungen erfahren mag, die wissenschaftlichen Voraussetzungen sucht.

Eine Geschichte der Ideenentwicklung unter dem für unsere Darstellung maßgeblichen Gesichtspunkt ist mir nicht bekannt. Die einschlägigen Schriften der von uns angeführten Autoren sind: Driesch, Die sittliche Tat. Leipzig 1927. L. Duguit, L'Etat, le Droit objectif et la loi positive 1901. Derselbe, Les transformations générales du Droit privé depuis le Code Napoléon 1912. H. G. Wells, The world of William Clissold. London 1927. Derselbe, The way the world is going. London 1928.

B. KRITISCH-DOGMATISCHER TEIL.

I. ERKENNTNISTHEORETISCHE VORBEMERKUNGEN.

Eine neue philosophische Ethik muß vorbereitet werden durch eine Erneuerung der Erkenntnistheorie. In dieser Beziehung kann ich auf mein Buch: „Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie" verweisen und brauche dessen Resultate hier nur in einigen besonders wichtigen Punkten zusammenzufassen. Immer noch herrscht in der Erkenntnistheorie die Kantsche kritizistische Lehre. Wir hatten oben schon Gelegenheit zu betonen, daß diese Lehre für die Begründung einer Wissenschaft, aus der das Recht seine obersten Richtlinien entnehmen könnte, geradezu verhängnisvoll ist. Nun beruht die Kantsche Erkenntnistheorie auf einer Verfahrensweise, unter der die Philosophie von jeher aufs schwerste zu leiden hatte, wir meinen die dialektische Methode. Anstatt für sie ein allgemeines Schema aufzustellen, will ich sie gleich an dem uns hier allein interessierenden Typus veranschaulichen. In dem Gegebenen finden wir Einheit und Vielheit miteinander vereint. Das kann nicht sein, denn das wäre widerspruchsvoll, also muß die Vereinigung der Einheit und der Vielheit Schein sein: gegeben ist in Wahrheit nur die Vielheit, die Einheit ist spontaner Geistesakt. Letzterer kann dann nicht wieder als Gegebenheit ins Bewußtsein treten, sondern produziert sich und wird bewußt in einfachem Strahl, das ist so und das darf nun nicht wieder einen Widerspruch enthalten, denn der Widerspruch ist unmöglich. Oder: bei allem Erkennen eines Gegenstandes gehen wir von gewissen logischen Voraussetzungen aus; diese Voraussetzungen können, wenn wir sie denken, nicht sich selbst zur Voraussetzung haben, was ein eklatanter Widerspruch wäre, weswegen es offensichtlich ein reines voraussetzungsloses übergegenständliches Denken gibt. Etwas anders gewendet: beim Erkenntnisakt stehen Subjekt und Objekt einander gegenüber; wenn aber das Subjekt sich

selbst erkennen will, so muß, solange das Subjekt-Objektverhältnis aufrechterhalten wird, dem Schein zuwider das erkannte Subjekt etwas anderes sein als das erkennende, etwa mein bisheriges, erkannt habendes Ich; soweit wir vom eigentlich erkennenden Subjekt etwas wissen, erhebt sich dies gespenstisch als übergegenständliches Bewußtsein überhaupt. Der Grundfehler solcher Dialektik liegt darin, daß in der Betrachtungsebene, in die wir uns in erkenntnistheoretischen und sonstigen philosophischen Untersuchungen begeben, der Satz vom Widerspruch unbrauchbar wird: denn die Antinomien, auf die wir stoßen, sind schlechthin unüberwindlich, ihre scheinbare Beseitigung erfolgt nicht auf Grund einer tiefern Einsicht, sondern eines Machtspruchs, den wir, wenn uns nicht der Name denkender Wesen und die Zulassung zu weiterer Teilnahme an der Diskussion abgesprochen werden soll, anzuerkennen haben. Ein solcher Machtspruch kann unter Umständen einfach für eine Logik der positiven Einzelwissenschaften den Schlußstein bilden und wesentlich die negative Bedeutung haben, aller Rede von der unergründlichen Rätselhaftigkeit der Welt ein Ende zu machen. Er kann aber auch der Ausgangspunkt für eine eigentliche Metaphysik sein, deren innerer Wert durch seine Sinnleere nicht beeinträchtigt zu sein braucht; er kann endlich der feste Kern sein, um den herum sich mittels Verbalassoziationen ein ganzes System leerer Wortverbindungen zusammenfügt. Die letzterwähnte Art des Philosophierens ist es, die bei vielen intelligenten Menschen die Philosophie in schwersten Mißkredit gebracht hat.

Erkennt man die Geltung des Satzes vom Widerspruch nicht an, so scheint der Kosmos der Wissenschaft zum Chaos zu werden. Die Befürchtung ist unbegründet. Nicht nur für den Hausgebrauch des Denkens, sondern auch für die positiven Einzelwissenschaften braucht die Herrschaft der logischen Axiome, insonderheit des Satzes vom Widerspruch, nicht in Frage gestellt zu werden. Erst wenn man die philosophische Wendung vornimmt und die Oberfläche, an der besagte Denkbewegungen unbesorgt hingleiten, aufschürft, wird die antinomiale Struktur der Welt sichtbar. Damit, wendet man ein, mag die positive Wissenschaft gerettet sein, aber die spekulative, die Metaphysik, ist preisgegeben; der Weisheit Schluß ist der Positivismus. Indessen ist diese Folgerung nicht zwingend. Wer die Widersprüche für unlösbar erklärt und nicht etwa mit Hegel in dem Widerspruch selbst die Wahrheit sucht, der mag doch sehr wohl aus der vollkommenen philosophischen Skepsis heraustreten und sich zu einer transzendenten Metaphysik bekennen. Er kann die Unlösbarkeit der Widersprüche als Unvollkommenheit der menschlichen Kondition des Denkens erfassen, womit ein transzendentes vollkommenes Denken postuliert ist. Damit soll nun keineswegs gesagt sein, daß dieser Satz als der unerschütterliche Fels der Wahrheit zu gelten habe, auf den alle weitere wissenschaftliche Erkenntnis zu gründen sei. Es ist ein schwerer methodologischer Fehler der modernen Philosophie, daß sie um jeden

Preis einen absolut sichern Satz auffinden will, um auf ihm das ganze Gebäude der Wissenschaft zu errichten. Einen solchen Satz gibt es nicht, jedenfalls entspricht unser Satz von der Transzendenz der Wahrheit am allerwenigsten den aufgestellten Erfordernissen; ist er doch wie jede Aussage über das Transzendente in sich widerspruchsvoll und mehr eine Sehnsucht nach Erkenntnis als deren Erfüllung. Descartes, der als der Vater der eben gerügten Methode zu gelten hat, weiß da denn doch in seinem cogito ergo sum etwas viel Gewisseres zutage zu fördern. Das: Ich bin des Descartes ist, obschon auch an ihm „ein Erdenrest zutragen peinlich" haftet, gewisser als irgend etwas anderes, gewisser insbesondere als die logischen Axiome. Es ist ein großes, unvergängliches Verdienst von Descartes, der Erkenntnistheorie diese subjektive Wendung gegeben zu haben, wodurch das konkrete Ich als das am gewissesten Existierende schon vom erkenntnistheoretischen Standpunkt einen Vorrang vor allen logischen Wesenheiten erhielt, aber sein Gedanke, von irgendeinem absolut sichern Satz aus die ganze Wissenschaft zu konstruieren, war darum nicht weniger unglücklich, was sich gleich daran zeigte, daß von seinem: Ich bin nur durch ganz unberechtigte Sprünge weiterzukommen ist. Gewiß machen wir bei unserm Wahrheitsstreben die verborgene Voraussetzung, daß es so etwas geben müsse wie eine völlig adäquate Wahrheit, aber daraus folgt nicht, daß es die Aufgabe der Philosophie sei, den Begriff dieser Wahrheit ans Licht zu ziehen, um ihn zur unbedingten Norm alles Erkenntnisverfahrens zu erheben. Denn wenn wir des Begriffs der adäquaten Wahrheit habhaft zu werden suchen, merken wir, daß er unser Begriffsvermögen nur insofern nicht übersteigt, als wir erkennen, daß wir die adäquate Wahrheit nie zu erreichen, uns ihr höchstens anzunähern vermögen. Haben wir einmal diese Überzeugung erlangt, so werden wir die Suche nach dem einzigen wahrhaft gewissen Satz als dem Stein der Weisen aufgeben, und in dem Vertrauen, daß der kaum widerstehliche Anreiz zur Erweiterung und Vertiefung unserer Kenntnisse in der Richtung des letzten transzendenten Zieles führen werde, die äußere und innere Welt unablässig durchstudieren, um mit Hilfe der sich stets mehrenden Erfahrung den Totalsinn des Universums immer besser zu durchschauen.

Es genügt nicht, die Philosophie von der Fesselung an einen obersten absolut wahren Satz und die aus ihm mit unentrinnbarer Notwendigkeit zu gewinnenden Folgerungen zu befreien und ihr Erkenntnisverfahren als das einer auf möglichst umfassende Empirie gestützten Intuition zu bestimmen, es muß in gesonderter Erörterung der für sie so verhängnisvolle Formalismus von ihr ferngehalten werden. Wir haben oben schon darauf hingewiesen, daß Kants Beschränkung der synthetischen Urteile a priori auf die formalen Bedingungen der Erfahrung der Tod der philosophischen Ethik ist. Jede Ethik muß, wenn sie etwas taugen soll, inhaltliche höchste Prinzipien aufstellen und eine philosophische Ethik muß zu diesem Behuf, so sehr sie sich auch der Empirie bedienen mag, doch letztlich ein spekulativ-intuitives Verfahren zur Anwendung bringen, das nach Kant als ein unzulässiges Überfliegen der Erfahrung zu gelten hätte. Nach Kant wird das stoffliche Element unserer Urteile durch eine Affizierung unserer Sinne gegeben. Dabei ist auf die Herkunft aus einer Einwirkung durch das Ding an sich

das größte Gewicht zu legen. Es kommt nicht etwa im Grund wesentlich nur auf das Gegebensein als einen besondern Modus des subjektiven Verhaltens an, so daß man, wie so manche Kantianer meinen, gut daran täte, zu Kants Ehren das Ding an sich freundschaftlichst zu eskamotieren. Ich leugne nicht, daß das Ding an sich gewissen erkenntnistheoretischen Annahmen Kants widerspricht, aber durch die Grundtendenz seiner Erkenntnistheorie wird es unbedingt gefordert. Nur dadurch, daß das Stoffliche unserer theoretischen Erkenntnis von einer dem Subjekt fremden Sphäre her dosiert wird, läßt sich der spekulative Überschwang der Wissenschaft vermeiden, läßt sich der Wissenschaft wirkungsvoll als character indelebilis jene positivistische Nüchternheit verleihen, die Kant so sehr am Herzen lag. Ein Blick auf die an Kant anknüpfende große Periode spekulativer Metaphysik zeigt, wohin man gelangt, wenn man mit dem Ding an sich aufräumt. Nun sind heutzutage diejenigen, die noch an das Ding an sich glauben, größtenteils keine Kantianer und die Kantianer glauben größtenteils nicht mehr an das Ding an sich. Trotzdem besteht immer noch ein allgemein verbreitetes Gruseln vor einer intuitiven Einsicht in allgemeine inhaltlich bestimmte Gesetzmäßigkeiten.

Darüber, ob das berechtigt ist, müssen wir unserer Methode getreu zunächst die Erfahrung befragen. Wir nähern uns damit den amerikanischen Neo-Realisten, in deren Programm es einer der Hauptpunkte ist, daß über das epistemologische Problem, welche Kategorien von Urteilen möglich sind, die Erfahrung zu entscheiden hat. Der Einwand, daß die Erfahrung nicht über ihre eigenen Grenzen Auskunft geben könne, kümmert uns wenig; es handelt sich dabei um eine jener dialektischen Fußfallen, von denen oben die Rede war. Die Erfahrung nun lehrt uns, daß wir eine sog. Sinneswahrnehmung nur machen können, wenn ihr Gegenstand auf unsern Organismus eine gewisse Einwirkung ausübt. Wie es kommt, daß unter diesen Umständen das Objekt erkannt wird, lehrt die Erfahrung nicht. Dagegen unterrichtet sie uns wieder über die Voraussetzungen, unter denen wir allgemein auf den Gegenstand bezügliche Gesetzmäßigkeiten erkennen können: soweit es sich nicht um mathematische Gesetzmäßigkeiten handelt, ist eine solche Erkenntnis meistens abhängig von einer größern Zahl übereinstimmender Einzelerfahrungen, und jedenfalls können wir nur auf induktivem Wege der Feststellung von Gesetzmäßigkeiten allgemeine Anerkennung sichern. Letzteres gilt auch für psychologische Gesetzmäßigkeiten. Nicht selten freilich, besonders auf psychologischem Gebiet, glauben wir plötzlich einen gesetzmäßigen Zusammenhang zu erschauen, ohne daß sich eine vorausgehende gehäufte Erfahrung nachweisen ließe. Auch erstreckt sich unser Erkenntnisstreben auf eine Sphäre, die sich dem induktiven Verfahren gänzlich entzieht. Von jeher haben sich die Menschen durch die Erfahrung zu Spekulationen über den Weltzusammenhang anregen lassen, die der Natur der Sache nach eine induktive Nachprüfung nicht zulassen, denn wenn etwa das Entwicklungsgesetz des Ganzen in Frage steht, kann der Schluß vom Besondern auf das Allgemeine nicht Platz greifen. Nun hat man es freilich auf induktivem Wege plausibel machen wollen, daß alle solche Spekulationen als Illusionen anzusehen seien, aber ein allgemein einleuchtender Beweis hat hierfür nicht erbracht werden können. Ebensowenig läßt sich irgendwie nachweisen, daß die Intuition außerstande wäre, hier und da der Induktion voranzueilen und einen gesetzlichen Zusammenhang zu erfassen, der dann später jedermann per inductionem erkennbar gemacht werden könnte. Ja nicht einmal das darf in Strenge behauptet werden, daß für physikalische und psychologische Gesetzmäßigkeiten nur der induktive Beweis, nicht ein der mathematischen Demonstration ähnliches Verfahren offensteht. Die Erfahrung gibt nur eine diesbezügliche Wahrscheinlichkeitsregel, die Ausnahmen zuläßt, und ich glaube eine solche Ausnahme zu kennen: das eudämonistische Prinzip. Bei dieser Sachlage scheint es angemessen, alle induktiv erwiesenen Gesetzmäßigkeiten der physischen und psychischen Welt in die sog. positiven Einzelwissenschaften einzuordnen und in diesen in der Form von Hypothesen die Zusammenhänge zu besprechen, für die sich in der Erfahrung gewisse Anhaltspunkte bieten, und die ihrem Wesen nach der Behandlung nach induktiver Methode zugänglich sind. Daneben wird denn noch Raum sein für eine Wissenschaft vom Ganzen der Welt, die im Gegensatz zu den positiven

Wissenschaften spekulativen Charakter hat, was nichts anderes heißen soll, als daß sie nach einem Verfahren vorgeht, für das man ein gewisses Organon der philosophischen Weltanschauung haben muß, so daß sich damit nicht Hinz und Kunz per A + B etwas klarmachen läßt. In einer solchen Wissenschaft würde man, wie mir scheint, zeigen können, daß nicht nur, wie wir eben ausführten, kein überzeugender Grund für die Unmöglichkeit einer anders als durch Induktion gewonnenen Erkenntnis inhaltlich bestimmter Gesetzmäßigkeiten besteht, sondern daß der individuelle Geist als eng verbunden mit dem Universum bei seinem Wahrheitsstreben zu den größten Hoffnungen berechtigt ist.

II. DAS SOLLEN ALS GEGENSTAND DER WISSENSCHAFT.

Wir dürfen die Erkenntnistheorie nicht verlassen, um uns einer Metaphysik zuzuwenden, die dem Recht zur Grundlage zu dienen hat, bevor nicht ein Wort von der Besonderheit der Normen, der Sollensgesetze, geredet wurde. Denn gegen eine Wissenschaft und dazu noch eine empiristisch orientierte, die uns über die höchsten Prinzipien des Handelns zu unterrichten vermöchte, besteht seit Kant ein ganz besonderes Mißtrauen. Ich habe keinen Zweifel darüber gelassen, daß das Sollensgesetz, auf das ich letztlich hinauswill, eudämonistischen Charakter trägt. Da wird nun sofort der Einwand erhoben werden, daß ein solches Gesetz nicht als ein echtes Sollensgesetz gelten könne und daß es mir wegen meiner grundsätzlichen Auffassung der Philosophie überhaupt nicht möglich sei, in einer philosophischen Untersuchung zu einem solchen echten Sollensgesetz Zugang zu finden. Selbst wenn es gelänge, wird man sagen, das Verhalten zu bezeichnen, durch das die Menschen sich das denkbar höchste Glück zu verschaffen vermöchten, so sei ja damit, wenn man genauer zusehe, für das Sollen nicht das geringste gewonnen. Unberührt bleibe ja doch immer die Frage, ob denn die Menschen den ihnen durch unsere Regel gewiesenen Weg, den sie vermutlich sehr bereitwillig betreten würden, auch wirklich einschlagen sollten. In der Tat muß ich zugestehen, daß es einen nicht ungebräuchlichen Sinn der Sollensfrage gibt, bei dessen Zugrundelegung das eudämonistische Prinzip die Sollensfrage durchaus offenläßt. Nur glaube ich eben, daß es einen mindestens ebenso gebräuchlichen und unendlich viel bedeutungsvolleren Sinn der Sollensfrage gibt, bei dessen Zugrundelegung eine andere Antwort als eine eudämonistische gar nicht zulässig ist. Von diesem letzterwähnten Sinn soll zuerst die Rede sein.

Ruhelos sucht der Mensch nach dem Hafen des beglückenden Friedens. Seine ewige Frage: „was soll ich tun?“ ist nichts anderes als die Frage nach dem richtigen Weg zu einem ihm vorschwebendenden Ziel dauernder Beglückung. Antwortet man: du sollst gar nicht deinem Glück nachjagen, du sollst deine Pflicht tun, deinem König und deinem Gott dienen, so ist man, wie die Franzosen so hübsch sagen, à côté de la question. Aber freilich schlechthin sinnlos ist die Frage nicht, ob man nach Glück streben soll. Was bedeutet dann das Sollen? Es bedeutet den

strengen Richter in der eigenen Brust, die Stimme des Gewissens, den der natürlichen egoistischen Neigung unnachsichtlich entgegentretenden kategorischen Imperativ. Auch hier ist das Entscheidende eine Gefühlserregung, die sich am deutlichsten äußert als Furcht vor den Gewissensbissen, die der Ungehorsam nach sich ziehen würde, aber wir dürfen sie nicht einfach in die Glücksberechnung einbeziehen, so daß das Pflichtmotiv dem eudämonistischen Prinzip unterstellt werden könnte. In letzter Instanz mag eine derartige Auflösung des Gegensatzes immerhin möglich sein, aber zunächst ist auf die von Kant so energisch betonte Spaltung zwischen den natürlichen Neigungen und dem Pflichtgebot Gewicht zu legen. Es gibt eben eine Sollensfrage, die nicht darauf geht, ob unter eudämonistischem Gesichtspunkt dem Gewissen gehorcht werden soll, sondern darauf, was das Gewissen von uns verlangt. Auch das Pflichtgebot entstammt dem Innern, aber es ist eine Art zweites Ich, ein höheres Ich, wie es gewöhnlich heißt, das sich da geltend macht. Was dieses Pflichtgebot von uns fordert, brauchen wir ganz anders als wenn es sich um das geheime höchste Ziel unseres Glückstrebens handelt, nicht von der Wissenschaft zu erfahren, insofern, wie Kant und andere Pflichtmoralisten betont haben, jedermann sehr wohl weiß, was jeweils zu tun seine Pflicht ist. Damit steht in Zusammenhang, daß, wenn die Pflichtethik trotzdem versucht ein allgemeines Moralprinzip zu entwickeln, sie sich in leeren Tautologien bewegt.

Sieht man näher zu, so kann man schließlich doch nicht daran festhalten, daß man stets weiß, was man tun soll. Denn alle Pflichtethik ist tief durchdrungen von der Erhabenheit des Pflichtgebots und nichts kann gewisser sein, als daß Menschen sehr oft die Begehung von Greueltaten für ihre Pflicht gehalten haben. Daher muß man einen Unterschied machen zwischen der wahren und der illusionären Pflicht. Zu diesem Behuf hat man notgedrungen zu untersuchen, was denn eigentlich hinter der Stimme des Gewissens steckt, welches die Autorität ist, von der sie ausgeht. Da bietet sich dann die Wahl zwischen Gott, der Gesellschaft und der menschlichen Vernunft. Entscheidet man sich für Gott, so gerät man entweder aus der wissenschaftlichen Ethik in die positive Religion oder man steuert, wenn man Gott so faßt, wie es hier geschieht, dem Eudämonismus zu, mit dem die Pflichtethik bekanntlich nichts zu tun haben will. Entscheidet man sich für die Gesellschaft, dann degradiert man die Pflicht, denn Aufopferung des Individuums für die Gesellschaft ist an sich nichts Erhabenes; zum mindesten erscheint es anstößig, daß die Gesellschaft die Aufopferung fordert. So bleibt nichts übrig als die Stimme des Gewissens auf die Vernunft zurückzuführen, die das Gesetz um des Gesetzes willen zu achten verlangt. Dies ist der Zusammenhang zwischen Pflichtethik und Formalismus, von dem eben die Rede war.

Es ist ein höchst interessantes wissenschaftliches Problem, woher die geheimnisvolle Stimme des Gewissens eigentlich kommt? Ein doppelter Ursprung der Erscheinung ist in Betracht zu ziehen: die Gesellschaft und Gott. Der Mensch hat von Natur sein Zentrum im individuellen Ich, daneben ist er gesellschaftlich eingestellt in einem solchen Maß, daß man geradezu von seiner sozialen Natur reden kann. In dieser sozialen Natur, wie sie sich im gegenwärtigen Entwicklungsstadium der Menschheit dar-

stellt, sind mancherlei Elemente zusammengeschmolzen. Wenn die Erklärungen, die die englische Moralphilosophie für die Entstehung des Gewissens gibt, trotz aller Feinheit der verwerteten Beobachtungen nie ganz befriedigen, so liegt das hauptsächlich daran, daß sie den Menschen als von Natur aus durchaus egoistisch fassen. Der Mensch wird, wie so manche Tiere, von Haus aus so eingerichtet sein, daß er unter Umständen im Widerspruch mit dem Selbsterhaltungstrieb Handlungen vornimmt, die für die Erhaltung der Gesellschaft erforderlich sind. Sodann werden gewisse egoistische Triebe des einzelnen durch ihre Übereinstimmung mit gleichgerichteten Trieben der übrigen Gesellschaftmitglieder ein starkes Übergewicht über alle andern Strebungen erhalten: man denke besonders an den kollektiven Machtwillen. Endlich machen sich die Sanktionen, durch die die Gesellschaft und besondere Gesellschaftsklassen ihren Interessen Respekt zu verschaffen suchen, im Lauf der Entwicklung in einer unreflektierten Scheu vor der Verletzung solcher Interessen geltend. Alle diese Faktoren, denen gewiß noch andere sozialer Natur beigefügt werden könnten, lassen es verständlich erscheinen, daß vielfach im Innern des Individuums eine Stimme laut wird, die der egoistischen Natur in gebieterischem Ton Vorschriften macht und bei ihr Gehorsamsbereitschaft findet. Indessen hat die Stimme des Gewissens bisweilen einen geheimnisvollen Klang, dem die Ableitung aus sozialem Ursprung nicht völlig gerecht werden kann.

Nicht ganz zu Unrecht hat Kant von dem heiligen Namen der Pflicht gesprochen. Will man wissen, woher die Heiligkeit der Pflicht kommt, dann darf das Göttliche nicht außer Ansatz bleiben. Nun ist Gott als die letzte Heilsmöglichkeit der Menschheit, als das transzendente Ziel des Entwicklungsprozesses des Universums von jeher der Gegenstand einer so geheimnisvollen, so unbestimmten Ahnung, daß der Mensch sich in quälerischen Versuchen der Verdeutlichung abmüht, unter allem Großen, Staunenswerten, Überwältigenden der ihn umgebenden Welt Umschau hält, um Gott darin wohnen und sich offenbaren zu lassen. Leider findet er dabei in dem frühen Entwicklungsstadium, in das die Ausbildung der Religionen fällt, mehr des Fürchterlichen als des Liebenswerten. Daher das mysterium tremendum des Heiligen, daher die scheußlichen Fratzen, in denen das Göttliche primitiver Religionen uns entgegenstarrt, daher der Zorn Gottes als das Primäre gegenüber der Liebe selbst in der höchstentwickelten Religion. Kein Wunder, daß man die gewaltige Stimme der Gesellschaft, die unerbittlich die Aufopferung des individuellen Glücks fordert, als die Offenbarung Gottes in unserer Brust ansieht und sich von ihr mit dem Schauer des Sakralen erfüllen läßt. Je mehr die Philosophie dieses abergläubische Dunkel erhellt, um so deutlicher wird werden, daß von Gott nichts kommt als der Zug zur Glückseligkeit, daß Gott die höchste Form des eudämonistischen Prinzips ist. Zugleich wird dann auch das Verständnis dafür zunehmen, daß ein Opfer eigenen irdischen Glücks

für das Glück anderer die Vorbedingung eigenen höhern Glückes ist und sich dem eudämonistischen Prinzip nicht entzieht, und es wird die Fähigkeit wachsen, zwischen dem zu unterscheiden, was die Rücksicht auf das Heil aller fordert, das schließlich ein gemeinschaftliches ist, und dem, was der Machtwille eines sozialen Organismus von seinen Gliedern verlangt, ohne irgend jemand in der Welt entsprechendes Glück zu gewähren. Daß es einen solchen kollektiven Machtwillen gibt, werden wir sehr bald noch etwas näher darzulegen haben. Er wird schließlich in der Morallehre als die einzige Quelle eines anti-eudämonistischen Sollens erkannt werden. Ihn erkennen heißt leider noch nicht ihn beseitigen, aber möglich ist es, daß die Einsicht in sein Wesen, seine Entkleidung von allem religiösen und idealistischen Beiwerk zu seiner Überwindung beiträgt. Solange er besteht, muß der einzelne vom eudämonistischen Standpunkt mit ihm rechnen. Denn ganz abgesehen von den äußern Sanktionen seiner Diktate, wird ein Ungehorsam gegen ihn von einem Unbehagen gefolgt sein, das keine Philosophie aus der Welt schaffen kann. Aber deshalb, weil auch dies Sollen einer Überprüfung nach eudämonistischer Regel zugänglich ist, wird es nicht selbst ein Glückstreben, es bleibt eine Willensbewegung zu unpersönlichem Zweck. Eine solche Willensbewegung entzieht sich ebensowenig wie das Glückstreben und die Mittel seiner Verwirklichung dem theoretischen Zuständigkeitsbereich einer spekulativen Metaphysik auf empiristischer Grundlage.

H. Bergson, Les données immédiates de la conscience. Paris 1889. Th. Flournoy, La philosophie de William James, Saint-Blaise 1911. E. Husserl, Logische Untersuchungen. Halle 1913, 1921. H. Driesch, Ordnungslehre. Jena 1923. Derselbe, Wissen und Denken. Denken. Leipzig 1919. H. Maier, Erkenntnis und Wirklichkeit. I. Teil. Tübingen 1926; The new realism, cooperative studies in philosophy. New York 1912. A. Baumgarten, Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie. Tübingen 1927. Vgl. auch die Literatur zu B III.

III. DIE METAPHYSISCHEN GRUNDLAGEN DER ETHIK.

1. Das Prinzip des Eudämonismus.

In der metaphysischen Grundlegung des Rechts, die nunmehr unsere Aufgabe ist[1]), wird am besten begonnen mit dem eudämonistischen Prinzip, von dem soeben die Rede war. Dies Prinzip ist vielleicht das einzige Beispiel für die Möglichkeit, auch außerhalb der Logik und Mathematik ein allgemeines Gesetz anders als durch Induktion jedermann einleuchtend zu machen. Mir scheint nämlich, man brauche bei einem Menschen nur die rechte Selbstbesinnung zu wecken, um ihn einsehen zu lassen, daß wir alle unserer tiefsten Bestimmung nach uns unser Glück

[1]) Hier kann ich nicht wie in den erkenntnistheoretischen Vorbemerkungen auf ein geschriebenes, sondern muß zur Ergänzung auf ein noch zu schreibendes eigenes Buch verweisen.

zum obersten Ziel setzen, daß, wenn jemand sein Glück vernachlässigt, dies eine vorübergehende Perversion oder Erschlaffung ist, daß die Glückstendenz zum mindesten latent stets existiert, bereit ihre Herrschaft nach Wegräumung des Hindernisses anzutreten. Wohl mag die Selbstlosigkeit, der Opfermut bis zum äußersten gehen, aber die, vielleicht geheime, Triebkraft dabei ist die Beglückung, die mit der Hingabe verbunden ist. Fehlt es an solcher Beglückung, so kann es nicht anders sein, als daß ein äußerer Einfluß die Natur vergewaltigt, den Menschen sich selbst ungetreu werden läßt, wobei er doch nicht hindern kann, daß im letzten Grunde der Zug zum Glück bleibt, solange das Leben dauert. Es ist nicht denkbar, daß ein Wesen aus sich selbst heraus sein eigenes Glück verschmähe. Die Gesellschaft, der Kollektivwille, mag den einzelnen zu solch antieudämonistischer Politik des Handelns drängen und ihn durch Ehre und Preis, die an die selbstlose Handlung geknüpft werden, in raffinierter Paradoxie dann doch wieder nach eudämonistischer Regel einigermaßen Entschädigung zu bieten suchen. Hier wird eben das individuelle Ich von fremden Mächten umgarnt, weswegen es das Opfer verweigert, wenn es zu der von der Gesellschaft so sehr gefürchteten tiefern Selbstbesinnung gelangt. Damit haben wir eine der Schwierigkeiten erkannt, die der Verbreitung einer echten Morallehre entgegenstehen: die Gesellschaft übertäubt sie mit ihrer Predigt der Bürgermoral. Eine andere Schwierigkeit liegt in der Verwicklung, die daraus entsteht, daß nicht nur, wie wir vorhin darlegten, neben der individuellen Natur eine Kollektivnatur dem Menschen eignet, sondern daß es für die moralische Betrachtung ihrer zu mindesten drei sind, insofern über dem individuellen Ich sich ein universelles Ich oder besser ein universeller Geist erhebt. Diesen universellen Geist vom Kollektiv-Ich zu unterscheiden, ist eine der wichtigsten Aufgaben der Moraltheorie. Aus der freien Hingabe an andere kann eine Beseligung hervorgehen, mit der kein sonstiges Glücksgefühl sich vergleichen läßt und die ihren eigentümlichen Charakter daraus entnimmt, daß das individuelle Ich, indem es sein Zentrum in andere verlegt, aus der engen Schranke der Individualität heraustritt und ein höheres Selbst und ein höheres Glück in einer universelleren Sphäre wiederfindet. Ein solcher Vorgang ist ebenso verschieden von Egoismus wie von einer willigen Unterwerfung unter die Ansprüche der Kollektivseele. Es handelt sich dabei nicht um ein egoistisch-individualistisches und nicht um ein soziales, sondern um ein ins Transzendente reichendes Verhalten, bei dem das eudämonistische Prinzip durchaus gewahrt bleibt, sich aber nicht so leicht wie beim egoistischen Handeln feststellen läßt.

Nach allem, was soeben über das eudämonistische Prinzip ausgeführt wurde, wird man uns nicht abstreiten, daß es nicht Gegenstand eines induktiven Beweises sein kann. Dagegen wird mancher sich vielleicht über die Behauptung wundern, daß das Prinzip sich jedermann einleuchtend machen lasse. Ich stütze mich hierbei vor allem auf die Tatsache,

daß die Religionen es stets als etwas ganz selbstverständliches vorausgesetzt haben, daß das Grundstreben des Menschen auf höchste Glückseligkeit gerichtet sei, und daß unter den Philosophen hierüber eine Einstimmigkeit herrscht, die, wenn man recht zusieht, nicht einmal durch Kant durchbrochen wird. Denn auch er nimmt an, daß von Natur jeder Mensch sein Glück suche, was ihm fälschlich als ein induktiv nachweisbarer Satz erscheint; wodurch er den Eudämonismus das Konzept verdorben hat, ist seine Überschätzung und ganz unrichtige theoretische Auffassung des Pflichtgedankens. Daß die Morallehre vom kategorischen Imperativ in dem Staatswesen zur Entstehung gelangt ist, das mehr als ein anderes die Untertanenpflichten einzuschärfen verstanden hat, ist ebensowenig erstaunlich, wie daß sie in einer Epoche, in der die nationalen Machtwillen immer mehr Gewalt über die Gemüter erlangten, den größten Anklang finden sollte. Aber ihre Karriere ist, wenn wir nicht sehr irren, bald zu Ende und die Wahrheit des Eudämonismus steht im Begriff, wieder ihre alte einleuchtende Kraft zu bewähren.

Was hätte ein Mensch zu tun, wenn sich ihm die Möglichkeit böte, auf Kosten aller andern sich ein dauerndes vollkommenes Glück zu bereiten? Durch diese Frage glauben manche den Eudämonismus den Todesstoß versetzen zu können. Nun ist die Frage in der Tat sehr lehrreich, aber sie öffnet uns das Auge nicht für die Unhaltbarkeit des Eudämonismus, sondern für die des Egoismus. Wir erkennen nämlich sofort, daß sich das in Aussicht gestellte Glück um den geforderten Preis unmöglich erwerben läßt. Ein Mensch kann nicht auf Kosten aller andern dauernd wahrhaft glücklich sein. Mit Recht sagt Pascal, daß man keine sehr erhabene Gesinnung zu haben braucht, um zu sehen, daß es auf dieser Welt wenig wahres Glück gibt. Das liegt daran, daß die landläufige Ware, das egoistische Glück von minderwertiger Qualität und geringer Beständigkeit ist. Weit besser steht es mit der aus altruistischer Tätigkeit hervorgehenden Beglückung, aber wie Spencer in seinen Data of Ethics sehr schön ausgeführt hat, ist der Altruismus als allgemeines Moralprinzip undurchführbar. In einer Welt, in der es nur Altruisten gebe, wüßte schließlich niemand mehr, was er tun sollte. Der Akt selbstloser Liebe ist eben ein Vorstoß ins Transzendente, ist paradox in unserer Welt der Individuation, weist hinüber in ein höheres Entwicklungsstadium, in dem der Geist in einer vorläufig nicht deutlich vorstellbaren Weise universell ist. Nicht ein Reich des Altruismus, sondern ein Reich des gemeinsamen Glücks aller ist das uns vorschwebende Endziel. Wenn wir altruistische Gesinnung bei uns und andern pflegen sollen, so handelt es sich dabei immer nur um eine Vorbereitung. Auch hier wieder stehen wir im Einklang mit den großen Religionen, mag auch die Wahrheit, auf die wir abzielen, bei ihnen nicht klar zum Ausdruck gelangt sein. Im Christentum ist das Ziel des Weltprozesses die Vereinigung aller Seelen in Gott, wobei freilich die Individualität der Seelen und ihr Abstand von der Persönlichkeit Gottes

gewahrt bleibt. Schon vor dem Endzustand bedeutet der Erlösungstod Christi für die ganze Menschheit eine metaphysische Vereinigung aller in der gemeinsamen Beseligung der Gnade. Den indischen Religionen wirft man oft den egoistischen Grundzug vor, aber egoistisch kann ein Verhalten nicht genannt werden, das hinüberleiten soll aus der Welt der Individuation zum All-Einen und schließlich hat doch auch Buddha nicht allein ins Nirvana eingehen wollen, sondern hat um der Erlösung der Menschen willen einen mühevollen Erdenwandel auf sich genommen.

2. Eudämonismus und Egoismus.

Es bedarf nun noch einer Erläuterung jener eigentümlichen Wendung vom Individuellen zum Universellen, bei der der Eudämonismus gewahrt, der Egoismus aber überwunden wird. Wie kann das Ich, wird man fragen, der Individuation sich entziehen und einen universellen Charakter annehmen, ohne dabei seine Identität einzubüßen, und wie kann es, falls es die Identität einbüßt, durch den Vorgang *sein* Glück erhöhen wollen? Was ich von solchen Widersprüchen halte, habe ich oben schon gesagt, aber ich will mein möglichstes tun, um zu zeigen: contradictiones non fingo. Das Ich, das im erkenntnistheoretischen Denken das innere Auge auf sich selbst richtet, schwingt sich schon auf in eine überindividuelle Sphäre. Wenn die Philosophen vom objektiven Logos reden oder vom Bewußtsein überhaupt, so steckt dahinter ein richtiger Kern; unrichtig ist nur, wenn man meint, es ließen sich dem erschauten Sachverhalt nach positivistischer Logik Vorschriften darüber machen, was er sein könne und was nicht. Daß das Ich sich selbst wie irgendeinen einzelnen Gegenstand betrachten kann, beruht darauf, daß es mit dem individuellen einen universellen Charakter verbindet. Dies wird noch viel deutlicher, wenn man zur Erkenntnis des Fremd-Ich übergeht, denn da erhellt, daß das Ich, obwohl es doch eigentlich nur von sich selbst etwas wissen kann, ohne weiteres dem Fremd-Ich ganz die gleiche Existenz beilegt wie sich selbst. Es ist eine philosophische Leichtfertigkeit zu sagen, es handle sich da einfach um einen Analogieschluß, denn vom Standpunkt des individuellen Ich, das ganz aufgeht in seiner Einmaligkeit, ist es ein innerer Widerspruch, daß es fähig sein soll, so etwas wie ein anderes Ich auch nur zu konzipieren. Darin, daß es das nun doch, und zwar mit der größten Leichtigkeit zustande bringt, erweist sich der mit der Individualität verbundene universelle Wesenszug des Ich. So paradox es klingt: mein individuelles Ich ist für mich bei weitem nicht so wichtig, wie man gemeinhin annimmt. Man hört oft sagen, daß die Individualität des Ich bestimmt werde durch den eigentümlichen Komplex seiner Lebenserfahrungen. Die Individualität des Ich mag so bestimmt werden, aber dann geht eben das Ich nicht auf in seiner Individualität, denn es ist ganz offensichtlich, daß ich morgen aufwachen kann, ohne die geringste Erinnerung an mein früheres Leben zu bewahren und ohne deshalb aufzuhören, ich zu sein.

Es kommt ja gar nicht selten vor, daß man im Halbschlaf ganz und gar nicht weiß, wer man ist und wo man ist und erst allmählich wie in seine Kleider in sein individuiertes Ich hineinfährt, aber dasselbe Ich ist man trotzdem während der ganzen Zeit geblieben. Was dieses Ich ist, läßt sich in Ermangelung von Individualisierungsmerkmalen nicht bezeichnen, es läßt sich nur darauf hinweisen als auf den uns allen bekannten tiefen, substantiellen Grund der individuellen Vorgänge, der uns die Möglichkeit eröffnet, die Individualitäten zu wechseln wie die Masken (was ja bei gewissen psychischen Erkrankungen, den sogenannten Spaltungen der Persönlichkeit, tatsächlich vorkommt und nach der Auffassung der Inder in Form der Seelenwanderung unser aller Los ist), der uns des weitern die Hoffnung hegen läßt, es möchte dereinst gelingen, uns nach Durchbrechung der Schranken der Individuation in ein universelleres glücklicheres Dasein hinüberzuretten.

3. Die Verwirklichung des transzendenten Glücks als Ziel des Daseins.

Aber sind wir da nicht auf reine Träumereien verfallen? Woher können wir wissen, daß die Sehnsucht des menschlichen Herzens sich je erfüllen wird? Mir scheint, daß der Jenseitsglaube der Religionen einen bessern philosophischen Wahrheitstitel hat als gewöhnlich angenommen wird. Wir haben in der philosophischen Wissenschaft das Recht, für wahr zu halten, was nach gründlichster Berücksichtigung der Erfahrung sich als einleuchtend darstellt. Nun hat der religiöse Glaube die Menschheit von jeher aufs tiefste bewegt. Er ist sicherlich nicht jedermanns Sache, aber gleichwohl, trotz aller Angriffe, die die Positivisten gegen ihn gerichtet haben, gibt es heute noch unzählige Menschen, die die Welt für sinnlos ansehen, wenn das diesseitige Leben ihr letztes Wort ist. Können wir uns denken, daß ein solcher Riß klaffen sollte zwischen der Wirklichkeit und den idealen Anforderungen, die ein erheblicher Teil der Menschheit so hartnäckig an sie stellt? Lassen wir vorläufig alles beiseite, was die positive Wissenschaft zugunsten des Glaubens vorbringt, begnügen wir uns mit der fast allseitig zugestandenen Tatsache, daß sie nichts Entscheidendes gegen ihn vorzubringen hat. Gewiß gilt in den positiven Wissenschaften die Regel, daß man nicht für wahr nehmen soll, was sich nicht strikt beweisen läßt, und einen der Logik der positiven Einzelwissenschaften entsprechenden Beweis hat man für den religiösen Glauben sicher nicht. Aber die Regel der positiven Einzelwissenschaften bezieht sich eben nicht auf die spekulative Wissenschaft der Philosophie. Hier haben wir uns einfach zu fragen, ob es annehmbar erscheint, daß die Welt das, was die Menschen nicht müde werden von ihr zu erwarten, ganz und gar nicht zu gewähren vermöchte. Sicherlich hat es viele weit verbreitete, sich zäh erhaltende Illusionen gegeben und besonders da, wo der Wunsch lebendig ist, stellt sich leicht ein trügerischer Glaube ein. Aber dabei han-

delte es sich vorwiegend um Wünsche, die an sich begreiflich und nicht von vornherein schlechthin unerfüllbar waren. Wie aber sollten die Menschen darauf kommen, ihr Begehren nicht nur auf die Sterne, die man nach Goethe nicht begehren soll, sondern auf etwas jenseits alles deutlichen Vorstellens Liegendes zu richten, wenn dort in Wahrheit die Leere gafft. Der religiöse Glaube ist unter Voraussetzung der Fundierung seines Objektes in der Wirklichkeit nach dem Satz, daß all unser Erkennen der Erfüllung praktischer Lebenszwecke dient, wohl verständlich, denn er kann dann den Eintritt des Zustands befördern, den er voraussieht; dagegen ist er als Phantasiegebilde biologisch völlig unverständlich. Allerdings hat es ja an positivistischen Erklärungsversuchen des religiösen Glaubens als einer unvermeidlichen Illusion nicht gefehlt, aber die christliche Apologetik hat der Philosophie in der Widerlegung dieser Versuche vortrefflich vorgearbeitet. Primitive Göttervorstellungen mögen sich zur Not positivistisch erklären lassen, aber den höhern Religionen und vor allem der Tatsache ihrer unverwüstlichen Lebenskraft läßt sich auf diesem Wege nicht beikommen.

Freilich ist auch der aller transzendenten Weltanschauung feindliche Positivismus noch keineswegs im Absterben begriffen und ich glaube einen Vorstoß vorauszusehen, den ich nicht für ungefährlich halte. Es ist kaum zweifelhaft, daß sich der evolutionistische Positivismus von der Schlappe, die er, in der Form der Spencerschen Soziologie auftretend, erhalten hat, in nicht ferner Zeit erholen wird. Er könnte dann mit einem verbesserten wissenschaftlichen Rüstzeug den Nachweis versuchen, daß das geschichtliche Leben der Menschheit einem Zustand entgegengeht, in dem Egoismus und Altruismus in voller Harmonie vereinigt sind, in der Weise, daß der einzelne ebenso gerne die Freuden genießt, die eine gute gesellschaftliche Ordnung ihm bietet, wie er freudig die Opfer bringt, die eine solche Organisation von einem jeden fordern muß. Wäre ein solcher Zustand nun wirklich das Entwicklungsziel, so ließe es sich vielleicht plausibel machen, daß das übertriebene Hoffen und Sehnen der Religion einen der Erregungszustände darstelle, die in der Wachstumsperiode eines Organismus unausbleiblich seien. Eine solche Beweisführung bleibt abzuwarten. Was der Positivismus nie aus der Welt schaffen kann, sind die Rätsel, auf die die Erkenntnistheorie stößt. Das Leben, bei dem der Positivist die Menschheit sich schließlich beruhigen lassen will, ist, daran läßt sich nichts ändern, von einer geheimnisvollen Sphäre umgeben. Liegt es da nicht unendlich viel näher, in den Religionen statt eines Vorstadiums jenes Beruhigungszustands den Versuch zu sehen, sich über die Region zu erheben, auf die der Positivist den Menschen beschränken möchte, und der Durchführung dieses Versuchs, solange man noch einen Funken religiösen Geistes in der Menschheit glühen spürt, alle Kräfte des Denkens zu widmen?

Das Transzendente, dem wir als letztem Ziel zustreben, gehört der Zukunft und nur der Zukunft an. Es ist nicht das, was war, ist und sein wird. Das mag, wie wir uns wohl bewußt sind, als eine ziemlich kühne Behauptung erscheinen angesichts der entgegengesetzten übereinstimmenden Lehre fast sämtlicher höhern Religionen und Philosophien, die die Geschichte kennt. Wir müssen, um den Gegensatz ganz deutlich werden zu lassen, besonders betonen, daß wir nicht etwa die Vereinigung der einzelnen Seelen in dem transzendenten Gott als etwas Zukünftiges

ansehen, sondern daß uns Gott nichts anderes ist, als der universelle Geist, zu dem die Seelen sich entwickelt haben, daß also Gott selbst der Zukunft angehört. Was gegen diese Auffassung und was für sie spricht, kann hier nur zum Teil und nur in gedrängtester Erörterung vorgebracht werden. Daß das Transzendente etwas Zukünftiges sein soll, scheint daran zu scheitern, daß der Begriff der Zeit selbst in Anbetracht der in ihm enthaltenen Widersprüche etwas Diesseitiges, Inadäquates ist, weshalb das als jenseits unserer Vorstellungsmöglichkeiten liegend Gedachte nicht in ihn einbezogen werden kann: das Transzendente ist überzeitlich. Das ist vortrefflich geschlossen, nur übersieht man dabei die Paradoxie, daß das als transzendent Gedachte doch nie als transzendent gedacht, nie ganz aus der Zeit herausgehoben oder zwischen die Zeiten hineingefügt werden kann, sondern transzendent, wie es ist, doch wieder der Zeit und allen möglichen andern diesseitigen empirischen Kategorien unterstellt werden muß. Dies gilt soweit die Gedanken am Werke sind und nicht nur die Worte, bei denen freilich alles möglich ist. Wer das Absolute für überzeitlich erklärt hat, der hat es bisher noch immer an den Anfang der Zeit gestellt und es sich von hier aus über die ganze Zeit verbreiten lassen. Das ist nun ganz unverträglich mit der transzendenten Auffassung, die im übrigen dem Wesen der Dinge am nächsten kommt, mit der christlichen. Denn wenn der allmächtige allgütige Gott am Anfang der Zeit steht, dann wird unverständlich wie Finsternis und Kümmernis in die Welt gekommen sind. An unserer Sünde kann es nicht liegen, denn wir sind ja doch in diese üble Welt hineingeboren. Die Sünde des ersten Menschen rechtfertigt nicht die Bestrafung der Späteren. Auch ist in einem Zustand anfänglicher Vollkommenheit der Sündenfall ganz unbegreiflich und Zorn und Strafverhängung gehören zum rein Menschlichen. In der Erlösungslehre (Sühneopfer Christi) wird man an Gott immer mehr irre, bis der Gedanke der Liebe mit voller Kraft hervorbricht und man erkennt, daß alles andere nur dazu dient, diese Liebe, das einzige Gottes würdige Attribut, ins rechte Licht zu setzen und gleichzeitig das mit ihr unverträgliche Übel in der Welt irgendwie zu erklären. Nun muß ich freilich gestehen, daß auch, wenn man von Gott den ganzen Weltverlauf mit Ausnahme des letzten Zieles fernhält, sich keineswegs alles befriedigend löst. Die Herrlichkeit des zukünftigen Reiches Gottes wird die Bitternis seiner Vergangenheit, die Dürftigkeit und den Schmerz der Anfänge und der langen Zeit des Werdens nicht austilgen können und das tut ihr Abbruch. Aber vielleicht werden wir auch dies, so schwer es faßlich ist, dereinst einmal vollkommen verständlich finden, schon heute ist es viel verständlicher als die Sage von einer Welt, die in absoluter Vollkommenheit beginnt, dann durch die freie Wahnsinnstat des Menschen den furchtbaren Zorn Gottes über sich heraufbeschwört und schließlich wieder um des Sühneopfers Christi willen in Gottes Gnade aufgenommen wird. Dagegen ist diese Sage allerdings für die meisten Menschen beruhigender als ihr Gegenstück: sie brauchen

nur gläubigen Herzens die Vergebung ihrer Sünden durch die Vermittlung Christi entgegenzunehmen und wissen sich dann in Gottes Schutz für Zeit und Ewigkeit geborgen. Namentlich in der Jugend der Menschheit wird das Bild des gütigen verzeihenden allmächtigen Vaters anziehender erscheinen als der Gedanke an ein fernes, fernes Ziel, dessen Erreichung von unendlich vielen unkontrollierbaren Umständen und zum Teil auch von der steten Einsetzung der eigenen Kraft abhängt. Dazu kommt, daß die empirischen Kategorien, deren man zum wissenschaftlichen Ausbau eines transzendenten Evolutionismus bedarf, nicht in so greifbarer Nähe sich finden wie die, deren sich die christliche Theologie zu bedienen pflegt. Davon ist etwas eingehender zu reden.

4. Der Entwicklungsgedanke in seiner Bedeutung für eine metaphysische Ethik.

Die große geistesgeschichtliche Leistung des 19. Jahrhunderts besteht darin, daß es den Entwicklungsgedanken zu Ehren gebracht hat. Entwicklung, philosophisch gefaßt, ist das Hervorgehen des Höhern aus dem Niedern. Die alte Theologie und Philosophie ließ die Welt aus Gott hervorgehen, das hieß das Niedere aus dem Höhern ableiten. Die Materialisten wollten den Geist aus der Materie entstehen lassen, das sieht aus wie reiner Unsinn und ist auch kaum etwas anderes. Erst das 19. Jahrhundert hat das Problem der Entwicklung ernstlich angepackt und hat trotz vieler Irrungen und Verwirrungen die Zugänge zu einer wahren Entwicklungslehre bloßgelegt. Die Romantik hat den Blick geöffnet für das Geistige in seinen niedern Formen, für das unbewußte Walten des Willens in der Natur und damit eine neue Ära der Geisteswissenschaften angebahnt, wodurch der schwere Schaden, den ihre Lehre vom objektiven Geist gestiftet hat, mehr als ausgeglichen ist. Daß bisweilen eine indirekte Förderung der Wissenschaft durch Leistungen, die die Kritik und den Widerspruch herausfordern, fast ebenso wertvoll sein kann wie der Hinweis auf den richtigen Weg, zeigt der Darwinismus. Der moderne Vitalismus, an den sich eine evolutionistische Philosophie zwanglos anschließt, wurzelt in der romantischen Naturbetrachtung, aber er ist groß geworden in seinem Ringen mit der Darwinschen Entwicklungstheorie. Diese Theorie ist ein typischer Versuch, das Höhere aus dem Niedern, in grobem Beispiel den Menschen aus dem Affen, hervorgehen zu lassen. Aber zufällige Variation, Erhaltung und Verstärkung besonderer Eigenschaften durch Vererbung, Auslese des Tauglichsten im Kampf ums Dasein reichen weit in der Erklärung der natürlichen Züchtung immer lebensfähigerer Wesen, aber reichen doch nicht aus zu einer vollständigen Theorie des Aufstiegs der Entwicklungslinie im Reich des Lebendigen.

Einer evolutionistischen Philosophie kann der Darwinismus nicht zur Grundlage dienen. Ein wirksameres Hilfsmittel für eine solche Philosophie als die biologischen Kategorien Darwins bietet der Begriff der Entelechie,

den in die Wissenschaft wieder eingeführt zu haben hauptsächlich das Verdienst von Hans Driesch ist. Freilich muß der Begriff, um den Dienst zu leisten, den wir von ihm erwarten, in einem besondern Sinn genommen werden. Dieser Sinn kann des Raumes wegen hier nur in rein schematischer Weise bezeichnet werden. Wenn ich aus einem System von Atomen, die in gleichen Abständen voneinander kreisförmig angeordnet sind, beliebige Elemente entnehme und die frühere Anordnung sich stets wieder herstellt, so werde ich zunächst versuchen, den Vorgang aus den gesetzlichen Beziehungen abzuleiten, in denen die einzelnen Atome zueinander stehen. Falls dies nun nicht gelingen will und ich mich schließlich genötigt sehe, die gesetzliche Erklärung des Vorgangs in die nicht weiter reduzierbare Formel zu fassen: ein System von Atomen fällt bei Entnahme beliebiger Elemente immer wieder in die alte Anordnungsform zurück, so wird man von einem Ganzheitsgesetz oder unter Benutzung der Terminologie von W. Köhler und andern von einem Gestaltsgesetz reden dürfen, aber den Ausdruck Entelechie möchte ich nicht angewendet wissen. Denn die Gestalt, die da erhalten bleibt, ist nichts Höheres im philosophischen Sinn, nichts was als Telos bezeichnet zu werden verdient. Möglich ist, daß sie einem höhern Endziel dienen soll, aber das ist vielleicht auch bei der Anziehungskraft der Fall, es hat zunächst unberücksichtigt zu bleiben. Setze ich nun an Stelle eines Systems beliebiger Massenteilchen ein organisches Gebilde und stelle ich fest, daß es auf äußere Eingriffe in einer Weise reagiert, die ich nicht aus den gesetzmäßigen Beziehungen seiner Elemente zueinander oder zur Umgebung vielmehr nur aus dem Gesetz erklären kann, daß eben ein Organismus nach Eingriffen seine frühere Form und stoffliche Zusammensetzung wiederherstellt, dann paßt für ein solches Gesetz der Ausdruck Entelechie. Dies gilt darum, aber freilich auch nur darum, weil ein Organismus Träger bewußten Lebens ist und seine Wiederherstellung psychisches Wohlsein hervorzurufen geeignet ist, so daß jenes Gesetz die Verwirklichung dessen garantiert, was allein Anspruch hat von dem Philosophen als Telos anerkannt zu werden. Nun wollen wir doch aber, wie man sich erinnern wird, für das Hervorgehen des Höhern aus dem Niedern einen Anhaltspunkt gewinnen. Wie kann uns den die Entelechie bieten? Die Entelechie, antworten wir, ist eine unbewußte Zielkraft, die auf Erweckung von Bewußtsein tendiert; wer sie zu Erklärungszwecken benutzt, läßt das Höhere aus dem Niedern hervorgehen.

Woher weißt du, daß, was du Entelechie nennst, nicht das Walten des bewußten schöpferischen Geistes Gottes ist? Ich entnehme es daraus, daß die Entelechie — und das ist somit für die Philosophie ihre wichtigste Eigenschaft — nach dem Ausspruch E. Bechers „dumm" ist. Sie tappt oft daneben, läßt der armen Eidechse ein Bein so schief regenerieren, daß es sie am Gehen hindert. Das sieht nicht nach überlegener Weisheit aus, sondern nach einem Tasten in der Finsternis. Je näher wir mit der Natur bekannt werden, um so deutlicher erkennen wir, wie ungeschickt sie oft auf Ziele hinarbeitet, die ihr offensichtlich vorschweben, um so mehr wird die Erzählung von dem alles bis ins

einzelne aufs wunderbarste durchdenkenden und vorsorgenden Geist zur Legende und tritt an seine Stelle ein unterbewußtes Psychisches, ein Psychoid, das schlecht und recht aus dem Dunkel einen Weg sucht zum Leben, zum Licht, zum Glück. Ganz das gleiche wie für die Entelechie ließe sich für den Instinkt ausführen. Die frühere Weltbetrachtung sah in dem Instinkt der Tiere vorwiegend ein Zeichen der Weisheit des Schöpfers, die neuere Biologie zeigt uns vor allem die Grenzen der Leistungsfähigkeit der Instinkte und läßt uns bei dem Vergleich von Instinkt und bewußter Intelligenz in dem erstern eine selbständige, niedere geistige Potenz erkennen. In noch entscheidenderer Weise hat uns die neuere Psychologie und Psychopathologie, in der genialen Freudschen Psycho-
10 Analyse, aber keineswegs nur in ihr, den Blick geöffnet für die Wirksamkeit des unbewußten und doch zielstrebigen Wollens. Sehen wir doch, wie ein solches Wollen sich inmitten des bewußten psychischen Lebens des Menschen geltend macht und sich dabei, ähnlich wie die Entelechie auf dem Gebiet des Organischen, ziemlich töricht anstellt, so daß man gut tut, mit der Fackel des Bewußtseins sein Tun und Treiben zu beleuchten, um verständigere Lösungen der Konflikte zu finden, mit denen es sich abmüht. Allerdings wird noch heute gerade in Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse von manchen Psychologen und Philosophen behauptet, das unbewußt Psychische sie etwas in sich Widersinniges, schlechthin Undenkbares, ein leeres Wort als *asylum ignorantiae*.
20 Aber das ist nichts als einer der dialektischen Fangstricke, mit denen der Fortschritt der Wissenschaft so vielfach gehindert wird. Allerdings ist das unbewußt Psychische etwas Widerspruchsvolles, aber es ist so wenig ein leeres Wort, daß es sich, wie ich an anderm Orte gezeigt habe, in leibhaftiger Wirklichkeit demonstrieren läßt und von Tag zu Tag für die verschiedensten Wissenschaften, namentlich auch die Erkenntnistheorie, sich immer unentbehrlicher erweist.

5. Die Entelechien und die Weltgeschichte.

Ja, es gibt eine Leitung und Vorsehung in der Welt — der kleine schwache Mensch mit seinem bewußten Tun würde allein das hohe Ziel nicht erreichen, — aber wir haben keinen Grund, sie uns als einen bewußten, allmächtigen, allgütigen Geist vorzustellen. Wenn wir nach Helmholtz der das Auge schaffenden Natur nur den Rang eines mittelmäßigen
30 Optikers zubilligen dürfen, so werden wir die Qualität der Vorsehung als Lenkerin der Weltgeschicke von vornherein nicht zu hoch zu veranschlagen geneigt sein. Zu lange hat man alle Züge der Vernunft im Geschichtlichen auf Gottes Weisheit und alles scheinbar Unvernünftige auf seine übervernünftigen, für den Menschen unerforschlichen Ratschlüsse zurückgeführt. Wir dürfen nicht so hoch greifen, wenn wir nicht in unfruchtbare Überschwenglichkeiten verfallen wollen. Nicht Gott sitzt am Steuer, sondern eine Weltentelechie, die zwar mächtig, aber in ihrem dunkeln Zielstreben der Unterstützung durch das kleine Licht der menschlichen bewußten Vernunft nicht unbedürftig ist. Ich weiß wohl,
40 daß man Mühe hat, sich an diesen Gedanken zu gewöhnen, daß man auf der einen Seite alles in die Hände eines allmächtigen allwissenden Gottes legen möchte, auf der andern Seite geneigt ist, mit dem Zufall, den mechanischen Gesetzen und der bewußten Tätigkeit der einzelnen Menschen die ganze Weltgeschichte zu erklären. Aber es ist unfaßlich, daß aus Zufall die Elemente so zusammengewürfelt sein sollten, daß daraus eine Welt des Lebens und Bewußtseins nach mechanischen Gesetzen entstehen

konnte. Läßt man aber überhaupt in der Natur ein Telos wirksam sein, bevor ein Geist sich bewußt Zwecke setzte, dann ist der Gedanke nicht abzuweisen, daß es auch an der Ordnung der Geschichte des menschlichen Geisteslebens beteiligt sein wird. Es gibt, darin hat Driesch sicher recht, so vielerlei, das für die Wirksamkeit von überindividuellen Ganzheitsfaktoren im geschichtlichen Leben spricht. Nicht nur tritt überraschend oft der rechte Mann zur rechten Stunde auf, sondern es ordnen sich auch die individuellen Fähigkeiten in jedem historischen Moment so zueinander, daß ein vernünftiges Zusammenwirken möglich wird. Sodann sind, wenn man den Querschnitt durch eine Epoche legt, die einzelnen neuen Gedanken- und Gefühlsrichtungen, auch soweit sie durch die geistige Vorgeschichte nicht mit Notwendigkeit gefordert und auf bewußte gegenseitige Beeinflussung kaum zurückgeführt werden können, bei den verschiedensten Völkern so übereinstimmend, daß das Walten einer unbewußten vereinheitlichenden Macht spürbar wird. Zieht man statt des Querschnitts den Längsschnitt, so ist man überrascht zu sehen, wie keineswegs nur die spätern Generationen von den frühern lernen und das Empfangene logisch weiterentwickeln, sondern teils mit einem reifern, teils mit einem alternden, dekadenten Geist trotz der ewigen Erneuerung des Bestandes der individuellen Geister die überkommenen Probleme bearbeiten. Es offenbart sich die Wirksamkeit geheimnisvoller Wachstumsgesetze, die unter die Kategorie des Entelechialen zu bringen sind. Damit steht durchaus im Einklang, daß auch innerhalb des Geisteslebens des einzelnen vieles, das meiste, unbewußten Kräften zugeschrieben werden muß. Unser geistiger Besitz ist nicht *actus purus intellectus*. Driesch meint, daß wir beim Denken überhaupt nicht bewußt handeln, sondern daß der Gedanke plötzlich aus unbewußter Tiefe auftaucht und dann fertig im Bewußtsein dasteht. Soweit möchte ich nicht gehen. Wir werden bewußt tätig im Heraufziehen des Gedankens aus dem Unbewußten oder Halbbewußten. Aber es muß etwas da sein, das sich ziehen läßt, gegeben ist und das wir unbewußten Mächten verdanken. Es wäre doch nun wirklich sonderbar, wenn jedes Individuum eine schlechthin unabhängige seelische Entelechie für sich hätte; unendlich viel näher liegt es anzunehmen, daß die Tiefen, aus denen sich allen die Ansatzpunkte für ihr bewußtes geistiges Handeln bieten, einen umfassenden Zweckzusammenhang darstellen.

Wir können nicht umhin, einer eigenartigen Form der Entelechie oder besser des unbewußten Wollens, die uns unter dem Namen des kollektiven Machtwillens schon mehrfach beschäftigt hat und die ich früher als Sozialentelechie bezeichnet habe, an dieser Stelle besonders zu gedenken. Doch müssen wir uns, obwohl es sich um eine der wichtigsten Angelegenheiten der Soziologie und der Philosophie handelt, auf einige Andeutungen beschränken. Bekanntlich sucht die Soziologie nach einer spezifischen Methode, mit der sie sich als selbständige Wissenschaft zu konstituieren vermöchte. In den meisten Ländern wird heute die Soziologie als eine auf das gesellschaftliche Zusammenleben angewandte Psychologie behandelt und ich zweifle nicht, daß sie als solche

eine große Bedeutung besitzt. Trotzdem scheint es mir ein schöner Ruhmestitel der Durkheimschule, daß sie im Anschluß an Auguste Comte einen energischen Versuch gemacht hat, die Soziologie von der Psychologie, die bisher immer noch wesentlich Individualpsychologie ist, vollständig zu emanzipieren. Nur dürfte Durkheim bei der Auswahl der spezifisch sozialen Grundtatsachen keine glückliche Hand gehabt haben. Für ihn ist das *fait social*, das für die Soziologie etwa das gleiche sein soll wie das Atom für die Pysik, die gesellschaftliche Institution, die auf das Verhalten des einzelnen durch einen übermächtigen innern und meistens auch äußern Zwang einwirkt. Dieses *fait social* ist nun aber gegenüber dem Individual-psychischen durchaus nicht immer etwas grundsätzlich Neues, es mag sich dabei unter Umständen sehr wohl um ein einfaches Konglomerat egoistischer oder auch idealer Einzelbestrebungen handeln. Dagegen ist etwas eigentümlich Soziales vor allem dort, wenn auch nicht nur dort gegeben, wo eine Gesellschaft zwecks eigener Stärkung den einzelnen zu einem Verhalten drängt, das sich aus dessen niedern oder höhern Eigentrieben nicht rechtfertigen läßt. Daß derartiges beobachtet werden kann, steht, glaube ich, außer Zweifel. Wie oft sehen wir nicht, daß in straff organisierten Staaten das Ganze lange prosperiert, während Glück, Bildung, Menschlichkeit der einzelnen verkümmern. Freilich ein nationaler Machtdünkel wird in solchen Fällen bei den einzelnen nicht fehlen und bedeutet für sie ein gewisses Hochgefühl, das jedoch nur einen schwachen Ersatz für schwere Einbußen bietet. Das Glück des einzelnen und das Menschheitsheil wird hier der Macht des Gemeinwesens geopfert wie die Biene dem Bienenstock, anstatt daß umgekehrt diese jenen zu dienen hätte. An solche Fälle denkt Anatole France, wenn er seinen M. Bergeret sagen läßt: *Assurément, les pouvoirs forts font les peuples grands et prospères. Mais les peuples ont tant souffert, au long des siècles, de leur grandeur et de leur prospérité que je conçois qu'ils y renoncent.*

Wie dieser letztlich widersinnige Zug zur Kollektivmacht als solcher in die Welt gekommen ist, läßt sich nicht leicht sagen. Man wird ihn nicht einfach als eine Torheit der Weltentelechie buchen wollen, die durch ihn für das Glück der einzelnen zu sorgen glaubt. Auch halte ich für wenig wahrscheinlich, daß er sich aus einer Zeit, in der er tatsächlich für das Wohlsein der Menschen erforderlich war, als atavistisches Überbleibsel in Verhältnissen erhalten habe, in denen er wesentlich eine Plage ist. Am nächsten liegt die Erklärung, daß die Machttriebe der einzelnen sich zusammengeballt haben, wozu sie ihrer Natur nach von allen Trieben am meisten sich eignen, und nun, durch Vereinigung stark, über alle Beteiligten eine kaum widerstehliche Tyrannenherrschaft üben. Wie dem nun auch sei, zunächst handelt es sich nicht darum, die Erscheinung zu deuten, sondern sie in ihren verschiedenen Wirkungsweisen festzustellen. Von dem Einfluß des kollektiven Machtwillens auf die Wissenschaft hatten wir oben schon Beispiele. Verglichen mit diesem Einfluß ist der von den herrschenden Wirtschaftsklassen auf die Ideologie ausgeübte harmlos. Daß Pascals: *vérité au deçà des Pyrénées, erreur au delà* heute eine erschreckende Bestätigung findet, dankt man in erster Linie der „Sozialentelechie". Wenn nach Durkheim die Gesellschaft Gott ist, so hätte man die Sozialentelechie in dem hier zugrunde gelegten Sinne eher als den Teufel anzusprechen. Sie ist der Todfeind des Wahrheitsstrebens und der noch höherstehenden allgemeinen Menschenliebe, der Entfacher von Krieg und Haß unter den Völkern der Erde. Wenn der Fortschritt der Entwicklung des Geistes so langsam ist und so oft in Rückschritt umschlägt, trägt der kollektive Machtwille nicht zu geringem Teil die Schuld daran.

Der ganze Prozeß der menschlichen Geistesgeschichte mit seinen Entelechien und seinen bewußten Zweckbestrebungen ist gekennzeichnet durch das Moment der Freiheit. Bedenkt man, daß neuerdings der große Physiker Planck in seiner Quantentheorie dem Sprunghaften, Kontingenten sogar auf dem Gebiet der anorganischen Natur Raum gewährt, so werden wir dem Reich des Lebens die Freiheit sicher nicht versagen

wollen. Soweit ausschließlich das bewußte Handeln in Frage kommt, stärkt der Indeterminismus gegenüber dem Determinismus von Tag zu Tag seine bis noch vor kurzem stark erschütterte Position, aber auch im Bereich der Entelechien werden wir nicht mit starren, exakten Kausalgesetzen, sondern nur mit Wahrscheinlichkeitsregeln operieren wollen, die einem gewissen Maß an Wahlfreiheit Rechnung tragen. Nimmt man der Welt die Freiheit, läßt man sich alles abspielen nach unentrinnbarer Notwendigkeit, dann verliert das Spiel im Grunde genommen jenes dramatische Interesse, das ihm allein Sinn verleiht. Es ist eine tiefe metaphysische Einsicht Bergsons, daß die Zeit die Freiheit fordert. In der Tat, was wäre ohne Freiheit die Zeit anderes als ein sinnloser Aufschub?

Es herrscht heute in weiten Kreisen ein tiefes Mißtrauen gegen jede Weltanschauung, die irgendwie nach Naturalismus aussieht. Nun ist ja die Entelechie, wie wir sie fassen, nicht eigentlich eine naturwissenschaftliche Kategorie. Nehmen wir doch in den Begriff das Moment des Glücks auf als das eigentliche Telos, was uns für die philosophische Betrachtung angemessen erscheint, aber in der Biologie methodologisch verfehlt wäre. Immerhin ist der Begriff der Entelechie im engsten Anschluß an naturwissenschaftliche Forschung gewonnen. Hoffentlich werden wir durch unsere Anerkennung der Freiheit einige der Bedenken zerstreuen, die eine mit naturwissenschaftlichen Begriffen operierende Metaphysik hervorruft. Wir wollen den Geist nicht der harten Notwendigkeit eines Kausalgesetzes überliefern, das Telos ist keine verkappte *causa*, es zieht uns nicht mit einer Macht, gegen die es keinen Widerstand gibt, zu sich heran, unser Wille bleibt frei, bei aller werbenden Kraft des Ziels. Und doch wird uns ganz sicher der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß wir mit unsern handfesten, den Naturwissenschaften entnommenen Begriffen das Geistesleben vergewaltigten. Wir brauchen, um uns davon zu überzeugen, nur an die Aufnahme zu denken, die Driesch' Verwendung seiner überindividuellen Ganzheitsfaktoren für die Geschichtsbetrachtung in Litts: Individuum und Gesellschaft gefunden hat. Es besteht eben auf der Gegenseite das Bedenken, daß die Isolierung einzelner Kräfte, mag es sich dabei auch um Entelechien, Zielkräfte, Ganzheitsfaktoren handeln, und der Versuch des Nachweises ihrer Betätigung in der Geschichte, ein viel zu grobkörniges Verfahren sei, um dem feinen Ineinanderspielen der Elemente im Geistesleben gerecht zu werden. Welches nun die Methode ist, die der Erfassung der Geistesgeschichte adäquater sein soll, ist schwer zu sagen. Man versucht sich gegenwärtig an einer Umbildung der Hegelschen dialektischen Methode, aber vorläufig ist nirgend auch nur der Anfang eines Erfolgs dieses Unternehmens wahrzunehmen. Ich zweifle nicht im geringsten, daß man die Suche nach einer neuen Dialektik bald ganz von selbst als fruchtlos aufgeben wird, aber ich möchte doch nicht unterlassen, auf das, wie mir scheint, tiefste Denkmotiv aufmerksam zu machen, auf das sich das Widerstreben gegen die von uns empfohlene Auffassung stützen läßt, und mich mit ihm kurz auseinanderzusetzen.

Bekanntlich hat sich Driesch sehr eingehend bemüht, den Punkt aufzuweisen, an dem die Entelechie in das Getriebe der den Organismus wie jeden Naturkörper für sich in Anspruch nehmenden mechanischen Gesetze eingreift. Mich würde nicht wundern, wenn ihm das nicht gelungen wäre. Jedenfalls müßte der Versuch ganz sicher scheitern, wenn wir ihn auf das Gebiet der Erklärung des Geisteslebens übertrügen. Man denke einmal daran, was für Faktoren nach unserer Betrachtungsweise bei dem Zustandekommen eines Rechtsgesetzes zusammenwirken können. Da macht sich vielleicht ein unbewußter Zug zum letzten Ziel der Menschheit bemerkbar, daneben die bewußte egoistische oder altruistische Politik der Gesetzesverfasser, daneben der dunkle Drang, der vom kollektiven Machtwillen, vom wirtschaftlichen Interesse einer mächtigen Gesellschaftsklasse, von den selbstsüchtigen und idealen Bestrebungen der einzelnen Volks-

genossen ausgeht. Wer sieht da nicht, daß die Wirklichkeit, um deren Erfassung es sich handelt, ein inextrikables Gewirr ist, daß, um mit Bergson zu reden, die Dinge „*s'entrepénètrent, s'emboîtent les unes dans les autres*", daß es ganz unmöglich ist, die einzelnen Faktoren fein säuberlich zu trennen, um dann nach exakten Formeln ihr Zusammenwirken zu bestimmen. Trotzdem wäre es ganz verfehlt, das Verbot aufzustellen, eine solche Wirklichkeit mit irgendwelchen Begriffen, intellektualistischen Schemata zu behandeln, ihr gegenüber Orientierung zu suchen durch Heraushebung und Wiedervereinigung einzelner Grundzüge. Ein solches Verbot, das Bergson erlassen, aber selbst nicht eingehalten hat, wäre das Todesurteil der Geisteswissenschaft, ja wenn man genau zusieht und konsequent ist, aller Wissenschaft überhaupt. Schon der Raum — trotz allem, was Bergson darüber sagt (ja, ich gehe noch weiter, auch die Zahl) wird durch unsere wissenschaftlichen Teilungsverfahren in seinem Ineinanderverwobensein vergewaltigt. Und doch fußen die anerkanntesten Wissenschaften auf diesen Teilungsverfahren. Auch macht sich der Fehler, den wir mit unserer Zerreißung der Wirklichkeit begangen haben, praktisch nicht fühlbar, er gleicht sich eben da aus, wo bei der Anwendung der Wissenschaft der Schritt ins Leben zurückgetan wird.

Woher aber kommt es, daß ein willkürliches Umspringen mit der Wirklichkeit, ihre Behandlung nach dem Prinzip des Als-ob, als Wissenschaft gelten darf und sich praktisch bewähren kann? Es kommt daher, daß es sich eben doch nicht um völlige Willkür oder Fiktion handelt, sondern um ein eigentliches Erkennen, bei dem eine gewisse Übereinstimmung herrscht zwischen dem Konzept und der Wirklichkeit, freilich keine vollkommene Übereinstimmung, sondern eine inadäquate. Daß unsere Wissenschaft inadäquat ist, das bemerkt man im allgemeinen im Betrieb der Mathematik und der Naturwissenschaften nicht, selbst die Erkenntnistheoretiker und Philosophen wollen es vielfach nicht wahrhaben, so sehr sind wir von Natur aus darauf eingestellt, mit den für die genannten Wissenschaften in Betracht kommenden Konzepten ohne die Reibungen tiefer schürfender Grübeleien zu arbeiten. Aber in den Geisteswissenschaften, mit denen wir uns nicht so ganz im Einklang mit unsern natürlichen Trieben beschäftigen, wird viel eher peinlich bemerkbar, welches Manko der Wissenschaft anhaftet. Wenn die Wissenschaft, was sich nicht vermeiden läßt, die Allgemeinbegriffe isoliert, so wird sie dabei ihrer innigen Verwobenheit mit den Besonderheiten nicht gerecht. In der landläufigen Ethik schon kann das stark auffallen; da erhebt sich ein Murren gegen das Schematisieren, das bis zur Ablehnung der rationalistischen generalisierenden Ethik als solcher führen kann. Man bedenkt nicht, daß, wie in den Naturwissenschaften, auch in der Ethik bei der Anwendung auf die Praxis das erst beiseite Geschobene sich schon wieder finden wird. Steigt man nun auf von der gewöhnlichen Ethik zu einer metaphysischen Betrachtung der Weltziele und des auf ihre Erreichung hinleitenden Prozesses, so wird die Not der Wissenschaft ganz deutlich sichtbar. Jetzt können wir uns nicht mehr verhehlen, daß die Wissenschaft das nicht zu leisten vermag, was wir wohl sonst von ihr erwarten zu können glauben: eine gedankliche Rekonstruktion der Wirklichkeit aus sauber getrennten einfachen Bestandteilen und daran anschließend eine genaue Vorausbestimmung der Zukunft.

In der Metaphysik scheitert derartiges an der Unbestimmtheit und dem gegenseitigen Ineinanderübergreifen der Begriffe, die uns hier allein zur Verfügung stehen. Daraus darf nun aber nicht geschlossen werden, daß das in der Wissenschaft sonst überall übliche Verfahren der Trennung, Zerreißung und Wiedervereinigung in der obersten Instanz gegen ein anderes vertauscht werden müsse oder daß über die letzten Dinge von der Wissenschaft überhaupt keine Auskunft erlangt werden könne. Um eine neue Methode bemüht man sich vergeblich und die alte ist, wie eine tiefer dringende Erkenntnistheorie zeigt, auch in den übrigen Wissenschaften, wennschon unentbehrlich, so doch keineswegs völlig befriedigend, so daß die Annahme naheliegt, sie möchte in der Philosophie, wo ihre Unvollkommenheit stärker auffällt, am Ende doch nicht gänzlich versagen. Wir müssen nur, wenn sich der Gegenstand zum Weltall erweitert, selbst etwas souveräner werden in unserer Stellungnahme zur Wissenschaft. Wir dürfen nicht mehr

in Schulmeisterei oder übertriebener Ehrfurcht vor dem heiligen Namen der Wissenschaft von diesem Denkverfahren eine vollständige scharfe Analyse des vergangenen oder gegenwärtigen geschichtlichen Lebens oder eine exakte Vorausberechnung zukünftigen Geschehens erwarten. Wir müssen uns damit vertraut machen, daß es nicht allzuviel ist, was die Wissenschaft geben kann und dürfen nicht in kindlichem Trotz — weil nicht alle Blütenträume reiften — das Gute, das von ihr kommen kann, verachten. Inmitten der chaotischen Fülle vergangener geschichtlicher Ereignisse vermag die Philosophie die Entwicklung, das Zusammenwirken und den Kampf großer Zielkräfte aufzuweisen, nicht so, daß es möglich würde, die Art und das Maß der Beteiligung dieser Kräfte an den Einzeltatsachen festzustellen, aber so, daß aus dem Ganzen der Geschichte ein Sinn aufleuchtet, den bisher noch kein Historiker hat aufzeigen können. Was sodann die noch wichtigere Frage nach der Zukunft betrifft, so ist es der Philosophie allerdings versagt, den Gang des geistigen Geschehens in der Weise vorauszusagen, wie dies der Astronomie mit den Bewegungen der Gestirne gelingt. Schon die Freiheit des menschlichen Handelns würde das unmöglich machen. Wohl aber kann die Philosophie mit hinlänglicher Bestimmtheit auf ein letztes Ziel deuten und auch in den großen Zügen den Weg bezeichnen, auf dem die Förderung dieses Ziels durch menschlichen Willen denkbar ist. Auch hier findet, wie bei sonstiger wissenschaftlicher Betätigung der inadäquate, schematische Konzept seinen Weg zum konkreten Leben zurück. Lassen wir uns nicht das Vertrauen nehmen, daß die praktische Funktion der Wissenschaft auch in der höchsten Sphäre, der der philosophischen wissenschaftlichen Arbeit sich geltend machen muß.

6. Der Fortschritt innerhalb der Weltgeschichte vom eudämonistischen Standpunkt.

Wenn wir nun versuchen, von unserer metaphysischen Grundauffassung zu praktischen Prinzipien hinüberzuleiten, scheint unser evolutionistischer Eudämonismus auf eine besondere Schwierigkeit zu stoßen. Es mag sein, wird man sagen, daß der Glaube, die Welt müsse sinnvoll sein, nicht trügen könne, und auch der Satz, daß sie als sinnvolle im universellen Glück zu enden habe, soll probeweise zugestanden werden, aber dann bleibt nichts übrig als eine Hoffnung wie die, der Spitteler in seiner Erzählung vom Lande Meon Ausdruck gibt. Denn nirgends offenbare sich im Weltverlauf der Aufstieg zum universellen Glück, nirgends zeige sich für menschliches Handeln die Möglichkeit einzuhaken, um das begonnene Werk der Bereitung des Heils seinem schönen Abschluß näher zu führen: es bleibe nichts anderes übrig, als gläubigen Sinns abzuwarten, daß das Reich Gottes einmal über Nacht komme. Indessen läßt sich doch wohl einleuchtend machen, daß wir zu einem solchen Quietismus nicht genötigt sind. Das Organische hat, soweit wir etwas von ihm wissen, nicht von jeher bestanden, sondern ist einmal — wann und wie, weiß niemand — im Anorganischen aufgetaucht. Nun ist das Organische die unentbehrliche Voraussetzung des psychischen Lebens und damit auch des Glücks. Unter den organischen Wesen ist dasjenige, das der höchsten Glücksmöglichkeiten fähig ist, der Mensch, ein verhältnismäßig recht spätes Entwicklungsprodukt. Allerdings verbindet sich beim Menschen mit der Fähigkeit zu intensivem Glück eine solche zu intensivem Schmerz, physischem und seelischem, wie wir ihn wohl mit Recht dem dumpfern

Gefühlsleben der Tiere nicht zutrauen. Aber ein so großer Bewunderer von Schopenhauer ich auch bin, darin schließe ich mich doch der durchaus herrschenden Meinung an, daß alles in allem genommen im menschlichen Dasein die Lust die Unlust überwiegt. Nicht nur aus Furcht vor den Qualen des Sterbens oder aus stumpfem Beharrungssinn ist für die meisten Menschen der Gedanke an ihren Tod so erschreckend, sondern nicht zum wenigsten auch, weil das Leben, selbst so weit es als Gewohnheit empfunden wird, der Süßigkeit nicht entbehrt.

So weit stünde alles erträglich für unsere These, daß es in der Welt dem Glück entgegengeht, aber gewaltige Schwierigkeiten türmen sich auf, wenn man der Frage näher tritt, ob innerhalb der menschlichen Geschichte ein Zuwachs an Glück stattfindet. Spencer hat in seiner Ethik den Nachweis versucht, daß das Glück unter den Menschen allmählich zunehme, aber es wird mir immer zweifelhafter, ob man ihm zuzustimmen hat. Was im Geistesleben am offensichtlichsten fortschreitet, ist die Technik. Nun kann die Technik den Komfort steigern und insofern das Wohlsein erhöhen. Indessen ist Komfort etwas, das man bitter entbehrt, wenn man es besessen und verloren hat, aber etwas, das einem durch Gewöhnung an den Besitz bald gleichgültig wird, so daß man sich fragen kann, ob ein Zustand der Menschheit, bei dem jeder einzelne in guten materiellen Verhältnissen lebt, als ein sehr glücklicher bezeichnet werden darf. Freilich wird eine solche Frage meist von Leuten aufgeworfen, die nicht wissen, wie bitter Armut ist. Ich möchte den mittleren Weg gehen und annehmen, daß durch den Fortschritt der Technik das Elend der Menschheit bedeutend gemindert werden kann, aber die Glücksaktiva nicht beträchtlich vermehrt werden. Das gleiche gilt von dem mit Sicherheit feststellbaren Fortschritt der medizinischen Wissenschaft und von dem keineswegs ebenso gewissen Fortschritt in der gesellschaftlichen Organisation, durch den der menschliche Wohlstand erhöht und der Krieg allmählich beseitigt werden wird. William James sagt einmal, daß der Gedanke an alle derartige negative Vortrefflichkeiten, die die Zukunft uns vielleicht bescheren wird, unser Herz im Grunde ziemlich kühl läßt; es liegt das daran, daß sie allein noch keine wesentliche Annäherung an das von der Menschheit ersehnte Glück bedeuten. Wir müssen das Problem viel tiefer fassen, um die praktische Tragweite des Eudämonismus einleuchtend zu machen.

Es ist keineswegs notwendig, daß auf dem Weg, der zum höchsten Glück führt, das Glück sich fortschreitend erhöhe; es wäre denkbar, daß, bis man auf dem Gipfel ist, der Weg immer beschwerlicher würde. Allerdings wäre die allmähliche Glückssteigerung ein vertrauenerweckendes Zeichen, daß die Dinge den richtigen Gang gehen und der Weg, den wir wählen sollten, würde ziemlich deutlich vor uns liegen. Aber vielleicht gibt es noch andere Zeichen und Wegweiser. Haben wir einmal den festen Glauben, wie es unsere hinlänglich begründete Voraussetzung ist, daß

der Weltenlauf das universelle Glück zum letzten Ziel hat, dann dürfen wir ohne weiteres annehmen, daß jedes große, die Menschheit von je bewegende Streben von Haus aus richtig orientiert ist. Wenn also auch die allmähliche Erfüllung des alten Menschheitswunsches, mit Hilfe der Erkenntnis die Natur zu beherrschen, gewisse Enttäuschungen bringt, insofern die damit verbundene unmittelbare Steigerung des Glücks keine gar so große ist, so braucht uns das nicht anzufechten in dem Glauben, daß die Macht des Geistes über die Natur Vorbedingung ist für das, worauf letztlich alles ankommt. Das gleiche gilt in verstärktem Maße für das Erkenntnisstreben als solches. Es ist kein Zweifel: wir wollen Erkenntnis nicht nur, um durch sie die Natur unsern unmittelbaren Lebensbedürfnissen dienstbar zu machen. Es gehört zu den erlesensten Genüssen, seine Erkenntnis wachsen zu spüren. Daß dieser Genuß in unsern Tagen nicht größer ist als in jenen Zeiten, da die menschliche Wissenschaft ihre ersten zögernden Schritte tat, ist wohl möglich. In dem gegenwärtigen Stadium der Individuation läßt sich das angehäufte Kapital offenbar noch nicht verteilen, *in statu „viatoris"* fällt immer nur ein spärlicher Lohn für den einzelnen ab, aber darum mag es doch von letzter Bedeutsamkeit sein, daß die Menschheit, soweit es ihr irgendmöglich ist, in der Erkenntnis fortschreitet.

Und sie ist wahrlich gewachsen an Weisheit und Verstand. Ich will hinsichtlich der Naturerkenntnis nur auf einen Punkt aufmerksam machen. Das Bild der äußern Natur, von dem der naive Mensch ausgeht, wird Schritt für Schritt durch die Wissenschaft seiner anschaulichen Elemente entkleidet. Die sekundären Qualitäten, wie Farbe, Ton, Geschmack, Geruch, werden alle auf die Seite des Subjekts gesetzt, der Außenwelt bleibt nur noch Raum, Materie, Form, Bewegung. Nicht einmal das bleibt lange. Die Materie verliert ihren substantiellen Charakter, der Raum und die Zeit verlieren ihre Absolutheit und ihre durchgreifende Verschiedenheit. Alles relativiert sich in mathematischen Formeln, in denen die Zeit als höhere Dimension des Raums auftritt. Nirgends ein ruhender Pol in der Erscheinungen Flucht, ein jedes ist nur was es ist, in Beziehung auf ein anderes. Nicht nur geht dabei die Außenwelt schlechthin jeder Anschaulichkeit verlustig, sondern man scheint zu Anerkenntnissen genötigt, die apriorischen Einsichten und unmittelbarer Anschauung widersprechen. Man soll Bewegungszustände annehmen, ohne etwas Substantielles, das sich bewegt, der Raum soll nicht unendlich sein, sondern begrenzt, nicht nur in ihm biegt sich die Linie, er selbst ist gebogen. Erst in neuester Zeit zeigt sich für einen jeden erkennbar, was das alles bedeutet: nicht über das Sein der Außenwelt unterrichtet uns die Wissenschaft, sondern sie stellt ab auf die Meßbarkeit und Berechenbarkeit; in raffiniertester Weise passen sich ihre mathematischen Formeln den Beziehungen der Dinge an, die erfahrungsgemäß einer solchen Behandlung zugänglich sind, und wenn der Physiker vom Raum, von der Zeit, von der Materie redet, meint er nicht, was das natürliche Denken unter solchen Ausdrücken versteht, sondern das an den natürlichen Gegenständen, was in die mathematischen Formeln eingeht. Daher mag die Welt, wie sie an sich ist, dem Weltbild des naiven Menschen sehr viel ähnlicher sein als den Beziehungssystemen, die durch die Formeln der physikalischen Wissenschaft symbolisiert werden. (Vgl. Th. Häring, Philosophie der Naturwissenschaft 1923.)

Hiermit ist freilich nicht gesagt, daß der Erkenntnistheoretiker, der bei Beantwortung der Frage nach dem Ansichsein das Wort hat, einem unkritischen Realismus zu huldigen hätte, er wird vielmehr die Untersuchungen fortzuführen haben, ob die Welt bloß unsere Vorstellung ist und was, wenn es nicht der Fall sein sollte, an sich existiert,

was auf das Konto des Subjektes zu setzen ist. Dabei werden die verschiedensten Erfahrungswissenschaften in weitem Umfang berücksichtigt werden, aber in erster Linie ist die Innenschau zu befragen, was denn das Ansichsein überhaupt bedeuten kann. Diese Innenschau, die Wendung des erkennenden Subjektes gegen sich selbst kommt keineswegs nur dem eben bezeichneten erkenntnistheoretischen Problem zugute; erst seitdem sie mit Descartes' *cogito ergo sum* machtvoll in der Wissenschaft auftritt, hat die Menschheit für den Betrieb der Geisteswissenschaften das Organ gefunden. Der Fortschritt der Philosophie ist zum größten Teil der Richtung des Blicks auf das eigene Ich zu danken. Daß ein solcher Fortschritt besteht, läßt sich kaum bezweifeln. Auch hier wieder will ich nur auf einen einzigen Punkt hinweisen, der mir von zentraler Bedeutung scheint. Immer mehr überzeugt sich der Mensch, daß es ihm schließlich unmöglich ist, den Weltzusammenhang gänzlich zu durchschauen. Die Welträtsel, die Antinomien, spotten der Lösung. Nicht einmal ein absolut sicherer Anfang läßt sich gewinnen. Im Gegenteil, man fängt an zu bemerken, daß man bei der Suche nach einem solchen Anfang auf den Holzweg einer absolut sterilen Dialektik gerät und daß es dem Menschen weit besser ansteht, zunächst nach dem Ziel zu schauen, damit auch auf philosophischem Gebiet das Erkenntnisvermögen seine Funktion erfülle, den Menschen mittels inadäquater Erkenntnis vorwärts zu bringen. So befreit man sich von dem Gedankenkomplex einer anfänglich absoluten Herrlichkeit, die der Mensch durch eigene Schuld verloren hat, um fortan auf dem armen Sünderbänkchen auf Erlösung und Verzeihung harren zu müssen. Was wir im Anfang suchten, finden wir als Endziel, und unbekümmert um die unlösbare Frage, wie es kommt, daß was einmal in der Vollendung sein wird, nicht gleich am Anfang war, beschränken wir uns wesentlich auf die Erforschung der Mittel, um unsere schwache Kraft der Förderung des Weltheils dienstbar zu machen. Solche Bescheidung scheint mir, wenn wir die geistige Entwicklung des Individuums zum Vergleich heranziehen, ein Reifen und Männlichwerden der Menschheit zum Ausdruck zu bringen. Sollte nicht da, wo Mannesalter ist, auch ein Greisentum und ein Absterben sein? Offenbar ist die Analogie des Einzeldaseins keine genügende Stütze für eine solche Annahme. Aber mir scheint, daß mit dem Fortschritt des menschlichen Erkennens der Eindruck immer stärker wird, daß die Schranken sich runden und kein Raum zwischen ihnen ist für einen *progressus in infinitum*. Immer deutlicher sehen wir ein, daß für die Menschheit das Erkennen eine begrenzte Aufgabe ist, die einmal ihre Lösung finden wird, daß der Tag nicht ausbleiben kann, an dem ein Fortschritt, der nur noch ein quantitativer sein könnte, nicht mehr sinnvoll ist. Dadurch werden wir angeregt zu dem allgemeineren Gedanken, daß in der Menschheit Keime des geistigen Lebens liegen, die innerhalb des menschlichen Daseins nur bis zu einem gewissen Punkt entwickelt werden können, an dem dann ein übermenschliches Stadium, durch eine grundlegend neue, vom menschlichen bewußten Höherstreben beförderte Leistung des *élan vital* herbeigeführt werden muß. Schwerlich wegen der physikalischen Entropie oder wie E. v. Hartmann meint, durch ein nach Durchschauung des Kulturirrtums erfolgendes Plebiszit der Wendung zum Unbewußten wird die Menschheit erlöschen, sondern weil die ihr gesetzten begrenzten Möglichkeiten verwirklicht sind und für einen weitern Fortschritt die menschliche Kondition nicht mehr ausreicht. Damit hängt die weitverbreitete Abneigung gegen die Idee des Fortschritts zusammen, insofern vorläufig nur verhältnismäßig wenige die Vorstellung eines bis ins Jenseitige sich fortsetzenden Fortschritts zu bilden wagen und auch das kühnste diesseitige Zukunftsbild notgedrungen unbefriedigend ausfällt. Weit mehr noch wird unsere Auffassung von der Endlichkeit des innerhalb der menschlichen Geschichte Erreichbaren und der Jenseitigkeit der Ziele des menschlichen Strebens durch die Betrachtung der Entwicklung der auf den Nebenmenschen bezüglichen Gefühle bestätigt.

Mit Recht sagt Pascal, daß das Gefühl mehr wert ist als das Denken, denn ein Gefühl, das Glücksgefühl, ist ja das Ziel des Weltprozesses. Unter den Gefühlen ist keines, das so metaphysisch wäre, so unmittelbar

die universell-geistige Natur des Menschen offenbaren würde wie das der Nächstenliebe. Wenn lieben nach Leibniz' schöner Definition *alterius delectatione delectari* heißt, so wüßte ich nicht, wodurch der Mensch mehr als durch die Liebe, in der er das Zentrum seines individuellen Ich aus sich heraus verlegt, seine universelle Bestimmung bekunden würde. Dem entspricht durchaus, daß das erhabenste Glücksgefühl, dessen der Mensch fähig ist, die Seligkeit der Gottesliebe ist, mit der sich die reine Menschenliebe aufs nächste berührt. Wollen wir zu der Frage nach dem Fortschritt der Liebe unter den Menschen Stellung nehmen, so müssen wir unterscheiden zwischen der Beglückung des Liebenden durch die Liebe und der Wirksamkeit der Liebe im gesellschaftlichen Leben. Ob jene Beglückung, wenn man die Rechnung für die Menschheit durchführen wollte, im ganzen zugenommen hat, kann dahingestellt bleiben aus den gleichen Gründen, aus denen wir der Frage nach dem Zuwachs an Glück aus dem Fortschritt der Erkenntnis keine wesentliche Bedeutung beigemessen haben. Es genügt festzustellen, daß die Liebe durch das Glück, das sie normalerweise begleitet, sich als eines der für das letzte Ziel bedeutungsvollsten Gefühle dokumentiert.

Was die Wirksamkeit der Liebe betrifft, so wird sich sagen lassen, daß sie in frühern Perioden in zahlreichen Einzelfällen intensiver war als heute, man denke an die Zeiten großer religiöser Begeisterung, etwa an das Urchristentum, daß sie aber in der Form des sozialen Gefühls, von der oben die Rede war, gerade im letzten Jahrhundert eine stets wachsende beispiellose Verbreitung gefunden hat. Es hat noch nie eine Zeit gegeben wie die unsere, in der ein Wells nicht ohne Grund behaupten darf, die Entwicklung führe dazu, daß in einer nicht zu fernen Zukunft die Menschen völlig aufgehen werden in der Wirksamkeit für das Wohl der Gesamtheit. Freilich macht nun Wells den schweren philosophischen Fehler, gegen den wir im voraus gewappnet sind, nicht einzusehen, daß ein völliges Aufgehen eines jeden im Tätigwerden für die Menschheit als letzter Abschluß des Zusammenlebens gedacht vollkommen sinnlos ist. Der Altruismus ist darum nicht weniger ein sekundäres Gefühl, weil er viel stärker sein kann als das Gefühl, das er erregen will und aus dem er seine Nahrung zieht. Damit man sein Glück hingeben kann für das Glück anderer muß es einen originären Quell des Glücks geben und der ist auf dieser Welt nur im egoistischen Glück eines Individuums zu finden. Eine Gesellschaft von lauter puren Altruisten ist widerspruchsvoll in sich selbst. Nun hat der Altruismus die Tendenz sich zu vervielfältigen, da er den andern sonst das ungetrübteste beständigste Glück mißgönnen würde, und darum weist er aus dieser Welt hinaus in eine jenseitige, in der das seine Paradoxie begründende Ineinanderverschlungensein des Individuellen und des Universellen eine Lösung findet.

Durchbricht in der Liebe der individuelle Geist die Schranken der Individuation beim eigenen Ich, so beruht die andere große soziale

Tugend, die Persönlichkeitsachtung, auf einer ihrem Träger oft unbewußt bleibenden Ahnung von der mit der Individualität sich verbindenden Universalität eines jeden Individuums. In dieser Deutung der Persönlichkeitsachtung stimme ich, wenn man von der Modifikation, die aus der Verschiedenheit unserer Auffassungen vom Transzendenten hervorgeht, durchaus überein mit den christlichen Denkern, für die die Achtung vor dem Nebenmenschen aus dem Verständnis für den Ewigkeitswert einer jeden unsterblichen Seele abzuleiten ist. Obschon die naturrechtliche Theorie ganz andere Wege der Begründung einschlug, trug sie doch mächtig dazu bei, dem Gefühl der Persönlichkeitsachtung in der neuern Zeit eine Herrschaft über die Gemüter zu verschaffen, die, ohne daß es einer weitern Steigerung bedürfte — könnte doch ein Übermaß leicht jeden sonstigen Fortschritt hemmen —, als ein dauernder Erfolg auf dem Weg zu höhern Zielen gebucht werden darf.

7. Die obersten Handlungsprinzipien. Ethik und Kunst.

Leicht lassen sich aus den vorstehenden Erörterungen zwei oberste Anweisungen für menschliches Handeln gewinnen. Einmal sollen wir nach Maßgabe unserer Anlagen den Fortschritt der Wissenschaft fördern und sodann und vor allem sollen wir altruistische Gesinnung nach Kräften betätigen. Das Gebot einer Vermehrung der Herrschaft des Geistes über die Natur braucht nicht als selbständiges aufgestellt zu werden, denn mit der Erfüllung der beiden andern Gebote geschieht auch ihm Genüge. Weitaus am wichtigsten ist das Prinzip des Altruismus. Wer behauptet, er wisse nicht, wie er das Glück des Nebenmenschen fördern könne, sucht Ausflüchte in egoistischem Interesse. Not und Elend umgeben uns allerorten und wer Helfer sein will, findet von dem gewöhnlichsten Instinkt geleitet die Mittel dazu. Dabei behalte man stets im Auge, daß es bei altruistischem Handeln nicht so wesentlich auf das unmittelbare Gelingen des einzelnen Unternehmens ankommt, als auf die Betätigung altruistischer Gesinnung als solche, der es mit der Zeit stets gelingen muß, Herzen zu gewinnen für das höchste Menschheitsideal. Da ich keine Moralphilosophie zu schreiben habe, halte ich hier ein.

Wenn ich bisher von der Kunst nicht geredet habe, so liegt das daran, daß sie mir für die Ethik nur von mittelbarer Bedeutung scheint. Ein metaphysisches Weltbild ist unvollständig ohne die Kunst, aber die Kunst läßt sich nur schwer, viel schwerer als die Wissenschaft, vom Willen meistern. Immerhin ist auch die ästhetische Betätigung als schöpferische und als genießende selbstverständlich der Beeinflussung durch den freien Willen nicht ganz entzogen und bildet insofern einen Gegenstand der Ethik. Aber keineswegs darf ein Gebot, die Künste zu pflegen, oder ein Gebot, die Menschen zu lehren, mit ästhetisch geübtem Blick die Welt anzuschauen, zu den höchsten Direktiven des menschlichen Handelns gerechnet werden. Nichts ist verkehrter, als wenn man das Ästhetische

zum Wichtigsten zählt, und es liegt leider sehr nahe, daß man es tut. Das Kunstwerk ist wie jeder ästhetische Gegenstand ein Erscheinen, ein Eingebettetsein des Höhern, Geistigen, im Niedern, Materiellen. Man mag da von objektivem Geist reden; jedenfalls hat dieser stoffgebundene Geist wie die unklaren Vorstellungen, die gemeinhin unter dem ominösen Namen gehen, es an sich, daß man ihn leicht über das bewußt Psychische, den subjektiven Geist zu stellen sucht. Da nun das Allerhöchste, der vorausgeahnte transzendente Gottesgeist, wie ich nicht im geringsten zweifle, ohne dabei allerdings gerade an die Bilder von Gott Vater zu denken, sich im Bilde darstellen läßt, so besteht die große Gefahr, daß es zur Idolatrie kommt, daß man über den im Niedern erscheinenden Gott, den Gott vergißt, wie er an sich ist. Daher ist in Jehovas Wort: du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis von mir machen eine für alle Zeiten beachtliche Warnung enthalten. Andererseits sind viele erst durch die höchste Kunst, die Musik eines Bach oder Beethoven, zu der Schau des Göttlichen in reiner geistiger Gestalt geleitet worden und schwerlich wird eine größere Gemeinde einer transzendenten Weltanschauung dauernd treu bleiben, ohne daß der Gläubige in dem künstlerischen Symbol etwas fände, woran er sich klammern kann, wenn der Schwung des Herzens zu erlahmen droht. Für die Lösung dieses Konflikts wird die philosophische Ethik keine strikte Regel finden, immerhin läßt sich wohl sagen, daß man sich vor einem Zuviel an Kunst mehr hüten soll als vor einem Zuwenig, denn die Aufdringlichkeit, die Kant der Musik nachsagte, ist allen Künsten eigen.

H. Bergson, L'Evolution créatrice. Paris 1907. W. James, A pluralistic Universe. New York 1909. Derselbe, Some problems of philosophy. New York 1911. H. Driesch, Die Philosophie des Organischen. Leipzig 1909. Derselbe, Die sittliche Tat. Leipzig 1927. E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten 1869. Bradley, Appearance and reality 1893. L. Schestow, Potestas Clavium, übers. von H. Ruoff 1926. P. Haeberlin, Das Gute. Basel 1926. Derselbe, Das Geheimnis der Wirklichkeit. Basel 1927. K. Joel, Seele und Welt. Jena 1923. M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie 1923. Derselbe, Die Stellung des Menschen im Kosmos 1928. W. Stern, Person und Sache. 3 Bde. 1906, 1918, 1924. E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912. N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin 1925. Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft. Leipzig 1919. A. Baumgarten, Die Wissenschaft vom Recht und ihre Methode. Tübingen 1920, 1922. Derselbe, Neueste Richtungen der allgemeinen Philosophie und die Zukunftsaussichten der Rechtsphilosophie (im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, begr. von Kohler und Berolzheimer Bd. XVI). Vgl. auch die zu B I und II angeführten Schriften.

IV. DIE METAPHYSISCHEN PRINZIPIEN DER ETHIK UND DAS RECHT.

1. Moral und Recht.

Bevor wir unsere metaphysische Weltanschauung und die aus ihr abgeleiteten obersten Prinzipien des Handelns für die Gestaltung des Rechts

verwerten, muß festgestellt werden, worin die Besonderheit des Rechts im Verhältnis zur allgemeinen Ordnung des menschlichen Handelns überhaupt zu suchen ist. Vielfach wird angenommen, daß das Recht eine irreduktible Grundkategorie sei, so daß es neben die Sittlichkeit zu stehen käme und sich ihr nicht unterordnen würde. Aber bisher hat noch niemand zu zeigen vermocht, worin der spezifische Charakter des Rechts bestehen sollte. Die Rechtssetzung ist menschliches Handeln und es ist nicht einzusehen, wie sie sich dem obersten Gesetz des Handelns entziehen könnte. Wenn wir sagen, daß es ein sittliches Problem sei, wie der Mensch die Rechtsordnung zu gestalten habe, so liegt darin schon das grundsätzliche Merkmal der Unterscheidung von Sittlichkeit und Recht. Das Recht ist als eine von Menschen gesetzte, als eine positive Ordnung zu denken, während die Sittlichkeit eine aus der Natur der Sache hervorgehende Ordnung ist. Vielleicht sagt man, diese Unterscheidung lasse sich höchstens für unsere Zeiten durchführen, in denen das Recht im wesentlichen Gesetzesrecht ist, sie passe nicht für eine frühere geschichtliche Epoche, in der das Gewohnheitsrecht überwog. Aber ich suche gar keinen andern Rechtsbegriff als einen, der den Verhältnissen der Gegenwart angemessen ist, in der Überzeugung, daß sich die Begriffe dem Wandel der geschichtlichen Entwicklung anpassen müssen.

Das Recht ist, wie ich in meiner Wissenschaft vom Recht näher ausgeführt habe, nicht nur eine positive, sondern auch eine geltende Ordnung, und zwar weil eine positive, darum eine geltende. Denn eine von einem beliebigen Privatmann gesetzte Ordnung interessiert uns nur soweit sie mit der sittlichen übereinstimmt; damit sich aus dem Sittlichen das Rechtliche heraushebe, muß die Ordnung gesetzt sein von Autoritätspersonen, deren Anordnungen seitens der Volksgenossen auf Befolgung Aussicht haben, was nichts anderes heißt, als daß sie eine geltende sein muß. Eine geltende Ordnung des menschlichen Zusammenlebens hat vom sittlichen Standpunkt aus auch insoweit verbindliche Kraft, als einzelne ihrer Regeln von den Gesetzesverfassern nicht richtig aus den obersten Normen der Sittlichkeit abgeleitet sind. Denn eine äußere Ordnung muß herrschen, wenn nicht die wichtigsten sittlichen Güter der Vernichtung anheimfallen sollen, daher hat man von sittlichkeitswegen den Anweisungen der allgemein anerkannten Autoritäten zu gehorchen, auch wenn diese Autoritäten ihrerseits in Ausübung ihrer Befehlsgewalt sich nicht genau an die Gebote der Sittlichkeit gehalten haben. Solange eine äußere Ordnung geltend ist, hat sie, wie mangelhaft ihr Inhalt nach sittlichem Standard immerhin sein mag, höhern sittlichen Wert als Anarchie und ist als Rechtsordnung zu bezeichnen. Allerdings kann bei extremer Unsittlichkeit des Inhalts der positiven geltenden Ordnung der Widerstand gegen sie zur sittlichen Pflicht werden, das ist ein Ausnahmefall, der uns nicht hindert, das Recht zu definieren als eine positive und um ihrer Geltung willen sittlich verbindliche Ordnung des Zusammenlebens

einer Menschengruppe. Daß aus dem Faktum der Geltung kraft eines höhern sittlichen Prinzips sittliche Verbindlichkeit hervorgeht, ist ganz und gar nichts so Rätselhaftes, wie viele Autoren meinen. Dagegen muß ich allerdings zugeben, daß der ganze Sachverhalt des Rechtlichen deswegen ziemlich verwickelt ist, weil das Sittliche in ihm an mehreren Stellen auftaucht. Die positive geltende Ordnung soll ihrem Inhalt nach mit den ethischen Grundprinzipien übereinstimmen, aber, auch soweit dem Ideal nicht entsprochen wird, ist sie um der Geltung willen sittlich verbindlich. Dabei ist sie aber — und dies ist eine Verwicklung von der bisher noch nicht die Rede war — nicht genau so, wie sie geltend ist, auch sittlich verbindlich; Geltung ist Verwirklichung der Gesetze *grosso modo*, es ist unmöglich, aus der Geltung mit Genauigkeit das im Einzelfall vom positiven Recht geforderte Verhalten zu bestimmen. Hier greifen vielmehr die verschiedenen Auslegungsmethoden ein und diese unterstehen letztlich wieder einem sittlichen Maßstab. Damit haben wir einen Weg betreten, der zur Rechtsmethodologie führt, und den wir nicht weiter verfolgen wollen; für uns gilt es vielmehr, aus der Positivität und der Geltung die für die rechtsphilosophische Betrachtung wichtigen Eigentümlichkeiten des Rechts zu gewinnen.

Wie wenig es der heutigen Wissenschaft gelingen will, über das Verhältnis zwischen der sittlichen Verbindlichkeit, dem Sollen des Rechts einerseits und seiner Positivität und Geltung anderseits Klarheit zu verbreiten, hat noch ganz neuerdings A. Gysin in scharfsinniger Weise auseinandergesetzt. (A. Gysin, Naturrecht und Positivität des Rechts in der Zeitschrift für öffentliches Recht, herausgegeben von Hans Kelsen, Bd. VIII, Heft 1, S. 52ff.) Die Schwierigkeit, mit der man sich abquält, hängt aufs engste zusammen mit der formalen Auffassung der sittlichen Verbindlichkeit seitens der Kantianer. Für einen Hobbes existierte die Schwierigkeit überhaupt nicht. Ist das Sittengebot, das *dictamen rectae rationis*, nichts anderes als die Stimme unseres Selbsterhaltungstriebs, so ist ohne weiteres einleuchtend, daß wir, um nicht im Kampf aller gegen alle zugrunde zu gehen, zu einer Unterwerfung unter eine äußere Ordnungsgewalt sittlich verpflichtet sind, und da sich tatsächlich nicht jede Generation immer wieder von neuem über die Wahl eines Machthabers zu einigen vermag, so bleibt verständigerweise nichts übrig, als sich der Obrigkeit, die man vorfindet, den „*authorities that be*" unterzuordnen. Aber auch wenn man unendlich viel idealistischer denkt als Hobbes, wenn man mit Augustin die sittliche Bestimmung in der Pflege des religiösen Lebens sieht, kann man von sittlichkeitswegen dem Kaiser geben was des Kaisers ist, insofern der jeweilige weltliche Herrscher als der Bewahrer des für die Erreichung des höhern Ziels unentbehrlichen Friedens erscheint. Ebenso fordert die hier vertretene metaphysische Materialethik, daß die positive geltende Lebensordnung, als die sich das Recht darstellt, als sittlich verbindlich anerkannt werde. Haben wir das Ziel, für das die Menschheit bestimmt ist, richtig erkannt, so bedarf es zur effektiven Annäherung an dieses Ziel einer äußern Friedensordnung; auch dürfen wir nach den Grundvoraussetzungen unserer Weltanschauung unbesorgt annehmen, daß das geltende Recht, das auf unsern Gehorsam Anspruch erhebt, durch den Inhalt seiner Normen die Erreichung des Endziels, sei es auch in nur bescheidenem Maße, fördert. Faßt man dagegen den kategorischen Imperativ der Sittlichkeit rein formal, so wird man allerdings kaum zu sagen vermögen, wie einer positiven (heteronomen) geltenden Gesetzgebung sittliche Verbindlichkeit zukommen sollte. Wenn hiernach bei der Verknüpfung des Rechts mit der Sittlichkeit für die Materialethik anders als für die Formalethik keine grundsätzlichen Schwierigkeiten be-

stehen, so ist doch auch vom Standpunkt der ersteren aus nicht leicht, des Nähern den Einfluß zu bestimmen, den innerhalb der Rechtswissenschaft eine ethische Betrachtungsweise auszuüben hat. Gilt es doch dabei vor allem verschiedene Fragen zu beantworten, die von altersher viel Kopfzerbrechen verursacht haben.

Wir knüpfen an die Frage an, wie es sich verhält, wenn ein positives Gesetz ausnahmsweise einmal doch gegen die Sittlichkeit verstößt; muß es dann von der Rechtswissenschaft als ungültig bezeichnet werden? Die Behandlung dieser Frage ist besonders darum so heikel, weil die Gefahr besteht, rein sachliche und technisch-methodologische Erwägungen durcheinanderzubringen. Bleibt man der hier vertretenen Grundanschauung von dem Verhältnis des Rechts zur Sittlichkeit treu, so läßt sich nicht leugnen, daß unter Umständen ein positives Gesetz wegen seines unsittlichen Inhalts jeglicher Verbindlichkeit — es gibt keine andere als sittliche — ermangeln und nur durch die Furcht vor äußerm Zwang aufrechterhalten werden kann. Daraus folgt nun aber noch nicht, daß der Jurist die Zuständigkeit zur Feststellung einer solchen Ungültigkeit eines positiven Gesetzes besitzt. Vielmehr scheint es uns richtig, daß die Jurisprudenz, ausgehend von der Erkenntnis, daß die positiven Gesetze im allgemeinen sittlich verbindlich sind, schlechthin jedes verfassungsmäßig zustandegekommene positive Gesetz als gültig (sittlich verbindlich) behandle. Es ist das eine Fiktion, die sich dadurch rechtfertigt, daß die positive Jurisprudenz wenig geeignet ist, schwierige ethische Streitfragen zum Austrag zu bringen. Wenn ein katholischer Autor wie V. Cathrein S. J. (Moralphilosophie 1911) unsere Fiktion ignoriert, so ist ihm das durchaus nicht zu verargen, denn wer sich auf ein reich entwickeltes, durch die Autorität der Kirche sanktioniertes Naturrecht stützen zu können glaubt, der mag ganz wohl auch in der Darstellung des positiven Rechts die Maßstäbe des Naturrechts an die einzelnen Gesetze anlegen. Aber die moderne positive Jurisprudenz entbehrt einer solchen Grundlage. Daher wäre es irreführend, wenn moderne deutsche Staatsrechtslehrertagungen — wozu es kürzlich fast gekommen wäre — plötzlich gegen positive Gesetze das Naturrecht ausspielen wollten. Würden sie irgendein positives Gesetz in ihren Beschlüssen wegen seiner Naturrechtswidrigkeit für unverbindlich erklären, so würde das Publikum meinen, sie redeten dabei als Vertreter ihrer Wissenschaft, was doch nicht zutrifft, da niemand weniger vorbereitet ist, naturrechtliche, d. h. letzte ethische Probleme zu diskutieren als die moderne Staatsrechtswissenschaft. Als Philosoph oder einfach als Mensch, für den das eigene Gewissen die höchste Autorität ist, mag jeder Staatsrechtslehrer ein positives Gesetz wegen der Unsittlichkeit seines Inhalts für unverbindlich erklären, aber er vermeide den Anschein, daß er es kraft seiner fachmännischen Kompetenz tue. Ganz anders liegen die Dinge, wenn die Ungültigkeitserklärung auf einen Artikel der Verfassung (Art. 109 Abs. 1 der deutschen Reichsverfassung) gegründet wird. Ob es dem Sinn einer Verfassungsbestimmung entspricht, daß ein gegen die Gleichheit vor dem Gesetz verstoßendes Landes- oder Reichsgesetz der Gültigkeit ermangeln soll, ist eine Frage, der der Jurist nicht ausweichen kann. Wie aber, wird man sagen, kann der Jurist eine solche Frage beantworten, ohne ethische Erwägungen anzustellen und wie will man es, wenn überhaupt innerhalb der positiven Rechtswissenschaft ethische Diskussionen eröffnet werden müssen, verhindern, daß die Ethik die ganze Jurisprudenz überflute. Bedenken dieser Art waren es, die den größten Repräsentanten der gemeinrechtlichen Wissenschaft, Bernhard Windscheid, veranlaßten, der Jurisprudenz jedes Rekurieren auf das an sich Richtige, auf die Natur der Sache und damit jede ethische Diskussion zu verbieten. Ein solcher gegen die Ethik gerichteter Ostrazismus läßt sich indessen nicht aufrechterhalten. Nicht nur verweist der Gesetzgeber nicht selten in ganz unbestimmt gehaltenen Formeln auf das vom ethischen Standpunkt aus Angemessene und erwartet eine Präzisierung von der Jurisprudenz (so wenn er die Gleichheit vor dem Gesetz einschärft, womit nichts anderes gemeint sein kann, als daß als gleich behandelt werden soll, was als gleich behandelt zu werden verdient, oder wenn er von einem gegen die guten Sitten verstoßenden Verhalten redet), sondern es erweisen sich auch in unendlich vielen Fällen, wie heute allgemein zugegeben wird, die logischen Auslegungsmethoden der systemati-

schen Rechtswissenschaft als unzureichend und es muß unter mehreren Lösungen, zwischen denen vom rechtspositivistischen Standpunkt aus die Wahl bleibt, die nach sachlichen Erwägungen beste von der Jurisprudenz herausgefunden werden.

Ist damit die Rechtswissenschaft dem Subjektivismus der moralphilosophischen Spekulation oder des individuellen Gewissens preisgegeben? Wir verneinen die Frage und stellen die These auf, daß Positivität und Geltung, die die Rechtsbetrachtung nie aus dem Auge verlieren darf, auch in den ethischen Untersuchungen des Juristen ihr Recht behaupten können und sollen. Bei der Begründung dieses Satzes müssen wir uns auf wenige Bemerkungen beschränken. Zunächst lassen sich viele ethische Probleme in der Rechtswissenschaft durch die mehrerwähnte Fiktion abschneiden, daß das verfassungsmäßig zustande gekommene Gesetz verbindlich sei; die zweifellos unter Umständen bestehende Pflicht, ein positives Gesetz nicht anzuerkennen, ist von der Rechtswissenschaft nicht zu behandeln. In die allgemeinsten Grundbegriffe des Rechts, wie etwa die des Staates und der Pflichten und subjektiven Rechte des Staates muß die Beziehung des Rechts zur Sittlichkeit eingehen, da andernfallls der tiefere Sinn des Rechtes gänzlich verborgen bliebe und das ganze Recht als purer äußerer Zwang dargestellt werden müßte. Dabei kann der Jurist die sittlichen Ziele des Rechts um so eher in unbestimmten Wendungen bezeichnen, als eine sittliche Insuffizienz einzelner positiver Gesetze im allgemeinen keine weitern Rechtskonsequenzen nach sich zieht. Im Beispiel gesprochen: verletzt der Staat in diesem oder jenem Gesetz die ihm obliegende Pflicht der Persönlichkeitsachtung, so zieht der Jurist daraus nicht die Folgerung, daß das Gesetz ungültig sei, er braucht daher besagte Pflicht nicht so genau zu bestimmen, daß sich ihre Verletzung im Einzelfall mit objektiver Gewißheit feststellen läßt. Unter Umständen kann es sich freilich anders verhalten; es ist dies dann der Fall, wenn etwa eine Verfassung, wie die der Schweizerischen Eidgenossenschaft, Gesetze, die gegen die Gleichheit verstoßen, für ungültig erklärt. Hier ist eine nähere Bestimmung des weitgefaßten ethischen Begriffs unvermeidlich, hier hat dann aber auch nicht die Rechtswissenschaft, sondern die Rechtsprechung in erster Linie das Wort. Die Rechtsprechung wird bei Lösung der ihr obliegenden Aufgabe sich in dem Gedanken, daß das Recht zur Geltung bestimmt ist, tunlichst an die im Volk herrschenden ethischen Überzeugungen halten. Erst wenn einmal eine umfassende Judikatur vorliegt, tritt die Rechtswissenschaft voll in Wirksamkeit, indem sie vor allem die gerichtlichen Entscheidungen, ähnlich wie wenn es sich um die systematische Bearbeitung der Gesetze handelt, zu einem in sich möglichst widerspruchfreien Gedankengebilde auszugestalten sucht.

Entsprechendes gilt in den unzähligen Fällen, in denen der Gesetzgeber eingehendere Anweisungen erteilt, ohne doch den zur Rechtsanwendung berufenen Stellen ein Fahnden nach der sachlich angemessenen Entscheidung gänzlich zu ersparen. Auch hier werden sich Rechtsprechung und Rechtswissenschaft in erster Linie an Vorgefundenes zu halten haben, an die Rechtsübung des Verkehrs und an einen sich allmählich immer mehr festigenden Gerichtsgebrauch. Nie aber darf man mit der französischen realistischen Rechtsschule, das Vorgefundene, herrschende Volksanschauungen oder tatsächliche Rechtsübung, für schlechthin maßgeblich erklären. Dies folgt schon daraus, daß sich solche Anschauungen und Übungen gar nicht in eindeutiger Weise feststellen lassen, sie sind etwas Schillerndes, in ewigem Fluß Befindliches; auch auf den Gerichtsgebrauch paßt diese Charakterisierung durchaus. Daher eröffnet sich dem Juristen — glücklicherweise — die Möglichkeit, das Gesellschaftsleben innerhalb gewisser Grenzen, die eben durch das Vorgefundene an Rechtsüberzeugungen und Gewohnheiten bezeichnet werden, in der Richtung auf das höchste sittliche Ziel zu leiten. Auskunft über das letzte Ziel, dem zuzusteuern ist, wird der juristische Theoretiker wie der Praktiker bei der Religion, bei dem eigenen Gewissen und bei der Philosophie suchen, während das Schwergewicht der spezifisch rechtswissenschaftlichen Tätigkeit auf die Zusammenstellung, Ordnung, innere Ausgleichung des die freie Zweckforschung begrenzenden Vorgefundenen zu verlegen ist. Indem sie sich hier und jetzt verwirklicht, muß die Rechtsregel, um deren Auffindung sich die positive Rechtswissenschaft bemüht, ihren Segen bringen, daher die

empiristische Nüchternheit, die der echte Jurist auch da bewahrt, wo die rein logischen Auslegungsmethoden nicht ausreichen, um die Sollensfrage zu entscheiden. Wer ein Beispiel verlangt für die Art und Weise, in der die Rechtswissenschaft ethische Probleme zu diskutieren hat, der sei auf die Argumentation verwiesen, in der M. Rümelin die Behauptung widerlegt, daß aus Art. 109 der Reichsverfassung die Ungültigkeit der mit ungleichem Maß messenden Reichs- und Landesgesetze zu folgern sei. (M. Rümelin, Die Gleichheit vor dem Gesetz. Tübinger Kanzlerrede 1928.) Anders als in der Rechtswissenschaft hat in der Rechtsphilosophie das spekulative Moment das Übergewicht, aber auch der Rechtsphilosoph bleibt, wie wir sehr bald sehen werden, in eigenartiger Weise erdgebunden.

Man kann für die Richtigkeit unserer Auffassung des Verhältnisses von Sittlichkeit und Recht die Probe aufs Exempel machen, indem man sie mit den üblichen Kriterien der Unterscheidung vergleicht, wobei sich zeigt, daß diesen allen ein aus der Positivität und Geltung des Rechts ableitbarer richtiger Gedanke zugrunde liegt. Vielleicht wird immer noch von den meisten der uns interessierende Unterschied dahin bestimmt, daß dem Recht anders als der Moral der äußere Zwang wesentlich sei. Von jeher hat man eingewendet, daß bisweilen doch auch dem Recht der Zwang fehle. These und Einwendung werden sofort verständlich, wenn man bedenkt, daß das Recht als positive Ordnung sich vorwiegend der Gebiete bemächtigt, auf denen eine Organisation erforderlich ist, und daß nichts der Organisation mehr bedarf als der äußere Zwang, der in aller Regel nur als organisierter unwiderstehlich und dadurch wohltätig zu wirken vermag. Man mag also ganz wohl den Zwang als Merkmal des Rechts bezeichnen, nur ist er kein konstitutives, sondern ein konsekutives Merkmal und überhaupt kein eigentliches Begriffsmerkmal, sondern das was die Juristen ein „Naturale" nennen. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem von A. Merkel in Vorschlag gebrachten, von Windscheid akzeptierten Unterscheidungsmerkmal, demzufolge die Moral Pflichten auferlegt, das Recht subjektive Rechte verleiht. Was daran richtig ist, muß, wenn man näher zusieht, auf das Konto der Geltung des Rechts gesetzt werden. Weil das Recht eine geltende Ordnung ist, kann es dem, der an der Erfüllung der von ihm gesetzten Pflichten aktiv interessiert ist, eine Macht (subjektives Recht) verleihen, während dies bei der Sittlichkeit mit ihren überaus zweifelhaften Aussichten auf Verwirklichung nicht zutrifft.

Tiefer als die beiden eben genannten scheint das so beliebte Kriterium zu dringen, das man durch die Gegenüberstellung Moralität-Legalität zum Ausdruck zu bringen pflegt. Bei der Sittlichkeit soll es ausschließlich auf die Gesinnung ankommen, von der die Handlung geleitet ist, während für das Recht die Korrektheit des äußern Verhaltens den Ausschlag gebe. Soweit diese Auffassung durch die von uns grundsätzlich abgelehnte Kantsche Formalethik beeinflußt ist, hat sie in dem uns augenblicklich beschäftigenden Zusammenhang außer Diskussion zu bleiben. Indessen hat sie noch eine andere Wurzel. Wenn man mit einer aus der Hochscholastik entnommenen Wendung, die Eugen Huber zu zitieren liebte, vom Rechte sagt, daß es im Gegensatz zur Moral „*non ab agente*" sei, so paßt das vortrefflich zu der von uns hier vertretenen Ansicht. Allerdings ist die Moral *ab agente*, denn sie hat in der verborgenen Sehnsucht des Individuums nach der Beseligung, für die es sich bestimmt glaubt, seine tiefste Grundlage, sie kommt von innen und richtet sich auf Innerliches. Das Recht dagegen muß als geltende Ordnung mit den gegenwärtig zutage tretenden Bestrebungen, und zwar mit denen rechnen, die durch eine positive Ordnung der Lebensverhältnisse befriedigt werden. Da kommt denn für das Recht nicht in erster Linie der Schuldner in Betracht, der ängstlich früge, was soll ich tun, um mir durch Pflichterfüllung ein ruhiges Gewissen zu sichern, sondern der Gläubiger, dem an der Leistung etwas liegt, nicht an der Gesinnung des Schuldners und der nach staatlichen Zwangsmaßregeln ruft für den Fall, daß die Leistung ausbleibt. Aber wenn das Recht seine Forderungen zunächst im Hinblick auf diejenigen stellt, die an ihrer Erfüllung ein egoistisches Interesse haben, so mag es doch, wenn man genau zusieht, auf verschlungenen Pfaden einem letzten Ziel zustreben, das es mit der Sittlichkeit gemeinsam hat.

Da das Recht eine Ordnung ist, deren sittliche Bedeutung mit ihrer Durchsetzbarkeit zusammenhängt, so wird die Philosophie bei Aufstellung ihres Rechtsprogramms, um nicht ins Leere zu bauen, auf das nach dem gegenwärtigen Entwicklungsstadium der Menschheit einigermaßen Erreichbare abzielen. Es hat einen vortrefflichen Sinn, wenn ein Moralphilosoph uns zu zeigen sucht, wie der vollendete Mensch handelt, aber es hat, wie mir scheint, keinen rechten Sinn, wenn der Rechtsphilosoph eine Rechtsordnung entwirft, die sich nur in einer aus den edelsten Menschen bestehenden Gesellschaft verwirklichen ließe. Es bedeutet sicherlich eine erhebliche Vereinfachung der Aufgabe, daß der Rechtsphilosoph sich darauf zu beschränken hat, von den durch ein gegebenes Entwicklungsstadium gebotenen Ansatzpunkten aus, die Linie nach oben bis in eine nicht allzu entfernte Zukunft zu führen. Mit dieser Bindung an eine realistische Grundlage hängt einer der Begriffe zusammen, die der bisherigen Ethik die allergrößten Schwierigkeiten bereitet haben, der Begriff der Gerechtigkeit. Man hat mit diesem Begriff deshalb so wenig ins reine kommen können, weil die meisten, ich muß mich ihnen beirechnen, ihn viel zu idealistisch, viel zu sehr als reines Prinzip der praktischen Vernunft zu fassen geneigt waren. In früheren Schriften habe ich mich bemüht, die Gerechtigkeit als eine Abart der moralischen Kardinaltugend der Liebe zu deuten. Manche Autoren haben richtig empfunden, daß die Gerechtigkeit einen spezifisch rechtlichen Charakter hat. Da aber auch sie irrigerweise die rein idealistische Linie nicht aufgeben wollten, haben sie nach einer Idee der Gerechtigkeit, die zugleich die des Rechtes sein sollte, als einer der Idee der Sittlichkeit zu koordinierenden und somit nach einer Schimäre gefahndet. Das wird deutlich, wenn man die Schicksale der Formel: *suum cuique tribuere* in der Literaturgeschichte des Begriffs der Gerechtigkeit denkt. Jedem das Seine, so weit kamen alle und weiter kam eigentlich niemand, der sich nach einem absoluten Vernunftprinzip umsah, um zu bestimmen, was einem jeden richtigerweise gebührt. Läßt man einmal die Vernunftidee beiseite und orientiert man sich realpolitisch, dann ist das Gesuchte nicht schwer zu finden. In jeder menschlichen Gesellschaft ringen geistige Kräfte (egoistische Triebe, kollektiver Machtwille, altruistische Forderungen, religiöse Bestrebungen) um die Herrschaft, und es läßt sich, ähnlich wie in der Physik die Bewegungslinie des Körpers, die rechtliche Ordnung bezeichnen, die dem Kräfteverhältnis entspricht. Nur stellt sich anders als in der räumlichen Welt nach dem Parallelogramm der Kräfte die rechtliche Ordnung nicht von selbst her, sondern muß in mehr oder weniger bewußten Akten gesetzt werden. Hierbei können falsche Einschätzungen Platz greifen, oder es können auch gegen eine dem Kräfteverhältnis angemessene Ordnung Interessentengruppen, die sich benachteiligt glauben, mit verstockter Hartnäckigkeit ankämpfen. In solchen Fällen kommt es, da das richtige Kräfteverhältnis auf Verwirklichung drängt, zur Erschütterungen

des gesellschaftlichen Lebens. Die Erschütterungen könnten so schwer werden, daß der Fortbestand der menschlichen Gesellschaft in Frage gestellt würde, wenn nicht ein instinktives Verständnis für eine das Kräfteverhältnis richtig zum Ausdruck bringende allgemeine Ordnung weithin verbreitet wäre. Dieses Verständnis, das den guten Gesetzgeber und den guten Bürger charakterisiert, ist die Gerechtigkeit, die sehr treffend als *fundamentum regnorum* bezeichnet wird. Die Gerechtigkeit ist verschieden von der sittlichen Idee als dem letzten Ziel der Menschheit, aber im Wechsel der Gestalten ist sie für das Auge, das den sittlichen Fortschritt zu sehen vermag, auf dem Wege, sich der sittlichen Idee zu nähern. Wollten wir unsere Auffassung der Gerechtigkeit und der höchsten sittlichen Idee in der Sprache Génys ausdrücken, so hätten wir zu sagen: die Gerechtigkeit steht nicht als *donné rationnel* neben andern Gegebenheiten, sie ist auch nicht die Einsicht in ein absolutes praktisches Vernunftgesetz, sondern sie ist die instinktmäßige Erfassung und Anerkennung einer Ordnung, in der sich die Resultante der verschiedenen *donnés* als miteinander streitender Kräfte abzeichnet. Dagegen wäre das *donné idéal* die Idee des höchsten Menschheitsziels, die Leuchte, die die Philosophie dem menschlichen Streben vorzuhalten hat, um die Kräfte zu steigern, die nach oben drängen, und ihren schließlichen Sieg vorzubereiten.

Mit der Gerechtigkeit, wie wir sie eben faßten, hängt der Begriff des subjektiven Rechts zusammen, der in der Rechtswissenschaft von jeher eine so große Rolle gespielt hat, aber bis auf den heutigen Tag einer rechtsphilosophischen Klärung entbehrt. Wenn die gerechte Rechtsordnung dem Kräfteverhältnis der im gesellschaftlichen Zusammenleben aufeinander stoßenden Kräfte entspricht, so liegt in jeder Zuweisung einer Vorzugsstellung durch das objektive Recht eine Anerkennung der Macht des Interessenten, womit ein charakteristisches Moment des Begriffs des subjektiven Rechts gegeben ist. Auf andere nicht weniger wichtige Momente dieses Begriffs kommen wir bei Behandlung der Positivität des Rechts zu sprechen.

Aus der Positivität ergibt sich die Abgrenzung eines rechtlicher Regelung zu unterstellenden Gebiets innerhalb des unendlichen Raums menschlichen Handelns. Nur was sich für die Regulierung durch eine äußere Autorität eignet, soll dem Recht unterworfen werden. Daher darf das Recht der Wissenschaft und den Künsten nur äußere Erleichterungen schaffen und indirekte Dienste leisten wollen, es hat nicht einzudringen in den innern Betrieb der Wissenschaft oder in die künstlerische Werkstatt. Aber die indirekte Förderung ist manchmal von entscheidender Bedeutung. Rechtseinrichtungen, durch die es der Wissenschaft ermöglicht wird, einen mehr internationalen Charakter anzunehmen als es heute noch der Fall ist, sind nicht geringzuschätzen, und an dem Tag, da durch Errichtung eines Weltbundesstaats die primitive Wildheit der Einzelstaaten gebrochen ist, wird die Geisteswissenschaft einem Menschen

ähneln, der von Jugend an gelähmt war und nun plötzlich den Gebrauch seiner Glieder erlangt. Das ist nun freilich eine Einsicht, der sich die meisten zu verschließen verstehen, dagegen wird sich uns gleich noch ein anderer Grund für den Internationalismus aus der Positivität des Rechtes ergeben, dem selbst der kollektive Machtwille nicht seine einleuchtende Kraft nehmen kann. Es handelt sich dabei um eine Folgerung aus der Zwangsnatur des Rechts. Das Recht versieht sich nicht notwendig in allen seinen Bestimmungen mit äußern Sanktionen, wohl aber hat überall, wo physischer Zwang am Platze ist, auch das Recht sich einzustellen. Denn solcher Zwang wirkt nur dann nicht verheerend, wenn er mit unwiderstehlicher Kraft auftritt, und das kann er nur, wenn er organisiert ist, was eine positive Ordnung voraussetzt. Schlimmer freilich noch als wenn die Gewalt unorganisiert sich geltendmachen will, ist es, wenn mehrere große Organisationen physische Gewalt gegeneinander anwenden. Soll sich in solchen Kämpfen die Menschheit nicht verbluten, so muß die physische Gewalt in der Welt monopolisiert, d. h. in die Hände eines Weltbundesstaates gelegt werden. Physischer Zwang sagten wir, soll positiv geordnet sein, daraus folgt nicht, daß der positiven Ordnung nicht noch andere Funktionen als die der Organisation physischen Zwangs obliegen könnten. Was würde z. B. aus dem Wirtschaftsleben, wenn es nicht geordnet wäre durch Verträge? Die Verträge stellen sich als die erforderliche positive Ordnung nur darum dar, weil sie sich stützen — in puncto Ordnung, nicht nur in puncto Sanktion — auf die große Ordnung des objektiven positiven Rechts, die die Bedingungen ihrer Gültigkeit feststellt, sie ergänzt und durch allgemeine Regeln ihre eindeutige Auslegung ermöglicht.

Eine positive Ordnung wie das Recht hat eine Tendenz zur Stabilität. Denn einer der Vorteile einer solchen Ordnung ist es, daß die einander widerstreitenden Interessen nicht in unausgesetztem Kampf ihre Stärke erproben müssen, sondern in der Rechtsordnung als einer Art Friedensinstrument die Garantie einer partiellen ruhigen Befriedigung finden. Dieser Vorteil würde in Frage gestellt, wenn bei der geringsten Verschiebung des Kräfteverhältnisses eine neue Einschätzung im Wege einer Rechtsänderung zu erfolgen hätte. Damit ist einer der Gründe für den Respekt angegeben, der von altersher gewissen in der Rechtsordnung den Bürgern eingeräumten Positionen selbst vom Gesetzgeber gezollt wurde und das charakteristischste Merkmal des Begriffs des subjektiven Rechts darstellt. Doch hat dieser Begriff noch eine tiefere mit der Positivität zusammenhängende Wurzel. Gerade weil das Recht an den einzelnen als äußere Autorität herantritt, muß es besondere Rücksicht darauf nehmen, daß es die Autonomie des Individuums nicht allzusehr einschränke. Denken wir an den Sozialismus, wie ihn sich manche vorstellen als eine jeden Augenblick unseres Daseins in Anspruch nehmende Reglementierung, so erkennen wir darin ohne weiteteres die Unter-

drückung jedes sittlichen Fortschritts, denn ohne freies Schwingenregen des einzelnen ist solcher Fortschritt schlechthin unmöglich. Daher beruht es auf dem höchsten Sittengesetz, wenn dem Inbegriff unserer rechtlichen Pflichten das gegen den Staat gerichtete subjektive Recht entspricht, daß unser Pflichtenkreis nur aus schwerwiegenden Gründen und nie bis zur Vernichtung unserer Freiheit ausgedehnt werde. Bei diesem negativen Recht hat es nicht sein Bewenden. Was würde es nützen, wenn all unsere freie Betätigung sich in Träumereien erschöpfen müßte? Da nun einmal der individuelle bewußte Geist im gegenwärtigen Stadium der Weltentwicklung die höchste Form des Geistigen ist, hat ein jeder den Anspruch darauf, seine schöpferischen Fähigkeiten bei einem wirkungsvollen Eingreifen in das Räderwerk des sozialen Lebens zu verwerten. Je mehr die Rechtsordnung die Dispositionsgewalt, die der Egoismus in der Form des privaten subjektiven Rechts für sich fordert, einschränkt, um so mehr muß sie die Teilnahme am Gemeinschaftsleben mit relativ freier Entscheidungsgewalt zum subjektiven öffentlichen Recht des einzelnen stempeln.

2. Einige Grundbegriffe des Rechts (Gesetzgeber, Staat, Souveränität).

Kommt die Rechtsphilosophie durch ernstliche Berücksichtigung der jeweils herrschenden Bestrebungen und Anschauungen der positiven Jurisprudenz entgegen, so muß andererseits diese durch die Ausgestaltung ihrer Grundbegriffe für die allmähliche Annäherung des Rechts an das höchste sittliche Ziel die Handhabe bieten. Daher sind Begriffe wie die des Gesetzgebers, des Staates und seiner Rechte und Pflichten von erheblichem rechtsphilosophischem Interesse.

Auch wer den Staat als Rechtssubjekt für eine überflüssige Rechtsfigur hält, kommt nicht aus ohne eine gewisse Personifizierung der Rechtsordnung. Will man in der Auslegungslehre dem Ordnungsgedanken, mit dem das Recht steht und fällt, gerecht werden, so kann man sich nicht ausschließlich an die subjektive Methode halten, man muß der Vielheit der Gesetze ein einheitliches Denken zugrunde legen, wie es durch eine genetische Wirklichkeitsbetrachtung in der Gesetzgebungsgeschichte sich nicht aufweisen läßt. Die *persona ficta* des Gesetzgebers als des Autors aller zu einer positiven Rechtsordnung gehörigen Gesetze ist unentbehrlich. Diesem Gesetzgeber und nicht erst dem Staat ist Souveränität zuzusprechen. Damit ist gemeint, daß der Gesetzgeber neben seiner eigenen Ordnungsgewalt eine sich möglicherweise mit ihr in Widerspruch setzende nicht anerkennen darf. Auch dies wieder ist ein aus dem Ordnungsgedanken abzuleitendes Postulat. Zur Konstituierung der Persönlichkeit des Gesetzgebers gehört die Idee des Gemeinwohls. Wenn der berühmte Art. 1 des Schweizerischen Zivilgesetzbuchs den Richter unter gewissen Umständen so zu entscheiden heißt, wie wenn er der Gesetzgeber wäre,

so will er damit offenbar sagen, daß sich der Richter durch den Gedanken an das Gemeinwohl leiten lassen solle. Da das Gemeinwohl kaum etwas anderes sein kann als das der Volksgemeinschaft gesetzte sittliche Ziel, so enthält der juristische Begriff des Gesetzgebers eine Wendung auf die Sittlichkeit, ohne daß deswegen die positive Jurisprudenz deren Grundidee näher zu bestimmen brauchte. — Ein weiteres Eindringen der Sittlichkeit ins Recht findet bei Bildung des Begriffs der gegenüber dem Gesetzgeber bestehenden Rechte statt. Der Begriff des subjektiven Rechts, wie wir ihn oben faßten, ist in eminentem Maße ein sittlicher. Das Individuum hat aus sittlichen Gründen einen Anspruch auf Persönlichkeitsachtung, der sogar gegenüber dem Gesetzgeber nicht versagt. Wieder brauchte sich der Jurist auf eine genauere Präzisierung des sittlichen Gedankens nicht einzulassen, es genügt zu sagen, daß der Gesetzgeber die freie Entfaltung der Persönlichkeit nicht übermäßig einschränken darf. Hier taucht dann auch die vielbesprochene Idee der Selbstbindung des Gesetzgebers auf. Wenn der Gesetzgeber dem einzelnen in Achtung seiner Persönlichkeit gewisse Zugeständnisse macht, ihm irgendein besonderes subjektives Recht einräumt, so soll er das Recht nicht ohne schwerwiegende Gründe wieder entziehen. Die Selbstbindung ist offenbar eine mittelbare, insofern die Rechtsverleihung seitens des Gesetzgebers vermittelt, daß der Gesetzgeber durch das Sittengesetz in weiterem Maße als bisher in seiner Handlungsfreiheit eingeschränkt wird. Wird der Gesetzgeber seinem sittlichen Wesen untreu — indem er sich um das Gemeinwohl nicht kümmert — oder verstößt er gegen eine von ihm übernommene Verbindlichkeit, so ist, wie wir oben ausführten, das betreffende positive Gesetz nicht ohne weiteres von der Rechtswissenschaft als ungültig zu erklären, obschon es bei besonders schwerer Unsittlichkeit seines Inhalts vor dem Forum der Sittlichkeit hinfällig sein mag.

Der Übergang vom Gesetzgeber zum Staat wird in der Weise bewerkstelligt, daß die öffentliche Verwaltung (unter Einschluß der auf die höhere innere und auswärtige Politik bezüglichen Regierungsakte) und die Rechtspflege auf das gleiche Rechtssubjekt wie die Gesetzgebung zurückgeführt werden. Diese Vereinheitlichung hat vor allem den großen Vorzug, daß sie die Forderung der unbedingten Orientierung aller Verwaltungs- und Rechtspflegeakte nach dem Gemeinwohl aufs deutlichste zum Ausdruck bringt. Otto Mayer hat sich in seiner interessanten Abhandlung: Die juristische Person und ihre Verwertbarkeit im öffentlichen Recht (Tübingen 1908), über die deutschen Professoren lustig gemacht, die sozusagen aus eigener Machtvollkommenheit den Staat zur juristischen Person erhoben hätten. Ich glaube die Geschichte wird anders urteilen, sie wird, wenn einmal die genügende historische Distanz gewonnen ist, die Auffassung des Staats als juristischer Person, die Albrecht und Gerber zuerst konsequent durchgeführt haben, und die heute von den meisten Juristen als etwas ziemlich Selbstverständliches hingenommen wird,

als eine der bedeutendsten Leistungen der Rechtswissenschaft in ihren Annalen aufzeichnen. Ist doch mittels dieser Theorie zu einer Zeit, da viele noch in den Landesherren eine Art höherer Wesen sahen, dem Gedanken, daß einzelne Menschen aus eigenem Recht und damit *in majorem sui gloriam* Befehlsgewalt über das Volk ausüben dürften, ein für allemal die Wurzel abgeschnitten worden. Das Licht der Aufklärung hatte Friedrich den Großen zu der Einsicht geführt, daß der König sich als den ersten Diener seines Staates anzusehen hat. In der Auffassung des Staats als juristischer Person war diese Einsicht zu begrifflicher Klarheit erhoben, war die Formel gefunden worden durch die sie unwiderruflich festgelegt wurde. Die Voraussetzung dafür war die Einführung der konstitutionellen Monarchie. da erst die Beteiligung des Volkes an der Gesetzgebung den Gedanken aufkommen ließ, daß der Staat das zur Körperschaft organisierte Volk sei und jede Gewalt über die Volksgenossen letztlich in seinem Namen ausgeübt werde. Mit Hilfe dieses Gedankens haben längst vor der Weimarer Verfassung auf dem Gebiet der für das praktische Leben ungemein wichtigen ideell-juristischen Betrachtung die deutschen Professoren (unter denen noch G. Jellinek besonders hervorgehoben werden mag), den Monarchen die Krone als Eigenrecht entwunden und sie der Körperschaft, genannt Staat, zugesprochen. Der Staat nun muß, wie jeder Verein, einen Zweck haben, der sein Lebensgesetz darstellt. Dieser Zweck kann für die juristische Lehre kein anderer sein als das Gemeinwohl. So kommt es, daß in den modernen Monarchien dem Eigennutz der Fürsten *de jure* nicht mehr Raum verstattet wird als in den Demokratien dem der vom Volk gewählten Magistrate. Aber freilich in Monarchien wie in Demokratien sind die juristischen Formeln keineswegs schlechthin bestimmend für das Leben. In keinem Recht, in keinem Staat der Welt haben wir es heute soweit gebracht, daß das Gemeinwohl, in seinem richtigen Sinne verstanden, tatsächlich ausschlaggebend wäre und die Juristen sollten, wie ich alsbald etwas näher ausführen werde, in ganz anderem Maße als sie es bisher getan haben, dagegen Fürsorge treffen, daß ihre schönen idealistischen Konstruktionen nicht leere Gedankenspielereien bleiben.

Zwei Momente sind für das Verständnis und die richtige Einschätzung der modernen Auffassung vom Staat als juristischer Person äußerst störend gewesen. Das erste ist die eigentümliche Wendung, die die allgemeine Lehre von der juristischen Person genommen hat. Die Vertreter der früher durchaus herrschenden klassischen Fiktionstheorie hatten die bei allen Fiktionen unumgängliche Frage, wie es kommt, daß das Fingieren zu brauchbaren Ergebnissen führen kann, aufzuwerfen unterlassen. Daher kam der Verdacht auf, ob die Fiktion nicht ein gänzlich unzulässiger Notbehelf der Theorie sei. Ich habe an anderem Orte zu zeigen versucht, daß nicht nur von der Wissenschaft, sondern auch vom Gesetzgeber bei Behandlung der juristischen Person tatsächlich vielfach fingiert wird, daß diese Fiktionen wie alle andern sich ausschalten lassen, daß sie sich aber zum Teil als brauchbare technische Hilfsmittel bewähren. Auch glaube ich nachgewiesen zu haben, daß man mit dem Begriff der juristischen Person zu arbeiten hätte, selbst wenn außer dem Bewußtsein der einzelnen Individuen nichts

Psychisches existierte (vgl. meinen Aufsatz: Die Gesamtpersönlichkeit im Lichte der Jurisprudenz und der Rechtsphilosophie. Schweizerische Zeitschrift für Strafrecht, 40. Jahrg., S. 58ff.), ohne daß deswegen die juristische Person in allen Beziehungen der natürlichen gleichstehen würde.

Ganz andere Wege haben die eigentlichen Gegner der Fiktionstheorie eingeschlagen. Sie beanspruchen für die juristische Person volle juristische Gleichwertigkeit mit dem menschlichen Individuum, wobei sie entweder in Anknüpfung an die Kantsche Erkenntnistheorie, namentlich an die Lehre von der transzendentalen Aperzeption im Kollektiv-Ich, Kollektivbewußtsein so wenig wie im Individual-Ich etwas anderes als eine geistige Synthese sehen wollen oder mit Gierke der Kollektivpersönlichkeit gerade wie der Individualpersönlichkeit reale Wesenheit zusprechen. Uns interessiert vor allem die Gierkesche Betrachtungsweise. Gierkes zahlreiche Schriften über die Genossenschaft (u. a. Das deutsche Genossenschaftsrecht, 4 Bde., 1868—1913) gehören zu den wertvollsten Bereicherungen der deutschen rechtswissenschaftlichen Literatur, aber die Theorie der juristischen Person, die ihnen zugrunde liegt, ist nicht sowohl, wie es so oft heißt, mysteriös, als vielmehr unentwickelt; Gierke hat ihr nie die erforderliche psychologische oder philosophische Vertiefung gegeben. Es ist daher kein Wunder, daß viele unter Berufung auf Gierke, wenn auch nicht in seinem Sinn, aus der realen Überperson Staat ein so erhabenes Wesen machen konnten, daß ihm gegenüber der einzelne zu einer *quantité négligeable* zusammenschrumpft. Diese Auffassung der Staatsperson hat bei freiheitlich denkenden Juristen die ganze Lehre vom Staate als juristischer Person in unverdienten Mißkredit gebracht. Um so größern Dank hat sich K. Haff erworben, als er, das von Gierke Versäumte nachholend, an Hand der neuesten Psychologie genau untersuchte, ob an der Gesamtpersönlichkeit neben dem bewußten Zweckwollen der einzelnen ein psychisch Reales sich nachweisen läßt und worin es besteht. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es in der Tat einen kollektiven Triebwillen gibt, daß aber dieser Triebwillen sich ausschließlich auf die Befriedigung primitiver vitaler Interessen richtet und ganz und gar nicht als etwas sonderlich Erhabenes angesprochen werden kann. (Haff, Grundlagen einer Körperschaftslehre, Teil I: Gesetze der Willensbildung bei Genossenschaft und Staat 1915.) Das deckt sich zum Teil mit der hier vertretenen Auffassung, daß das spezifisch Kollektive an den Gesamtpersonen vor allem ein brutaler Machtwille ist, und daß daneben noch soziale Entelechien tätig sind, die, so hoch das Ziel sein mag, auf das sie hinwirken, schon wegen ihrer Unbewußtheit gegenüber dem bewußten Individualwillen nicht schlechthin als etwas Höheres gelten können. Solche Erkenntnis genügt, um die Gefahren zu beschwören, die man vielfach mit der Lehre vom Staat als juristischer Person verbunden glaubt.

Das zweite Moment, das die eben erwähnte Lehre in Verwirrung gebracht hat, ist die historische Reminiszenz. Der Vorläufer und in gewissem Sinn der erste Repräsentant des modernen Staats ist der Staat der italienischen Renaissance, „*lo stato*" der *Condottieri*. Dieser Staat ist im wesentlichen ein Zwangsapparat, der je nach der Wesensart des *principe*, der über ihn verfügt, bald zum Segen und bald zum Verhängnis für die beherrschte Bevölkerung verwendet wird. Es war ein ebenso schwieriges wie löbliches Unterfangen „*lo stato*" dem Recht zu unterstellen; ihn als *fons juris* hinzustellen, wäre eine Verschrobenheit gewesen. Mittlerweile ist aber der Staat so ins Recht hineingewachsen, daß schließlich unsere heutige juristische Doktrin kaum umhin kann, in ihm die organisierte Volksgemeinschaft zu sehen, die sich in Gesetzen und unverbrüchlichen Gewohnheiten ihre Rechtsordnung gibt. Aber die Erinnerung an den Ursprung des Staates ist in der Rechtswissenschaft noch nicht erloschen, sie macht sich, wenn wir recht sehen, vor allem darin bemerkbar, daß in der Systematik das Staatsrecht immer noch nicht etwa dem Völkerrecht und dem Kirchenrecht, sondern dem Verwaltungsrecht, Strafrecht, Zivilrecht koordiniert wird, während es doch logischerweise etwa unter dem Titel Verfassungsrecht als allgemeiner Teil des staatlichen Rechts ausgestaltet werden sollte. Mit der eben gerügten systematischen Auffassung steht in Zusammenhang, daß manche Autoren anstatt dem Staatsrecht mit allem Recht den Zweck der Förderung

des allgemeinen Wohls gemeinsam sein zu lassen, sich nach einem besondern Staatszweck umzusehen, der dann für das Staatsrecht die ihm im Verhältnis zu den andern Rechtsmaterien eigentümliche Leitidee abzugeben hat. So erklärt sich, daß Smend in seiner jüngstens erschienenen Schrift (Verfassung und Verfassungsrecht 1927), während ihm zum Beispiel das Verwaltungsrecht durch den Wohlfahrtszweck bestimmt zu sein scheint, Staat und Staatsrecht ausschließlich als Integrationsapparat fassen will. Demgegenüber ist daran festzuhalten, daß für die moderne Staatsrechtstheorie die Funktion des Staates nicht anders als in dem umfassenden Sinne der Förderung des Gemeinwohls verstanden werden kann. Freilich lehrt ein Blick auf die Wirklichkeit, daß der Staat oft etwas ganz anderes tut, als daß er das Gemeinwohl fördert, und dies mag die Zähigkeit der Bemühung begreiflich machen, ihm in der Staatsrechtslehre eine andere Aufgabe als die der Förderung des Gemeinwohls zu stellen, denn, wenn auch die Rechtswissenschaft eine normative Disziplin ist, so ist doch die Seinsbetrachtung für sie nicht unwesentlich. Vom Sein und Sollen mit Beziehung auf den Staat ist etwas eingehender zu handeln.

Die Rechtswissenschaft als Wissenschaft einer geltenden Lebensordnung muß bei aller Sollensbetrachtung den Blick offenhalten für Handel und Wandel des wirklichen Lebens. Tut sie das nicht, dann verfällt sie, wie Jèze, einer der bedeutendsten Anhänger der französischen realistischen Schule es ausgedrückt hat, der Gefahr, einen Roman zu schreiben „*dans le genre ennuyeux*". Aber freilich darf die Rechtswissenschaft auch nicht einfach die tatsächliche Rechtsübung kopieren und als verbindlich hinstellen. Sie muß, ausgehend von den Gepflogenheiten des Lebens und unter Berücksichtigung des Erreichbaren, der Entwicklung die Richtung auf ein höheres Ziel zu geben suchen. Die Wissenschaft, bei der die Jurisprudenz, wenn ihre eigene Rechtstatsachenforschung nicht ausreicht, vor allem Auskunft über die tatsächlich herrschenden Anschauungen und Bestrebungen sucht, ist die Soziologie. Daher hat sich die Staatsrechtslehre in Fühlung mit der Soziologie des Staates zu halten. Merkwürdigerweise hat man es bestritten, daß es neben dem juristischen Staatsbegriff noch einen soziologischen gebe, worüber F. Oppenheimers eingehende Ausführungen gegen Kelsen zu vergleichen sind (Oppenheimer in seinem „System der Soziologie" Bd. II, S. 309ff.). In Wahrheit gibt es nicht nur einen soziologischen Staatsbegriff, sondern es ist die Soziologie vom Staat geradezu eine Glanzleistung der soziologischen Wissenschaft. Ganz besondere Verdienste haben sich um sie Marx, Gumplowicz (Grundriß der Soziologie, 1885) und Oppenheimer erworben. Diese Autoren haben der Illusion ein Ende gemacht, daß der Staat in der Wirklichkeit ein ebenso erhabenes sittliches Wesen sei, wie auf dem Papier der philosophischen und juristischen Literatur. Sie haben uns das Auge dafür geöffnet, das auf Gesetze und konkrete Verfügungen des Staats die egoistischen Interessen herrschender Klassen einen entscheidenden Einfluß ausüben. Wäre damit alles über den Staat gesagt, dann müßte unsere juristische Staatstheorie von Grund aus geändert werden. Denn Auslegungstätigkeit und Diskussion *de lege ferenda*, die unter dem Wahrzeichen des ausschließlich um Förderung des Gemeinwohls bemühten

Staates stehen, sind eine Narrheit, wenn der Staat in Wirklichkeit mit unentrinnbarer Notwendigkeit nichts anderes ist als das Instrument der egoistischen Machtpolitik der stärksten Gesellschaftsklasse. Nun haben Marx und Gumplowicz allerdings eine solche trostlose Auffassung des Staates vertreten, aber weiter blickende soziologische Denker, wie Oppenheimer, haben sehr wohl eingesehen, daß im Staatsleben neben den eben bezeichneten realistischen Faktoren auch ideale Kräfte, Wir-Bewußtsein, Gerechtigkeitssinn, Altruismus oder wie man sie sonst nennen mag, am Werke sind. Obwohl wir auf der realistischen Seite außer dem Klassenegoismus den kollektiven Machtwillen der ganzen staatlichen Gemeinschaft, der uns fast noch verhängnisvoller erscheint, in Rechnung stellen, so gelangen wir doch zu einem etwas günstigeren Gesamteindruck vom Staat als selbst die optimistischeren Anhänger der erwähnten Soziologenschule. Denn indem wir vom soziologischen zum philosophischen Standpunkt aufsteigen, gewinnen wir das volle Vertrauen, daß die Gesellschaft sich dem hohen Ziel der Sittlichkeit entgegenbewegt und daß im heutigen Staats- und Rechtsleben, so breiten Raum auch der Egoismus der Völker, Klassen, Individuen immer noch behauptet, die Ansatzpunkte vorhanden sind, die es erlauben, bei der Auslegung des Rechts und bei der Ausarbeitung von gesetzgeberischen Vorschlägen bewußt auf die Annäherung an einen idealen gesellschaftlichen Zustand hinzuwirken.

3. Das Programm der Rechtspolitik.

a) Das Verfassungsrecht. Das Problem der Staatsform steht im Vordergrund der verfassungsrechtlichen Diskussionen. Zutreffend sagt Driesch, daß eine andere Verfassung als die demokratische in unserer Zeit eigentlich kaum in Betracht kommt. Eine Wissenschaft, die uns gute Gesetze fertig anbieten könnte, gibt es nicht. Der Glaube an einen von Gott mit seiner Statthalterschaft auf Erden betrauten Monarchen hat seine Kraft eingebüßt. Ein Überrest ist in einzelnen Ländern noch vorhanden und mag in Verbindung mit dem Stabilitätsinteresse die vorläufige Beibehaltung monarchischer Formen, wo sie bei der Umwandlung zur Demokratie erhalten geblieben sind, rechtfertigen. Wo Rückkehr zur Monarchie gepredigt wird, handelt es sich um romantische Schwärmerei oder um Verwertung des monarchischen Gedankens als eines Integrationsfaktors für nationalistische Machtgelüste. Indessen verhält es sich nun doch nicht einfach so, daß in Ermangelung einer Verfassung, die sachliche Vortrefflichkeit der Gesetze verbürgen würde, die Entscheidung im Quantitativen, im Willen der Majorität gesucht werden müßte. Der Sinn demokratischer Einrichtungen liegt, worauf vor kurzem der französische Staatsrechtslehrer Jèze mit besonderer Lebhaftigkeit aufmerksam gemacht hat, nicht zum wenigsten darin, daß sie die Gesetze aus einer öffentlichen Diskussion hervorgehen lassen. Wer nicht alles Vertrauen

in die Menschheit verloren hat, muß annehmen, daß bei einem solchen *modus procedendi* sich schließlich die guten Gedanken Bahn brechen werden. Darauf zielt das Wort des Präsidenten Wilson: *Light comes from the soil* (Wilson, The new freedom, Reclam). Freilich muß das Licht der gesunden Volksmeinung, bevor es sich im Gesetz äußert, durch allerhand Medien, vor allem durch den Apparat der politischen Parteien hindurchgehen und es ist zu fürchten, daß auf diesem Wege die besten Strahlen abgelenkt werden. Indessen darf man diese Gefahr nicht überschätzen. Roberto Michels hat in einem interessanten Buch (R. Michels, Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie, 1911—12) das Walten eines eisernen Gesetzes der Oligarchie in der Demokratie nachzuweisen versucht, aber der gedankenreiche Soziologe wird kaum bestreiten wollen, daß die menschliche Originalität eng begrenzt ist, daß die Führer die meisten ihrer Gedanken dem Parteimilieu entnehmen, dem sie entstammen, und daß ihre selbständigsten Ideen vor ihrer Verwirklichung durch die anonyme Weisheit der öffentlichen Meinung eine Umwandlung erfahren.

Damit sollen nicht die heute üblichen Formen der Demokratie in Schutz genommen werden. Es liegt auf der Hand, daß sich eine Technik der Demokratie ersinnen lassen muß, durch die in ungleich höherem Maße als es heute der Fall ist, die Gesetze in Einklang mit dem wahren Rechtsbewußtsein des Volkes gebracht werden und bei der Wahl der Volksvertreter der *bon sens* des Volkes die Stelle erhält, die vorläufig nur allzuoft die politische Intrige einnimmt. Indessen ist dies ein Gegenstand, der kaum mehr ins Gebiet der Rechtsphilosophie gehört. Dagegen darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß der Wert der Demokratie keineswegs nur in der Gewinnung gute Gesetze zu suchen ist, sondern auch in der Veredlung und geistigen Vertiefung der Persönlichkeit eines jeden Bürgers. Denn die Beschäftigung mit der öffentlichen Sache, zu der der Bürger durch das Gesetz angehalten wird, stärkt das soziale Gefühl und läßt allmählich die höhern Ziele des Menschen ins geistige Gesichtsfeld treten. Gerade dadurch ist die moderne Demokratie jeder ausgesprochen ständischen Verfassung überlegen, daß sie weiten Gemeinsinn von einem jeden fordert und nicht zu intensiver Wahrnehmung enger Klasseninteressen anhält. Dieser sittliche Fortschritt darf nie wieder rückgängig gemacht werden. Freilich hat das Gute der Demokratie sich bisher nur wenig auswirken können, weil die modernen Völker durch ihre Demokratisierung zunächst dem kollektiven Machtwillen in die Arme getrieben wurden. Mit vollem Recht hat Benda in seinem Buch: La trahison des clercs (vgl. dazu: A. Baumgarten, Der Verrat der Geistigen, Neue Schweizer Rundschau, 21. Jahrg., Heft 8) darauf hingewiesen, in welchem Maße das Politische im Sinne des nationalistischen Machtstrebens gerade in den modernen Demokratien das ganze Gebiet des geistigen Lebens überwuchert hat. In der nationalen Demokratie wird der öffentliche Geist

nur allzuleicht zu einer aller Vernunft und Sittlichkeit hohnsprechenden Staatsidolatrie. Erst in der Weltdemokratie wird der demokratische Gedanke sich als wahrhaft fruchtbar bewähren.

Vielleicht von noch größerer praktischer Wichtigkeit als das Problem der Staatsform ist das der Selbstverwaltung. Im heutigen Staatsrecht bilden den wichtigsten, wenn auch keineswegs den einzigen Typus von Selbstverwaltungskörpern, die Gemeinden. Sie bereiten der juristischen Theorie insofern einige Schwierigkeit, als man nicht recht weiß, wie im modernen Staat irgendein Rechtssubjekt außer dem Staat selbst aus eigenem Recht öffentliche Befehlsgewalt für sich in Anspruch nehmen kann. Die Gemeinde soll bei Ausübung ihrer Rechte dem Wohl des größern Ganzen dienen, dem sie eingeordnet ist, der Staat kann ihr durch Gesetz ihre Rechte entziehen und er behält sich allerlei Kontroll- und Zwangsmaßnahmen gegen die Gemeinde vor. Wenn dem so ist, warum macht man dann die Gemeinde nicht zur Behörde, warum behält man sie als selbständiges Rechtssubjekt bei? Wird durch solche lokalen Zentren autonomer Willensbildung nicht die Einheitlichkeit der Fürsorge für das Gemeinwohl durchbrochen?

Ähnliche Bedenken richten sich gegen das Gebilde des Bundesstaats. Es erscheint manchen Theoretikern nicht recht glaublich, daß man von dem Zusammenspiel mehrerer Staatsgewalten, wie es im Bundesstaat stattfindet, das Zustandekommen einer umfassenden äußern Lebensordnung eines Volkes erwarten dürfte. Mag auch der Bundesgewalt ein Vorrang vor der Einzelstaatsgewalt eingeräumt sein, die sich in der sog. Kompetenz-Kompetenz, dem Satz Reichsrecht bricht Landesrecht und in irgendwelchen Aufsichtsbefugnissen äußert, so bleibt doch dem Einzelstaat, damit man ihn überhaupt Staat nennen kann, eine so weitgehende Autonomie, daß die erforderliche Einheitlichkeit der staatlichen Organisation in die Brüche zu gehen droht. Der Bundesstaat wäre hiernach eigentlich ein Widerspruch in sich selbst, so daß, um die Situation einigermaßen zu retten, von einigen Autoren die Lehre vertreten wird, die angeblichen Einzelstaaten seien in Wahrheit große Kommunalverbände. Bringen wir es je zu einem Weltbundesstaat, dann werden seine Gliedstaaten aller Voraussicht nach noch viel größere Selbständigkeit besitzen als die Einzelstaaten in unsern heutigen Bundesstaaten und die Theorie von den Gliedstaaten als Kommunalverbänden wird noch viel fragwürdiger sein als sie es jetzt schon ist. Oder es wird vielleicht nie zu einem Weltbundesstaat kommen, weil man es doch unmöglich zugeben kann, daß unsere Nationalstaaten zu Gemeinden, schließlich am Ende gar zu Behörden degradiert werden.

Ich habe diese Gedankengänge etwas weiter ausgesponnen, um die gefährliche Anschauung deutlich werden zu lassen, die hinter ihnen steckt. Man meint vielfach, daß die Organisation die Selbständigkeit, das Eigenrecht der durch sie zur Zusammenarbeit vereinigten Stellen aus-

schließe. Mit andern Worten: wo die zentralisierte Bürokratie aufhört, da hört die staatliche Organisation auf oder, in der noch wichtigeren Umkehrung, wo geistige Kräfte staatlich organisiert werden, da hat es ein Ende mit der Autonomie ihrer Träger. Wäre diese Auffassung richtig, dann wären im Hinblick auf die Zukunft des gesellschaftlichen Lebens nur drei Möglichkeiten denkbar. Wir könnten verharren im gegenwärtigen Stadium, in dem die Gesellschaft auf weiten Gebieten unorganisiert ist und, soweit sie unorganisiert ist, im wesentlichen in einem Kampf der Egoismen besteht, wir könnten eine durchgreifende Organisation des ganzen gesellschaftlichen Lebens vornehmen und würden dabei die einzelnen zu Rädern einer großen Maschine machen, wir könnten zurückkehren zu dem Zustand, in dem keine äußere bewußte Organisation, sondern eine gefühlsmäßige Gemeinschaft die Menschen miteinander verband. Da die dritte Möglichkeit für den, der historischen Sinn hat, praktisch kaum in Betracht kommt, erklärt es sich, daß viele Soziologen und Sozialphilosophen mit bitterm Pessimismus in die Zukunft blicken. Die „Gemeinschaft" im Sinne von Tönnies (Gemeinschaft und Gesellschaft, 3. Auflage, 1887) ist ein endgültig verlorenes Paradies, die „Gesellschaft" ist in ihrer heutigen Form etwas höchst Unerfreuliches und mit Grauen denkt man, wie in einer sozialisierten Gesellschaft alles freie selbständige Individualleben verschwunden sein wird.

Bei der philosophischen Kritik dieser Betrachtungsweise müssen wir sorgfältig unterscheiden zwischen Individualismus und Egoismus. Im Beginn der Neuzeit erwacht das Individuum zu wahrer Selbstbewußtheit und Autonomie. Dabei tritt der Egoismus zunächst in den Vordergrund: das lehrt ein Blick auf die Naturrechtslehre und die Nationalökonomie der Aufklärung. Der Zusammenschluß der Menschen erfolgt durch bewußte Vereinigung mehrerer zwecks Befriedigung gleicher egoistischer Interessen und durch kluges Kompromiß da, wo entgegengesetzte Zwecke verfolgt werden. Grund genug über solche Mechanisierung des menschlichen Zusammenlebens zu klagen. Niemand hat sie mehr getadelt als die großen Denker der romantischen Epoche, aber schließlich sahen sie doch darin nur die Auswüchse eines notwendigen Übergangsstadiums. Sie wollten die Menschheit nicht zurückführen zu den frühern organischen Zuständen der Gemeinschaft, sondern forderten eine Erhebung des alten, mehr unbewußten *consensus*, des Gemeinschaftsgefühls, auf die höhere Stufe der Bewußtheit. Leider ist ihr lebendiger Glaube an die Möglichkeit einer solchen Synthese nur schwer aus ihren unzähligen uns heute so sonderbar anmutenden Theoremen herauszulösen. Dagegen brachte das 19. Jahrhundert, besonders in der sozialistischen Bewegung, eine außerordentlich starke Zunahme des sozialen Gefühls, die zu übersehen kaum möglich erscheint. Wenn sie trotzdem in der wissenschaftlichen Literatur verhältnismäßig geringe Spuren hinterlassen hat, so liegt das wohl vor allem daran, daß Karl Marx' mächtiger Geist auf sozialistischem Gebiet

weithin das Feld beherrschte, denn in Marx' Theorien spielt anders als bei den „Kathedersozialisten", die neben ihm kaum aufkommen konnten, das soziale Gefühl keine Rolle und auch der Freiheit ist in seinem Zukunftsstaat keine Stätte bereitet. Aber der Marxismus und die sozialistische Idee sind nicht identisch. Wir haben in unsern historischen Darlegungen kein Hehl aus unserer Überzeugung gemacht, daß die Zeit des egoistischen Individualismus hinter uns liegt, daß das soziale Gefühl und der bewußte Wille des Menschen, die Gesellschaft in einer für das Heil aller förderlichen Weise zu organisieren, in stetem Fortschritt begriffen sind. Der Wille zu einer bessern Organisation der menschlichen Gesellschaft geht hervor aus der Verbindung von Sozialgefühl (im Sinne von altruistischer Gesinnung) und Individualismus (im Sinne des Bedürfnisses aus eigener Kraft sein Leben zu gestalten). Denn wenn Menschen beieinander leben, die ein Herz für andere haben, und die Gestaltung der Dinge nicht vom Schicksal, sondern von sich selbst erwarten, dann werden sie sich selbst eine Gesellschaftsordnung setzen wollen, in der jeder frei vom Druck materieller Not seine höhere Bestimmung zu erfüllen vermag. Der moderne Mensch muß als Altruist fast notwendig Sozialist sein. Hier scheint nun freilich eine praktische Antinomie zu entstehen. Ist doch zu befürchten, daß die Organisation der Gesellschaft, die die Menschen in freier Tat schaffen, die Freiheit, aus der sie geboren ist, vernichten wird. Die Lösung liegt darin, daß Freiheit und Organisation (Freiheit und Notwendigkeit, sagte Hegel) in erheblichem Maße vereinbar sind. Es läßt sich die Organisation einer großen Menschengruppe, vielleicht der ganzen Menschheit denken, die an den verschiedensten Stellen dem Eingreifen von Individuen und kleineren Verbänden (Selbstverwaltungskörpern), weitgehende Freiheit gewährt. Der tiefste Grund hierfür liegt darin, daß der unbewußte *consensus* keineswegs ganz verschwunden ist, seit aus der Gemeinschaft die Gesellschaft wurde. Im Stadium des egoistischen Individualismus mögen die sozialen Instinkte eine Abschwächung erfahren haben. Aber wir sind nicht endgültig von allen Göttern verlassen worden, als wir uns von den Gebundenheiten eines mehr naturhaften Lebens emanzipierten. Die unbewußten Ganzheitsfaktoren, die entelechialen Entwicklungskräfte bleiben am Werk, auch wenn die Menschen die Regelung ihres Zusammenlebens bewußt in die Hand genommen haben. Wir dürfen vertrauen, daß, wo der von den Menschen erdachte Organisationsplan Lücken läßt und die freie Betätigung der einzelnen einsetzt, die Wirkungen solcher Betätigung jenseits des jeweils vom Intellekt übersehbaren Radius zum Ganzen sich zusammenfügen werden.

Über die schon heute bestehenden Ansätze zu autonomer Rechtsgestaltung gibt einen vorzüglichen Überblick O. A. Germann in seiner schönen Abhandlung: Imperative und autonome Rechtsauffassung. Zeitschrift für Schweizerisches Recht, Bd. 46, S. 183ff. Geradezu grundlegend für die autonome Rechtsauffassung ist das Buch von H. Krabbe, Die moderne Staatsidee, Haag 1919.

b) Familien- und Schulrecht. Im Verwaltungsrecht im weitesten Sinne, wenn wir so alles inhaltlich bestimmte Recht im Gegensatz zum formalen Verfassungsrecht bezeichnen wollen, muß man wieder, wie es bei den Alten der Fall war, das Erziehungsrecht in den Vordergrund rücken. Es ist der Ruhm des modernen Naturrechts, dem Individuum die Freiheit im Staat erkämpft zu haben; dabei konzentrierte sich alles Interesse selbstverständlich auf den Erwachsenen. Sobald es sich nicht mehr nur um Freiheit, sondern auch um eine positive Leitung durch die Rechtsordnung handelt, wird wieder das Kind der erste Gegenstand unserer Sorge. Allerdings nicht in dem Sinne, daß wir die Erziehung den Eltern aus der Hand nehmen und öffentlichen Anstalten übertragen sollten. Keine Macht der Welt trägt die Seele so unwiderstehlich nach oben wie die Liebe, und es wäre eine unverzeihliche Torheit, wenn wir die Elternliebe, die zur Erhaltung der Art die sonst dem Egoismus holde Natur willig und reichlich gewährt hat, bei der Heranbildung der Jugend unverwertet ließen. Hauptsächlich um der Auferziehung des Kindes willen soll der Gesetzgeber dem ehelichen Band eine möglichst unverbrüchliche Festigkeit geben. Es ist ein großer Irrtum, wenn man meint, die Gesetze könnten nicht dazu beitragen, einer Ehe die Harmonie zu verleihen, ohne die die häusliche Erziehung keinen Wert hat. Ein ideales Zusammenstimmen der Naturen liegt freilich außerhalb des Aktionsradius des Rechts, aber der Gedanke zu einer Lebensgemeinschaft verbunden zu sein, die von rechtswegen nur aus ganz exzeptionellen Gründen gelöst werden kann, ist ein steter verborgener Mahner zur Verträglichkeit und gegenseitigen Rücksichtnahme und eine Ehe, die auf diese Weise zusammengehalten wird, ist günstiger für die Erziehung der Kinder als die Zustände, die eine Scheidung herbeizuführen pflegt.

Die Erziehung der Kinder durch die Eltern begreift nach modernem Rechte nicht den Unterricht: die Kinder werden in die öffentliche Schule geschickt. Nichts kann wichtiger sein als die Frage nach der Ausgestaltung des Schulunterrichts. Dies gilt vor allem, seit die religiöse Erziehung, die der Bestimmung der Eltern zu unterliegen pflegt, unendlich viel von ihrer frühern Bedeutung eingebüßt hat. Der Schulunterricht ist heute für unzählige Jugendliche die einzige sie stark beeinflussende methodische geistige Unterweisung.

Dieser Unterricht wird nun leider nur in seltenen Fällen seiner hohen Aufgabe gerecht, ein wahres *nutrimentum spiritus* zu sein. Früher vermittelten die humanistischen Gymnasien eine ziemlich eingehende Bekanntschaft mit der Kultur der Antike und konnten daher als Bildungsanstalten gelten. Allerdings war die Bildung, die sie gewährten, eine für den modernen Menschen inadäquate. Wir dürfen uns durch den bestechenden Glanz der antiken Kultur nicht darüber hinwegtäuschen lassen, daß sie die Kultur einer frühen Entwicklungsstufe der Menschheit ist. Nicht ganz mit Unrecht polemisiert E. Meyer dagegen, daß man das Altertum als die Kindheit der Menschheit auffaßt; es besteht die große Gefahr, daß solche Analogien ins einzelne verfolgt und dabei zu einer Vergewaltigung der geistesgeschichtlichen Tatsachen mißbraucht werden. Das Altertum

hat seine Frühzeit, sein Mittelalter, seine „Neuzeit" und seine Dekadenz gehabt und seine Frühzeit war auch wieder etwas anderes als die Kindheit eines individuellen Geistes. Aber das hindert nicht, daß sich durch die Weltgeschichte vom frühesten Altertum bis auf unsere Tage eine einzige große Entwicklungslinie zieht, die wohl der Historiker als Vertreter einer positiven Einzelwissenschaft, nicht aber der Philosoph ignorieren darf. Auf dieser Linie ist nun allerdings das Altertum als Frühzeit zu markieren, und es ist auch erlaubt, wenn man sich nur davor hütet, die Analogie mit dem Einzeldasein zu überspannen, von einer Kindheit der Menschheit zu reden. Macht man den jugendlichen Geist von vornherein fast ausschließlich mit den Auffassungen und Idealen einer solchen Frühzeit vertraut, so gibt man ihm eine unrichtige Einstellung zum Leben. Denn die antike Lebensanschauung paßt nun einmal nicht für unsere moderne Zeit, daher denken auch die wenigsten daran, das Griechen- oder Römerideal, für das sie in der Schulzeit geschwärmt haben, sich ernstlich ins Leben folgenzu lassen, sondern bewahren es höchstens als sentimentale Jugenderinnerung.

Es ist also nicht so sehr zu beklagen, daß wir heutzutage unter unsern Schulen nur noch wenige Stätten sog. klassischer Bildung finden, obschon was an ihre Stelle getreten ist, leider von recht fragwürdigem Werte ist. Der immer breiter anschwellende Strom naturwissenschaftlicher Erkenntnis ließ sich auf die Dauer von den Schulen nicht fernhalten, und obschon wir unsere Jugend nur in den Elementen der Naturwissenschaften unterrichten lassen, folgt daraus eine solche Einschränkung der klassischen Fächer, daß selbst in höhern Schulen die alten Sprachen wesentlich nur noch als Mittel der Förderung logischen Denkens gelten können. Wo bleibt denn nun aber die geistige Bildung im Sinn einer Weckung des Verständnisses für die höhern Ziele der Menschheit? Wenn Wells in seinem Roman: „The undying fire" einen modernen Reformator des Schulunterrichtes sagen läßt, Philosophie, Geschichte, Biologie das sei Weisheit, davon müsse in der Schule die Rede sein, alles andere sei Technik, so trifft er damit ins Herz der Sache. Nur darf man dabei Geschichte nicht so verstehen, wie es gewöhnlich geschieht, als politische Geschichte, denn politische Geschichte ist, wennschon nicht gerade „*mere gossip*", wie Spencer einige ihrer Erscheinungsformen nennt, so doch jedenfalls ungefähr das Gegenteil von Weisheit. Wells versteht unter Geschichte, wie seine teilweise zum Unterricht in den Schulen bestimmten Geschichtsdarstellungen beweisen, das allmähliche Sich-Herausringen des Menschheitsgeistes aus dem Stadium des dumpfen brutalen Egoismus, das Erwachen des Bewußtseins von der Einheit aller menschlichen Individuen im Kampf des Geistes mit der Natur und von der Notwendigkeit einer umfassenden gesellschaftlichen Organisation. Das nun ist Geistesgeschichte und Geistesgeschichte ist in der Tat das unvergleichlich beste Bildungsmittel für die Jugend. Es liegt mir ferne, in dem bekannten Streit zwischen Dietrich Schäfer und Gothein Stellung nehmen zu wollen: was vorzugsweise den Gegenstand der Geschichtsschreibung bilden sollte, die politische Geschichte oder die Geistesgeschichte, das kann nur der Historiker von Fach entscheiden, denn nur er kann ermessen, wie weit die wissenschaftlichen Methoden reichen, die ihm zur Verfügung stehen. Dagegen hat der Historiker keine besondere Kompetenz, den Wert des einen oder andern Teils der Geschichte für die Menschheit abzuschätzen. Für die Menschheit nun kommt letztlich alles auf die Entwicklung des Geistes an. Die politische Geschichte erhält tiefern Sinn erst, wenn es gelingt, ihre Beziehung zur Entwicklung des Geistes aufzudecken und dann verwebt sie sich mit der Geistes- oder Kulturgeschichte. Geistesgeschichte ist für den Unterricht der Jugend ungleich viel bedeutungsvoller als Philosophie. Sollte Philosophie als Lehrfach in den Schulen gründlich betrieben werden, so müßte man sich, wenn nicht die Jugend dem Schlimmsten ausgesetzt werden sollte, gesetzlich auf eine bestimmte metaphysische Weltanschauung festlegen, was noch weniger durchführbar wäre, als daß man in allen staatlichen Schulen eine der christlichen Theologien zur Grundlage des Unterrichts machte, oder man müßte die Unterweisung auf eine historische Darstellung beschränken, wobei dann kein Gegensatz zur Geistesgeschichte bestünde.

Vielleicht wird man den Einwand erheben, daß unsere Auffassung der Geistesgeschichte und ihres Wertes auf einer metaphysischen Theorie ruhe, und daß man mit Annahme unseres Vorschlags für die künftige Gestaltung des Schulunterrichtes den Staat ein Bekenntnis zu einer bestimmten Metaphysik ablegen ließe. In Wahrheit aber wäre die Einführung der Geistesgeschichte als wichtigsten Unterrichtsfachs in die Schulen das beste Mittel, die völlige Unparteilichkeit des Staates in Weltanschauungsfragen zu wahren. Ohne es zu wollen, erzieht der Staat heute Positivisten. Denn wenn man der Jugend nicht den breiten Strom geistigen Lebens zeigt, der mitten durch die Wirrnis der Geschichte sich hindurchzieht, wenn man sich im wesentlichen darauf beschränkt ihr eine formale geistige Ausbildung zu geben und ihr eine erhebliche Zahl von Einzelkenntnissen beizubringen, dann ist sie von vornherein zu einer ungeistigen Lebensauffassung verurteilt. Führt man dagegen der Jugend den großen Zug der Geister vor, die von den Anfängen der Geschichte bis auf unsere Tage die Gemüter der Menschen machtvoll bewegt haben, so steht es einem jeden frei, sofort oder später sich den Führer zu wählen, aus den Positivisten wie aus den religiösen Persönlichkeiten, denn nicht nur von Plato und Augustin, sondern auch von Marx und Auguste Comte müßte die Rede sein. Was wir verlangen, ist nur, daß ein jeder durch die Schule über den bisherigen Gang der Dinge genügend orientiert werde, um im Entwicklungsprozeß der Menschheit sehenden Auges seinen Platz einnehmen zu können. Unsere Forderung mutet auch nicht etwa dem Fassungsvermögen der Jugend zu viel zu, denn für allgemeine Ideen ist der Geist gerade in frühen Jahren sehr empfänglich und eine Entscheidung über Weltanschauungsfragen könnte, wenn sie ohne die gehörige Reife getroffen wurde, später einer Revision unterzogen werden. Nur das Fundament sollte früh bei einem jeden dafür gelegt werden, daß er dereinst als denkendes Wesen zum Sinn des Lebens Stellung nehme. Denn es ist zu fürchten, daß wer mit einem Schulsack voll trockener Tatsachen und Gesetzlein ins Leben hinaustritt und hier bald von der Routine seines besondern Berufs ergriffen wird, sich nie zum Rang der sittlichen Persönlichkeit erhebe, die sich für den Lauf der Welt mitverantwortlich fühlt. Sollte die von uns ins Auge gefaßte Reform eine Verlängerung des obligatorischen Schulunterrichts notwendig machen, so wäre das in Kauf zu nehmen.

c) Das Vermögensrecht. Der Mensch lebt nicht von Brot allein, aber doch auch von Brot und manchen andern materiellen Dingen. Es steht dem Philosophen übel an, animalisches Glück oder den Komfort des Lebens geringzuschätzen. Für sich selbst mag jeder diese Formen des Wohlseins verachten, aber in der Welt, in der wir leben, besteht die hauptsächlichste Betätigungsweise altruistischer Gesinnung darin, daß wir wirtschaftliche Not lindern und den äußern Lebensgenuß anderer erhöhen. Um uns herum leiden Unzählige im harten Kampf um die Befriedigung der elementaren Lebensbedürfnisse, sehnen sich nach einer Lage, in der sie allein freie Menschen sein zu können glauben; es muß ihnen als ein Hohn auf die Menschlichkeit erscheinen, wenn ihre Mitmenschen, die ihren Wunsch zu erfüllen vermöchten, vom sichern Port des Wohlstandes aus ihnen von dem geistigen höhern Glück reden, das nicht selten in Armut und äußerster Bedrängnis bei den Menschen erblüht ist. Es handelt sich nicht um die Erzielung des größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Zahl, sondern ist für ein durch Sophismen nicht verfälschtes Sympathiegefühl selbstverständlich, wenn wir fordern, daß die Menschheit alles daran setze, jedem einzelnen eine ökonomische Lage zu bereiten, in der Lebensgenuß und freie geistige Betätigung möglich sind. Nun wäre es bei allseitigem gutem Willen nicht schwer, diesem Gebot Genüge zu

leisten. Die auf Erden vorhandenen sachlichen und persönlichen Produktionsmittel würden dazu, wie niemand bestreitet, vollauf genügen. Es ist auch nicht der Mangel an gutem Willen, der der Erfüllung der Aufgabe im Wege steht. Allerdings ist der Egoismus der Besitzenden immer noch kräftig entwickelt, aber doch nicht stark genug, um die beständig wachsende soziale Gesinnung an der Einführung einer dem Wohl aller dienenden kollektiven Planwirtschaft zu hindern.

Der schwerste Stein des Anstoßes ist politischer Natur; es ist die Verteilung der Welt an eine große Zahl souveräner Staaten, die eine vernünftige Organisation des Wirtschaftslebens unmöglich macht. Einmal setzt eine solche Organisation voraus, daß nicht ein Volk, dessen Gebiet von der Natur besonders begünstigt oder dessen Kultur besonders gering ist, wertvolle Produktionsmittel aus dem Wirtschaftsprozeß ausschalte. Sodann wird das durchaus nicht niedere Existenzminimum des Menschen als eines nicht zum Lasttier bestimmten Wesens nur dann jedermann gesichert werden können, wenn zunächst alle verfügbaren Kräfte auf die Produktion der erforderlichen wirtschaftlichen Güter konzentriert werden. Daß diese Bedingung heute nicht erfüllt ist, liegt auf der Hand. Werden doch ungezählte Kräfte und Stoffe auf durchaus Entbehrliches wie Reklame, Luxusartikel und einen unbeschreibbaren Kram verwendet, für den ein Abnehmerkreis erst künstlich großgezogen werden muß. Dies ist in unsern politischen Verhältnissen wirtschaftlich vollkommen gerechtfertigt, denn die Völker, die nicht genügend Lebensmittel für den eigenen Bedarf produzieren können, brauchen exportierbare Ware, um das Fehlende dagegen einzutauschen. Kein Wunder, daß man bei einem solchen Wirtschaftssystem an die Gewinnsucht der einzelnen appellieren muß, die freilich sehr erfinderisch ist, in einer die Handelsbilanz günstig beeinflussenden Ausnützung menschlicher Torheiten. Wären einmal die politischen Hindernisse für eine planmäßige Sozialisierung der Weltwirtschaft weggeräumt, so würde sich genug soziale Gesinnung in der Welt finden, um sie an Stelle der heutigen ungeordneten Privatwirtschaft ins Leben zu rufen. Das Privateigentum würde damit nicht in Wegfall kommen, aber da doch wohl die Vergemeinschaftung der Produktionsmittel unerläßlich wäre, schwerlich großen Umfang annehmen. Daraus könnte man einen Einwand gegen die Sozialisierung der Wirtschaft ableiten wollen, insofern sie der Betätigung des Altruismus ein weites Wirkungsfeld entziehen würde. Aber der Altruismus würde in der Beteiligung an der Gemeinwirtschaft für den Verlust der Möglichkeit großzügiger privater Wohltätigkeit entschädigt werden; auch hat sich bisher das Regime der Individualwirtschaft nur in bescheidenem Maß als eine Schule der Philanthropie bewährt.

Man wird es begreiflich finden, daß wir auf das heute geltende und immer noch recht lebenskräftige privatwirtschaftliche Vermögensrecht und sein Korrelat, das Steuerrecht, nicht näher eingehen. Eine rechts-

philosophische Behandlung dieser Materien ist zwar keineswegs unmöglich, aber nicht gerade sehr ergiebig, denn wenn es anziehend ist, den Maßstab der „Idee" der Gerechtigkeit an die einzelnen Prinzipien unseres Privat- und Steuerrechts anzulegen, so fühlt man sich bei Bezugnahme auf die Idee der Sittlichkeit, wodurch erst der eigentlich philosophische Standpunkt gewonnen wird, unwillkürlich gedrängt, von einem solchen Verfahren abzusehen und alle Einzelheiten beiseite lassend einen durchgreifenden Systemwechsel zu postulieren. Noch weniger als eine Philosophie der eben erwähnten Disziplinen wird man von uns eine solche des Polizeirechts, Wegerechts oder sonstiger Zweige des Verwaltungsrechts (im engern Sinn) verlangen.

d) Das Strafrecht. Dagegen ist die Strafe ein unerschöpfliches philosophisches Thema. Wenn William James einmal von dem elenden Problem der Strafe redet, so begreife ich nur allzu gut seine Ausfälligkeit. James hat das ganz richtige Empfinden, daß der Sinn der Strafe kein so unergründlich tiefer ist, um die unendliche Bemühung zu verdienen, die auf seine Klarstellung verwendet worden ist. Aber wenn auch die Strafe an sich nichts unermeßlich Wertvolles ist, so ist doch die Beschäftigung mit dem Problem der Strafe im höchsten Grade anregend und aufschlußreich für die philosophische Weltbetrachtung. Dies gilt jedoch nur soweit die Gedanken der Vergeltung und der Besserung in Betracht kommen. In Feuerbachs Idee von der Verhinderung der Verbrechen durch die an jedermann gerichtete gesetzliche Strafdrohung haben wir den stärksten Rechtfertigungsgrund für das Institut der Strafe zu sehen; das mag in der Rechtsphilosophie festgestellt und begründet werden, aber es sind nicht viel Worte darüber zu verlieren. Dagegen gibt es wenig Dinge, die anhaltender philosophischer Überlegung würdiger wären als die Vergeltung und ihre in neuester Zeit wahrnehmbare Zurückdrängung durch die Besserung. Der Gedanke der Besserung ist an sich ebenso einleuchtend wie der Feuerbachsche der Generalprävention, sein philosophisches Interesse gewinnt er erst durch seinen Kampf mit dem Vergeltungsgedanken.

Der Vergeltungsgedanke nun ist ein bisher ungelöstes Rätsel. Zunächst allerdings schreitet die Untersuchung auch hier auf festem Boden. Es gibt einen biologisch leicht zu erklärenden Racheinstinkt und ich habe gegen die ohne weiteres ansprechende Annahme, daß etwas von diesem Instinkt in unserm heutigen Vergeltungsgefühl erhalten ist, nirgends einen Gegenbeweis gefunden, sooft sie auch für grundfalsch erklärt worden ist. Es scheint nun aber doch, daß in unserm Vergeltungsgefühl noch etwas anderes steckt als bloß der auch dem Tier eignende Rachetrieb. Das Gefühl wird nicht durch den Angriff als solchen, sondern nur durch den gewollten Angriff hervorgerufen. Das kann man unter Verfolgung der biologischen Linie rein utilitaristisch, man kann es aber auch metaphysisch erklären. In letzterer Beziehung ließe sich etwa folgendes ausführen: das Ziel der

Menschheit ist Vereinigung aller Individuen im universellen Glück, wer sein eigenes Glück unter Aufopferung des Glückes anderer sucht, wie dies der Verbrecher in der brutalsten Weise tut, rennt mit dem Kopf gegen eine Mauer, muß schließlich Schmerz finden statt des auf falschem Wege erstrebten Glücks. Nun führt aber die Vorsehung nur auf verschlungenen, oft sehr langen Pfaden zu diesem Resultat und es ist daher begreiflich, daß die Gesellschaft das so wichtige Grundgesetz von der Verkehrtheit des rücksichtslosen Egoismus zu verdeutlichen bemüht ist und zu diesem Zweck von sich aus auf das Wollen der Verletzung eines andern in Form der Strafe ein *malum passionis* für den Übeltäter folgen läßt. Gegen diese metaphysische Auffassung der Strafe lassen sich so mancherlei Einwendungen erheben, von denen die wichtigste dahin geht, daß die Verbindung der Vergeltung mit der Freiheit des zu vergeltenden Aktes ungeklärt bleibt. Gerade darin werden nun freilich viele einen Vorzug der Theorie sehen, gibt es doch eine einflußreiche Strafrechtsschule, deren Hauptziel es ist, die Vereinbarkeit von Vergeltungsidee und Determinismus zu erweisen. Indessen gerät man dabei auf ein Nebengeleise.

Was vom philosophischen Standpunkt aus interessiert, ist nicht die Rechtfertigung des Vergeltungsgedankens, sondern seine Deutung. Wir wollen den ganzen Vorstellungskomplex, der hinter der Vergeltungsaktion, so wie sie sich heute abspielt, verborgen ist, ans Licht ziehen. Nimmt man die Vergeltung nicht mit allem was drum und dran hängt, sondern faßt man sie nur als die Erwiderung einer Übelzufügung mit einer andern und sucht sie in dieser Form zu rechtfertigen, dann findet man Gründe genug auch ohne philosophische Vertiefung. Das eigentliche Problem ist, wie es kommt, daß das Vergeltungsgefühl zum Schweigen gebracht wird, sobald der Determinismus sich Anerkennung zu verschaffen weiß. Das Vergeltungsgefühl trägt den Charakter der Entrüstung und die Entrüstung sinkt in sich zusammen, wenn das Verbrechen als nezessitiert erwiesen wird. Es hilft nichts, zu erklären, warum die Menschen sich für frei halten. Sie halten sich für frei aus dem einfachen Grund, weil sie tatsächlich frei sind. Wären sie aber auch unfrei und machte man uns plausibel, warum sie sich trotzdem für frei halten, so wüßten wir immer noch nicht, warum sie gerade für die Vergeltung die Freiheit zur maßgebenden Voraussetzung machen. In letzterer Frage und ihr allein liegt das Rätsel. Mein Lösungsversuch ist dieser.

Das Entscheidende bei der Umwandlung des primitiven Racheinstinkts zum Vergeltungsgefühl, wie wir es heute unter uns verbreitet finden, ist die Behandlung des andern nach einer Norm, die man auf sich selbst anzuwenden bereit ist. Der Standpunkt des Egoismus wird hier gegen einen universelleren vertauscht, was man darauf zurückführen mag, daß die Strafe als der schwerste Eingriff, den wir gegen einen andern vornehmen zu dürfen glauben, uns zu energischer sittlicher Besinnung veranlaßt. Mit der Strafe wollen wir dem andern nur zufügen, was wir

uns selbst zufügen möchten, wenn wir ein Verbrechen begangen haben. Wie aber kommt man dazu, sich selbst ein Übel zu gönnen, wenn man gesündigt hat? Ist man berufen über einen Verbrecher zu urteilen und versetzt man sich zu diesem Behuf in seine Lage, so nimmt man an, daß er jetzt, wie man selbst das Verbrechen prinzipiell mißbillige, entschlossen sei etwas Derartiges in Zukunft nicht zu begehen. Wer sich nun so zur Gegenwart und Zukunft verhält, der wird, das eben bringt die Freiheit des Willensentschlusses mit sich, geneigt sein, einen Blick in die Vergangenheit zu werfen und den Wunsch zu hegen, daß es anders gekommen wäre, als es gekommen ist. Wäre von Anbeginn der Welt an alles mit Notwendigkeit bestimmt, dann wären solche Regungen undenkbar, aber in den eigenen Willensakten, die wir für frei halten, haben wir die Ansatzpunkte für das Begehren nach einer Umgestaltung der Vergangenheit. Denn die Vergangenheit ist nicht ganz entschwunden, wir erleben sie erneut in Gedanken und wir ändern dabei unsere Beteiligung an ihr, soweit sie vom Standpunkt der Gegenwart aus nicht mehr unsern Beifall findet, um sehr bald zu dem Bewußtsein zu gelangen, daß sich leider Geschehenes nicht ungeschehen machen läßt. Der Gedankengang endet also mit einem schmerzlichen Schock, und da wir uns selbst (genauer unserm vergangenen Ich, das sich im gegenwärtigen erhalten hat) die Urheberschaft daran zuschreiben müssen, läßt uns unser Vergeltungstrieb keine Ruhe, bevor er nicht durch unser eigenes sühnendes Strafleiden befriedigt ist. So kommt es, daß wir über den, der in freier Handlung delinquiert hat, und nur über ihn die Strafe als ein Übel verhängen, das wir in gleicher Lage uns nicht erspart wissen möchten.

Man wird sagen, der Tatbestand, wie wir ihn faßten, sei zu verwickelt, um der Wirklichkeit zu entsprechen, aber wenn es sich nicht um einen verwickelten Tatbestand handelte, würde in der Wissenschaft längst Klarheit über das Vergeltungsgefühl herrschen, anstatt daß sich Hypothesen über Hypothesen häufen. Haben wir hinsichtlich des Vergeltungsgefühls recht gesehen, dann darf es als ein großer sittlicher Fortschritt gelten, daß der Besserungsgedanke in neuester Zeit der Vergeltungsidee den Rang streitig macht. Denn wenn die Bemühung um die Besserung des Delinquenten, wie es bei unsern modernen Kriminalpolitikern vielfach der Fall ist, dem Interesse am Verbrecher entstammt und nicht nur dem Schutz der Gesellschaft gegen den Verbrecher dienen soll, dann ist es im Grunde die Liebe, die die Rache ablöst. Die Wandlung ist um so bedeutungsvoller als nicht nur unser traditionelles Strafrecht, sondern die größte der Weltanschauungen der Vergangenheit und Gegenwart, das Christentum, zu nicht geringem Teil auf den Gedanken von Vergeltung und Sühne beruht. Beginnt heute die Energie des Vergeltungsgedankens in unserer irdischen Strafrechtspflege nachzulassen, so erklärt sich das wahrlich nicht daraus, daß wir uns plötzlich des Wortes erinnerten: Mein ist die Rache, spricht der Herr. Wir stehen vielmehr im Begriff ein-

zusehen, daß die Rache Gottes noch weniger würdig ist als des Menschen. Damit ist der alten Metaphysik eine ihrer Grundlagen entzogen und der Umorientierung, von der oben die Rede war, der Verlegung des transzendenten Göttlichen aus der Vergangenheit in die Zukunft ist der Weg geöffnet. Kehren wir vom Himmel wieder auf die Erde zurück und vergessen wir über unserer Freude am Besserungsgedanken nicht, daß es im Interesse der Gesellschaft unerläßlich ist, der Strafe ihren generalprävenierenden Charakter zu wahren. Die Strafe wird ein Übel für den Verbrecher bleiben müssen, um die abschreckende Wirkung der Strafdrohung fernerhin aufrechtzuerhalten. Aber wir werden dem Verbrecher fortan immer weniger sagen, daß die Strafe als Sühne ihn von der Qual des Schuldgefühls befreien solle, wir werden ihn zu lehren suchen, statt nach rückwärts nach vorwärts zu blicken, das finstere Brüten der Reue in den freudigen Entschluß zum Dienst an der Gesellschaft zu wandeln und in diesem Sinn zunächst das Strafübel willig auf sich zu nehmen.

e) Das Völkerrecht. Der für den Philosophen weitaus wichtigste Rechtsteil ist das Völkerrecht, denn aus dem Völkerrecht soll sich allmählich jene die Erde umspannende einheitliche Rechtsordnung entwickeln, deren Begründung für den Frieden auf Erden, die Organisation der Wirtschaft, die Entwicklung altruistischer Gefühle, den Fortschritt der Wissenschaft von unvergleichlicher Bedeutung ist. Glücklicherweise ist es mit dem Völkerrecht selbst heute nicht ganz so schlecht bestellt wie mit seiner Theorie. Mit dem Völkerbund ist die der Verhinderung des Krieges dienende internationale Organisation in ein neues vielversprechendes Stadium getreten, unzählige Einrichtungen öffentlicher und privater Natur bereiten eine wirkungsvolle Zusammenarbeit der Völker auf den verschiedensten Gebieten vor. Das Völkerrecht steht im Zentrum des allgemeinen Interesses, es ist nicht mehr bloß Sache der Diplomaten, Millionen von Menschen fühlen sich verantwortlich für seine Respektierung und Fortentwicklung, der Gedanke an den einen Staat hat aufgehört, ein bloßes Phantasma zu sein. Dagegen ist die Theorie des Völkerrechts ziemlich unbeweglich geblieben. Nicht einmal die Subjekte des Völkerrechts hat man aufgefunden. Herrschende Lehre ist immer noch, daß nur die Staaten durch das Völkerrecht unmittelbar berechtigt und verpflichtet würden. Da entsteht dann eine eigentümliche Dialektik des Völkerrechts. Man folgert nämlich aus der Souveränität der Staaten, daß die allein völkerrechtlich bindungsfähigen Staaten nur sich selbst binden können, und zwar nicht anders als so, daß ihnen eine Aufhebung der Verbindlichkeit durch einseitigen Akt immer möglich bleibt, womit das ganze Völkerrecht schließlich in Nichts verpufft. Zu keinem wesentlich andern Resultat gelangt, wer unbeirrt durch die Souveränität das Völkerrecht als eine höhere, die einzelnen Staaten verpflichtende Autorität auffaßt, solange er an dem unglücklichen Satz festhält, daß Subjekte des Völkerrechts niemals Einzelpersonen, stets nur Staaten seien. Denn eine

wirkliche Verpflichtung einer juristischen Person ohne Verpflichtung der sie repräsentierenden einzelnen gibt es nicht. Eine Verpflichtung solcher Art kann nur als fiktive gedacht werden und auf lauter fiktiven Verpflichtungen läßt sich ein Recht nicht aufbauen. Die Theorie des Völkerrechts ist offensichtlich durch die auf das staatliche Recht gemünzte Lehre von den juristischen Personen irregeführt worden. Wenn sich ein Verein des Privatrechts nach staatlichem Recht durch Vertrag verpflichtet, ohne daß die Verpflichtung die als Organe fungierenden Personen erfassen würde, so hat das einen guten Sinn. Die Verpflichtung ist auch hier eine fiktive, aber die fiktive Verpflichtung ist ein technisches Mittel, um eine Haftung Platz greifen zu lassen und die Haftung beruht ihrerseits auf realen Verpflichtungen. Das bedarf etwas näherer Ausführung. Die Verpflichtung des Vereins muß als eine fiktive auch von dem angesehen werden, der nicht Anhänger der Fiktionstheorie im allgemeinen ist. Denn wenn es eine reale Verpflichtung einer juristischen Person geben soll, so muß sie auf dem Boden von Verpflichtungen einzelner Personen erwachsen. Alle Verpflichtung bindet im Gewissen und ein Gewissen finden wir unmittelbar nur bei Einzelindividuen. Ohne Individualverpflichtungen fehlt es an der Vielheit, die der Geist bei der Bildung des Begriffs der Verpflichtung der Gesamtpersönlichkeit in Einheit zu setzen vermöchte. Die Statuierung einer fiktiven Verpflichtung des Vereins will besagen, daß gewisse Handlungen oder Unterlassungen von Vereinsorganen den Gläubiger berechtigen, seinen Zugriff auf das Vermögen des Vereins zu nehmen, um sich schadlos zu halten (Haftung). Dabei darf der Gläubiger meistens nicht propria manu vorgehen, sondern hat sich der Vermittlung von Beamten zu bedienen, denen die Verpflichtung obliegt, die erforderlichen Zwangsmaßregeln vorzunehmen. So stoßen wir auch hier letztlich auf die reale Verpflichtung als den Hebel, mit dem das Recht einsetzen muß, wenn es das Leben beherrschen will, und wir verstehen leicht, wie die fiktive Verpflichtung der juristischen Personen sich ohne Nachteil in das System der Beziehungen des staatlichen Rechts einfügen läßt. Ganz anders verhält es sich, wenn man im Völkerrecht überhaupt nur Verpflichtungen juristischer Personen, niemals solche von Einzelindividuen anerkennen will, man verurteilt dann das Völkerrecht zu einer bloßen Scheinexistenz.

Der Grund für die Abneigung gegen die Annahme, daß sich das Völkerrecht in seinen Normen an die einzelnen wende, ist ein sehr naheliegender. Man will keinen Konflikt zweier verschiedener positiver Ordnungen des Zusammenlebens zulassen. Einer muß Herr sein, wenn man nicht der Anarchie verfallen will. Wir haben keine andere gefestigte Ordnung als die vom Staat gesetzte, wir dürfen sie nicht dadurch gefährden, daß wir das Völkerrecht unmittelbar zu denen in Beziehung bringen, die der staatlichen Ordnung unterworfen sind. Dem Staat muß die Entscheidung vorbehalten bleiben, inwieweit die Direktiven des Völkerrechts für die

von ihm ausgehende Ordnung zu verwerten sind. Die vorstehende Argumentation zieht aus richtigen Prämissen falsche Konsequenzen. Es ist wahr, daß zwei voneinander unabhängige, für die gleichen Personen geltende Ordnungen in der Welt nicht bestehen sollten, aber daraus ist nicht zu folgern, daß das Völkerrecht seiner Einwirkung auf die einzelnen zu berauben und damit zu strangulieren ist, sondern daß die vielen staatlichen Rechtsordnungen einer großen Weltrechtsordnung Platz zu machen haben. Denn es gibt tatsächlich in der Welt keine wahre Rechtsordnung, solange es nicht einen Weltstaat gibt. Die einzelnen Staatsordnungen erfüllen in ganz ungenügender Weise die Funktionen, denen allein eine positive Ordnung ihre sittliche Verbindlichkeit verdankt. Die Rechtsordnung soll nach übereinstimmender Ansicht aller Juristen Friedensordnung sein, aber wie kann man von Ordnungen, die den Krieg organisieren, sagen, daß sie den Frieden bringen? Die positive Ordnung soll unser Wirtschaftsleben planmäßig gestalten, während doch die einzelstaatlichen Rechtsordnungen über das unbefriedigende System der Privatwirtschaft nicht hinauskommen. Die positive Ordnung soll uns vorwärts bringen auf unserm Weg zu den höchsten Zielen der Menschheit und die Nationalstaaten erziehen die Völker zu gegenseitigem Haß und lassen Vorurteile entstehen, die dem Fortschritt der Wissenschaft verhängnisvoll sind. So können wir denn, wenn wir Ordnung wollen, nicht stehen bleiben bei den einzelstaatlichen Rechtsordnungen, sondern müssen das Völkerrecht fordern, das der Beginn einer wahren positiven Ordnung auf Erden ist. Daher ist heute schon das Völkerrecht als eine sittlich-verbindliche Instanz für jedermann anzusehen, der mitzuwirken vermag an der Verwirklichung seiner Normen, und da eine sittlich verbindliche positive Ordnung Recht ist, ist das Völkerrecht ein echtes sich an einzelne richtendes Recht und nicht ein fiktives Recht, das ausschließlich die Staaten zu seinen Subjekten hätte. Widerspricht das Völkerrecht dem staatlichen Recht, dann liegt eine Pflichtenkollision vor, denn wenn das Völkerrecht der Art nach höher steht als das staatliche Recht, so ist das staatliche Recht ungleich viel entwickelter, und es wird sich schwerlich eine unbedingte Regel aufstellen lassen, derzufolge das eine oder das andere stets den Vorrang hätte. Daß unsere Auffassung des Völkerrechts nicht lediglich eine Gedankenkonstruktion ist, sondern in einem weit verbreiteten Rechtsbewußtsein eine Stütze findet, wird man bei unvoreingenommener Beobachtung nicht bestreiten. Jeder Staat hat ungezählte Bürger, die es als ihre Gewissenspflicht ansehen, dafür einzutreten, daß die Regierung im Verkehr mit andern Staaten dem gegebenen Worte treu sei. Und auch Sanktionen völkerrechtlicher Verpflichtungen einzelner sind dem Rechtsbewußtsein der Menschheit durchaus nicht fremd, wofür man das Beispiel nicht von mir verlangen wird.

Der Weltbundesstaat ist das Ziel, dem wir zustreben müssen. Ich will die positiven Leistungen, die wir von ihm erwarten, nicht noch einmal

aufzählen, vielmehr nur noch ein Wort von dem Übel sagen, das er angeblich im Gefolge hat. In einem solchen Staat, meint man, wird die Fülle nationaler Geisteskulturen verschwinden und durch einen entsetzlich eintönigen Habitus des Allgemeinmenschlichen ersetzt werden. Aber im Weltstaat wird den heute noch souveränen Einzelstaaten eine größere Freiheit erhalten bleiben, als sie die Gliedstaaten unserer gegenwärtigen Bundesstaaten besitzen. Wenn Genf durch den Eintritt in die Eidgenossenschaft seine geistige Eigenart nicht eingebüßt hat, sehe ich nicht ein, wie Deutschland oder Frankreich sie als Mitglieder eines umfassenden bundesstaatlichen Gemeinwesens verlieren sollten. Die Völker werden weiterhin Individuen bleiben und werden in einen Wettstreit miteinander treten, nur daß dieser Wettstreit nicht in blutigen Krieg ausarten wird. Aber der Krieg, wird man sagen, hat auch sein Gutes, wie tausendfach gezeigt worden ist, und dieses Guten werden wir verlustig gehen. Auch das braucht der Pazifist nicht zuzugeben, denn die heroische Selbstaufopferung des Kriegers mag sehr wohl in den Zeiten ewigen Friedens in veredelter Form weiter leben. Aber ich möchte eine prinzipiellere Entgegnung vorbringen. All die Vorteile, die man dem Krieg nachsagt, können zu seinen Gunsten nur vorgebracht werden, solange man ihn wie ein Naturereignis betrachtet, dessen üble und wohltätige Folgen man gegeneinander abwägt. Die Menschen sind lange gewohnt gewesen, soziale Zustände in diesem Lichte zu sehen; sie waren ihnen etwas, das von oben kam, von Gott oder dessen Statthalter, der Obrigkeit. Noch heute hört man fromme Leute sagen, der Krieg sei eine göttliche Institution. Demgegenüber ist es nun eben gerade einer der wichtigsten sittlichen Fortschritte, daß die Menschen anfangen, eine solche fatalistische Einstellung aufzugeben und sich für das, was irgend durch menschlichen Willen beeinflußbar ist, samt und sonders verantwortlich zu fühlen. Der Krieg erscheint uns plötzlich nicht mehr als eine göttliche Einrichtung, sondern als ein furchtbares menschliches Verbrechen, das wir, weil es auch seine guten Seiten hat, so wenig begehen dürfen, wie wir uns für berechtigt ansehen, die Mutter zahlreicher Kinder zu töten, damit die älteren selbständiger werden und sich der kleineren annehmen und die Nachbarn Gelegenheit finden, sich in werktätiger Menschenliebe zu üben. Nur *eine* Erwägung könnte uns bei der Verurteilung des Kriegs zögern lassen. Es hat bisweilen den Anschein, als meinten die Anhänger des Kriegs, daß in einem dauernden Frieden der Quell menschlicher Energie allmählich gänzlich versiegen müsse, als sei es notwendig, die primitiven Machtinstinkte durch gelegentliche Betätigung am Absterben zu hindern, da sie das Reservoir seien, aus dem alle menschliche Kulturtätigkeit letztlich ihre Nahrung empfange. Aber das ist eine phantastische Psychologie. Bei dem Vorgang, den man als Sublimierung primitiver Triebe zu bezeichnen pflegt, wandelt sich das Ziel der Energie ohne Abnahme ihrer Intensität und wir haben keinen Grund anzunehmen, daß nicht auch der

Machtwille einer solchen Umgestaltung fähig wäre. Die ungeheure Kraft des kollektiven Machtwillens soll nicht verkümmern, sondern sich veredeln, sie soll nicht mehr der Beherrschung anderer durch physische Gewalt, sondern der Beherrschung der Natur durch den Geist und dem sittlichen Fortschritt im allgemeinen dienen. Es geht nicht um ihre Substanz, sondern um ihre Form, in dieser Form, als imperialistischer nationaler Machtwille, vergiftet sie das Herz, verwirrt sie das Urteil, in dieser Form muß sie um jeden Preis von der Erde verschwinden.

Kant, Zum ewigen Frieden 1795. R. Stammler, Lehrbuch der Rechtsphilosophie. Berlin und Leipzig 1923 (mit ungemein reichen Literaturangaben). A. Merkel, Juristische Enzyklopädie. 5. Aufl. 1910. R. Schmidt, Einführung in die Rechtswissenschaft. Leipzig 1923. Kohler, Lehrbuch der Rechtsphilosophie 1917. Radbruch, Grundzüge der Rechtsphilosophie 1914. M. E. Mayer, Rechtsphilosophie. Berlin 1922. W. Wundt, Völkerpsychologie. 9. Bd.: Das Recht. Leipzig 1918. E. Huber, Recht und Rechtsverwirklichung. Basel 1920 (dazu A. Baumgarten, Eugen Hubers Rechtsphilosophie im Kohlerschen Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. Bd. XV, S. 341ff.). M. Rümelin, Die Gerechtigkeit, Tübinger Kanzlerrede 1920. Derselbe, Die Billigkeit im Recht, Tübinger Kanzlerrede 1921. Oppenheimer in dem zu A II 7 a angeführten Werk Bd. II: Der Staat. A. Baumgarten, Moral, Recht und Gerechtigkeit. Bern 1917. Derselbe, Das Wesen des Völkerrechts, Zeitschr. f. Schweizerisches Recht Bd. 57, Heft 1. Desselben Verfassers zu B I und II angeführte Schriften. H. G. Wells (vgl. Literatur zu A IX).

GESCHICHTE
DER
STAATSPHILOSOPHIE
VON
GÜNTHER HOLSTEIN

Mitten in der Ausgestaltung seines Werkes, an dem er mit besonderer Freude arbeitete, wurde der Verfasser vom Tode ereilt. In trauerndem Gedenken bringen wir die in sich geschlossene geschichtliche Darstellung, die den ersten Teil des Beitrags ausmachen sollte und deren Korrekturdurchsicht gütigerweise Herr Prof. Dr. Erich Kaufmann mit übernahm, der wissenschaftlichen Welt dar.

Herausgeber und Verlag.

EINLEITUNG.

Die Geschichte der Staatsphilosophie ist die Geschichte ihrer Probleme. Die Totalität der staatsphilosophischen Ideengeschichte ist nichts anderes als die Totalität der geistigen Erfassung derjenigen staatlichen Grundfragen, die in der Geschichte der Menschheit eine Rolle gespielt haben und ihr zu wirklichen Lebensproblemen geworden sind. Insofern ist das Gesamtgefüge dieser Ideengeschichte zugleich auch schon ein System der Staatsphilosophie. Denn alle Geschichte ist nicht ein zufälliges Neben- und Aneinanderreihen von Ereignissen, sondern besteht in ihrer ursächlichen Beziehung zueinander und ihrer wechselseitigen Verknüpfung untereinander.

Staatsphilosophie will den letzten Sinn alles staatlichen Seins erfassen und damit zugleich eine höchste Norm für alles staatliche Werden gewinnen. Beides eint sich dadurch, daß sie Wesenserkenntnis des Staates sein will. Das bedeutet jeweils ein Zergliedern aller gegenständlichen staatlichen Erscheinungen und ein Ausscheiden aller derjenigen Elemente ihres Bestandes, die als nicht grundlegend und seinsbestimmend erkannt werden. Das bedeutet aber auch ein Zusammenfassen und Neuordnen der übriggebliebenen Elemente von einer bestimmten Grundentscheidung aus, die ihren Inhalt wiederum aus einer besonderen Schau des Wesenhaften und Unbedingten erhält. Weil dies stets mit der besonderen Art der großen schöpferischen staatsphilosophischen Persönlichkeiten verbunden ist, erscheint ein solches Verfahren zunächst ganz subjektiv bedingt. Indem dieses Verfahren aber geübt wird an Problemen der Zeit, die objektiv gegeben sind, und gehandhabt wird von Menschen, die zugleich Exponenten und bestimmende Faktoren des geistigen Gesamtlebens ihrer Zeit sind, und indem schließlich die gefundene Erkenntnis sich bewährt oder zu bewähren sucht in der Geschichte der politischen Handlungen, wird das Philosophieren aus dem Persönlichen und Zufälligen in geschichtsnotwendige und überpersönliche Zusammenhänge gefügt. Weil aber die Träger dieses geistigen Geschehens in ihren zusammenfassenden Lösungsversuchen von den verschiedenen möglichen Grundhaltungen zur Welt und zum Unbedingten ausgehen, ergeben sie in ihrer Gesamtheit zugleich das System der typischen Lösungsmöglichkeiten des staatsphilosophischen Grundproblems.

Alle Staatsphilosophie ist also abhängig von der politischen Gegenständlichkeit ihrer Zeit und wirkt zugleich gestaltend in sie hinein; sie ist geschichtsgewirkt und geschichtswirkend. Von dort steht sie als Wissenschaft in Verbindung mit Staatsgeschichte und allgemeiner Staatslehre, die das Material ihrer zeitbedingten Voraussetzungen bereitstellen; von hier aus knüpfen sich Fäden zu der politischen Parteiengeschichte, die ihre Gedanken aufnimmt, zu politischen Forderungen ausprägt und zu neuen Positionen im staatlichen Leben durchsetzt, und zur juristischen Theorie, die den gegebenen Rechtsbestand mit den konstruktiven Mitteln einer bestimmten Begriffswelt erklärend oder schöpferisch weiterbildend auszudeuten versucht. Staatsphilosophie ist nicht erkennbar ohne den politischen Hintergrund, aus dem sie hervorgeht und an dem sie ihre Kraft gewinnt; Staatsphilosophie ist in ihrem letzten Plan nicht deutbar, wenn man sich nicht auf das besinnt, was aus ihrem Bestand in die Zeit gewirkt hat und so das Schöpferisch-Gestaltende ihres Wesenskernes ist. Denn indem jedes staatsphilosophische System in das geistige Gesamtleben von Zeit und Geschichte verflochten ist, stehen auch sämtliche Systeme in einem geistigen Zusammenhang untereinander; nicht katastrophische Gegensätzlichkeit, sondern organische Verflechtung ist es, die ihren Verlauf bestimmt. Sie übernehmen in einer notwendigen geistigen Erbfolge Denkformen und Denkinhalte voneinander, denen sie neue, eigenbestimmte Formen und Inhalte hinzufügen. Die Geschichte der einzelnen Systeme ist eben die Geschichte der wechselseitigen Auseinandersetzung oder Durchdringung dieser Elemente: manches wird abgestoßen, manches nur äußerlich weitergeschleppt, anderes wieder beibehalten und umgeformt, bis in steigender Konsequenz und immer strafferer Systematik schließlich alles um den in der neuen Grundentscheidung schöpferisch erfaßten Hauptkern gegliedert wird. Das ist ein Vorgang von größtem geistigen Reiz gerade auch dann, wenn die Aufeinanderfolge der Systeme in dialektischer Gegensätzlichkeit zueinander geschieht. Von hier aus wäre das Ideal einer politischen Ideengeschichte die systematische Sammlung von Monographien, die entweder mit sorgfältigster begriffsgeschichtlicher Exaktheit die Lösungen der Einzelprobleme bei allen in Frage kommenden Persönlichkeiten verfolgt oder in geistesbiographischer Fragestellung Werden und Wandlungen im System einzelner großer Denker durch alle literarischen Schichten ihrer Konzeption hin darstellt und mit der Schilderung ihrer Einzelpositionen zugleich auch stets die ihrer Stellung in der Gesamtschau verbindet. Für die Geschichte der Staatsphilosophie als Ganzes verkürzt sich indessen das Bild in knapperen und großlinigeren Zügen auf einen engeren und zugleich plastischeren Umkreis der Betrachtung; hier kommt es gerade darauf an, mit allem Nachdruck die großen Wendepunkte und neuen Ansätze herauszuarbeiten, an denen sich die politischen und geistigen

Linien schöpferisch verknüpfen, und so die Hauptlinien der großen Wirkensfolge zu gewinnen, die von hier aus die Geschichte der Menschheit mitbestimmt. Es ist kein Zufall, daß sich damit die Geschichte der Staatsphilosophie wesentlich auf die Systeme der großen staatsphilosophischen Persönlichkeiten konzentriert. Nur der Denker, der selber großgeistigen Maßes ist, vermag es, einer ganzen Zeitepoche auch ihren politischen Stil zu geben.

I. STAATSPHILOSOPHIE DER ANTIKE.

1. PLATO.

Das erste klassische Werk der Staatsphilosophie ist Platos Politeia, die selbst wiederum nur ein Teil, freilich der grundlegende Teil seines staatsphilosophischen Lebenswerkes ist. Aber es tritt hinein in eine Geisteswelt, die schon in vielen Stücken ein staatsphilosophisches Denken entwickelt hat und innerhalb deren Platos Werk in einer ganz bestimmten Frontstellung steht. Zwar haben wir von diesen Dingen nur eine fragmentarische Kenntnis; aber sie reicht doch aus, um uns ein hinreichendes Bild von jener Grundhaltung und Geistesstimmung zu geben, die Platos System als ihr großes geschichtliches Widerspiel ausgelöst haben.

Mit aller Deutlichkeit können wir erkennen, wie es zwei Strömungen sind, die hier ineinanderlaufen. Zunächst eine staatsgeschichtlich bestimmte. Die Epoche des politischen Aristokratismus war für das attische Griechentum abgelaufen. Das bedeutet nicht nur, daß nach der schmalen Oberschicht der Frühzeit jetzt breitere Massen zu unmittelbarer Wirksamkeit im staatlichen Leben gelangen, sondern vor allem, daß eine neue Formung des politischen Lebensgefühls sich abzuzeichnen beginnt. Das wirkt sich zunächst aus auf dem Gebiet des Rechts und der Rechtsauffassung. Das elementare Rechtsgefühl bäuerlicher Frühzeit, wie es in Hesiod seine großartige dichterische Verklärung gefunden hatte, hatte das Recht als unmittelbare Setzung des höchsten Gottes empfunden und daraus das religiöse Pathos der Absolutheit gegen alle Rechtsbeugung und allen Rechtsbruch der Oberen geschöpft. Die Anfänge der städtisch-demokratischen Bewegung hatten umgekehrt gerade zur Forderung schriftlicher Aufzeichnung des vorhandenen Rechtsbestandes und zu dessen Durchsetzung geführt. Diese stützt sich im wesentlichen auf den *Nomos*, auf das, was in Gewohnheit, Sitte und Brauch seit alters lebendig war und als Regel und Norm feste Schätzung und sichere Wertung genoß. Damit war an sich die Verbindung zu einer letzten religiösen Begründung des Rechts nicht aufgehoben, wie auch die gewonnenen Sätze in ihrem Charakter als Ordnung durchaus als überindividuelle und persönlichkeitsbindende Normen empfunden wurden. Aber das Rechtsbewußtsein wurde doch als ein Wissen und Wollen ganz konkreter Regelungen jetzt viel stärker vom Menschen und seinem Willen, es gelten zu lassen oder auch weiterzuformen, ge-

sehen. So tritt jene Verbindung von selbst in den Hintergrund, das unmittelbare rechtsübende und rechtssetzende Handeln der menschlichen Gemeinschaft aber dafür um so stärker in den Vordergrund.

Das neue politische Gefüge wirkt sich aber auch auf dem Gebiet der persönlichen Lebensführung aus: weithin tritt eine Auflockerung der strengen Zucht der alten Polis ein. Sie war einst bestimmt gewesen durch die Kleinheit des Lebensraumes, der ein engstes Zusammenleben aller schuf, durch die religiöse Weihe, die alle ihre Wesensbeziehungen durchdrang und in der schirmenden Stadtgottheit eine eindrucksvolle Gestaltwerdung fand, und endlich durch den Schutz, den sie allem Einzelleben gab und ohne den man im Ausland vogelfrei dastand. Alles das hatte das Bewußtsein von der eigenen Existenz aufs Innigste und unlöslich mit dem von der Existenz der politischen Gemeinschaft verbunden. Der Gedanke der Erziehung zu Bürgergesinnung und Bürgertüchtigkeit war daher mit innerer Notwendigkeit zum Grundgedanken der Erziehung überhaupt geworden, ja von hier aus hatte der Gedanke bewußter Erziehung überhaupt seinen Ausgang genommen. Jetzt wächst mit dem Aufblühen Attikas alles ins Weite und Große; die Einzelnen wirken ganz anders als bisher gestaltend auf den Staat, der sie vordem durch die Herrschaft Weniger wesentlich von oben her bestimmt hatte. Freiheit und Duldsamkeit im persönlichen Leben und in Erziehungsfragen werden zum charakteristischen Zeichen athenischer Staatlichkeit gegenüber der archaischen Strenge Spartas. Das alles bedeutete aber nicht etwa Auflösung des Staates, weder im unmittelbaren Handeln, noch im grundsätzlichen Denken. Gewiß hat der Liberalismus des 19. Jahrhunderts einen eigenen politischen Willen gerne mit dem Rückblick auf Hellas verklärt; aber es geht doch hier um grundlegend anderes. Wohl handelt es sich auch hier um größere Freiheit und Beweglichkeit in der Polis; aber diese ist es doch, die mit ihrer Autorität gebieterisch alles überwölbt und von allen bewußt bejaht wird. Ehrfurcht vor den Gesetzen, Gehorsam gegenüber der Obrigkeit, handelnde Verantwortung am Staat, Stolz auf die Macht des Staates und Bereitschaft zur Lebenshingabe für ihn bleiben bestehen. Die Leichenrede des Perikles, wie sie Thukydides konzipiert hat, gibt für beide Seiten des athenischen Staats- und Lebensbewußtseins noch heute schlüssigen Beweis und gültiges Bild.

In diese geschichtliche Situation bricht nun jene geistige Bewegung hinein, die mit dem Namen der Sophistik verknüpft ist. Auch ihre Führer, durchaus auf konkretes Wollen gestimmt, möchten Erziehung zur Bürgertugend bringen, Befähigung wie zur Bestellung des eigenen Hauses so auch zur Führung der Staatsgeschäfte lehren. Aber auf dem Grunde dieser Bewegung liegt der Zug zur Skepsis: es gibt nichts; und wenn es etwas gäbe, so könnte man es nicht erkennen; und wenn man es erkennen könnte, so könnte man es einem anderen nicht mitteilen.

So muß gerade im Bezirk der politischen Lebensformen und Lebensinhalte das Ringen um objektives Erkennen ermatten, die Schulung zum rücksichtslosen Wirkenwollen durch suggestive Redemeisterkunst in den Vordergrund treten. Und tritt dazu noch ein anthropozentrischer Relativismus, der das Maß aller Dinge im Menschen sieht, so ergeben sich daraus zwangsläufig ganz bestimmte gedankliche Ansätze, die sich zunächst in einer Krisis des Rechtsgefühls auswirken. Denn der *Nomos* kann von hier aus nur noch Menschensatzung sein, gerade weil er sich weiterentwickelt und jederzeit der Abänderung zugänglich ist. Das heißt auf der einen Seite seinen Inhalt der Kritik Aller unterwerfen; seine positive Geltungskraft läßt sich darum aber umgekehrt auch nur darin sehen, daß der Befehl des Inhabers der staatlichen Gewalt dahinter steht. So wird das Recht von seiner religiösen Grundbeziehung losgelöst, ja, die religiöse Grundsetzung selbst kommt ins Wanken. Das führt dann aber auch zu einer Krisis des Staatsbewußtseins. Denn der Staat kann nunmehr überhaupt nur noch vom Individuum her begriffen werden. Das, was man zunächst sieht, ist nur der Mensch, und, was man an den Anfang der Geschichte wie aller sozialen Betrachtung stellt, infolgedessen auch nur der Mensch in seiner Vereinzelung. Erst die Not treibt ihn zur Vereinigung und zur Gründung fester Plätze, um das eigene Leben zu erhalten. Von dort muß sich dann zum erstenmal als die gedankliche Lösung des Staatsproblems die Lehre vom Staatsvertrag ergeben: Abmachung von Menschen ist es, die zum Ausschluß gegenseitiger Schädigung den Staat begründet hat. Damit wird dann auch begreiflich, warum in dem Staat der gleichzeitigen Gegenwart die Vielheit der Einzelnen eine so große Rolle spielt.

Aber freilich, die Umwertung des Rechts und der individualistische Grundzug können sich auch noch zu einer anderen Folgewirkung verbinden. Wenn das Recht nur Menschensatzung und damit gewillkürte Satzung ist, dann kann man ihm auch die Natur entgegenstellen, die sich gegenüber jener immer wieder mit elementarer Gewalt durchsetzt. Das wird dann wohl als „natürliches Recht" bezeichnet. Aber dahinter steckt — und damit unterscheidet sich dieser Begriff des natürlichen Rechts charakteristisch von anderen, späteren — als letztes nicht ein Normgedanke, sondern einfach eine Tatsache. Vor allem die, daß es die Einen, die Starken gibt gegenüber den Vielen, den Schwachen. Von hier aus erscheint dann das Gesetz geradezu als Schöpfung der Schwachen und des großen Haufens. Sie bestimmen die Gesetze in bezug auf sich selbst und das, was ihnen nützt; um auch die Starken in ihre Gewalt zu bekommen, bezeichnen sie deren Tun als häßlich und ungerecht. Wenn freilich der rechte Mann aufsteht, dann schüttelt er alles ab und durchbricht und zertritt alle Normen und widernatürlichen Gesetze und steht da als der Herr. So schreitet Skepsis über Positivismus zum Naturalismus fort; mit Relativismus und Individualismus legt er den Zer-

setzungskeim in Recht und Staat hinein, die der Naturalismus dann zerbricht: eine seitdem typisch werdende Entwicklungsreihe wird hier zum erstenmal vollzogen. Eben diese Gedanken sind es, die Plato auf den Kampfplatz riefen.

Man kann freilich sagen, daß schon das Erscheinen des Sokrates hier einen Wendepunkt bedeutet. Zwar drängt auch er auf der einen Seite immer zu eigenem Betrachten, Durchdenken und Erfassen der Dinge; aber sein Weg der Gesprächsführung will gerade auch zu einer objektiven geistigen Klärung vornehmlich der ethischen Fragen führen. Vor allem unterwirft er sich aber in der großen Entscheidung am Ausgang seines Lebens, wie sie Platons Kriton beschreibt, mit vollem Bewußtsein dem Staat und seinem Gesetz, die ihn zu Tode bringen. Das wird in dem berühmten Dialog zwischen Mensch und Gesetz am Ende des Buchs zu einer erschütternden dramatischen Eindringlichkeit gesteigert; ein Beweis dafür, wie tief die ethische Entscheidung des Meisters den Jünger ergriffen hat. Man kann versuchen, den Staat und sein Gesetz zur Güte zu stimmen, man kann auch versuchen, ihn eines Besseren zu belehren. Folgt er dann aber nicht, so muß sich der Bürger ihm fügen. Das verlangt, so wird es formuliert, der Vertrag, mit dem der Einzelne sich der Rechtsordnung unterwirft. In charakteristischer Weise wird so das Vertragsschema, das in der sophistischen Form einer Vereinbarung zwischen den vielen Einzelnen die Staatsidee ganz ins Individualistische hineinstellt und ihn letztlich dem Individuum in die Hand gibt, als eine Abmachung zwischen dem Einzelnen und dem zu eigener Personalität gesteigerten Staat abgewandelt, dem sich der Bürger so schlechthin unterwirft. Dahinter ragt dann aber auch noch eine andere Anschauung auf. Das Verhältnis des Einzelnen zum Staat wird dem Verhältnis des Kindes zu seinen Eltern gleichgesetzt; so wenig wie gegen diese, so wenig darf man auch gegen das Vaterland Gewalt üben, denn alles, Geburt, Erziehung, Bildung verdankt man ihm. So wird auch von dieser Seite her der Staatsgedanke ganz auf die Seite der überindividuellen Werte gerückt.

Daß es sich in dem letzten doch wohl um echte Gedankengänge des historischen Sokrates handelt, geht daraus hervor, daß der eigene Weg, in dem Platos Philosophie das Wesen des Staats erfassen will, von einem ganz anderen Ansatzpunkte her beginnt. Er faßt das Problem in seiner Tiefe, indem er es aus dem Problem der Gerechtigkeit selbst zu begreifen sucht. Eben jener Gerechtigkeit, die der Urteilspruch über Sokrates so schmachvoll verletzt hatte und deren Verhältnis zum staatlichen Handeln dem schlichten Gehorsam des Sterbenden überhaupt nicht zum Problem geworden war. Das bedeutet aber zugleich, daß Plato entschlossen von einer Kritik der herrschenden Moralbegriffe ausgehen muß: im Kampf klärt sich das eigene Denken des Philosophen. Die Gerechtigkeit ist nicht, wie die einen wollen, nur eine nüchterne Alltagsmoral, eine nützliche Verkehrseinrichtung für Handel und Wandel, die jedem das gibt, was man ihm schuldig ist, dem Freund den Nutzen, dem Feind den Schaden. Und die Gerechtigkeit ist nicht, wie die anderen meinen, lediglich der Vorteil des Stärkeren, so daß die Gesetze von der Regierung allein zu ihrem eigenen Nutzen gegeben sind. Gerechtigkeit ist aber auch nicht, wie die Dritten glauben, der Kompromiß zwischen dem Gut, Unrecht tun, und dem Übel, Unrecht leiden, der Vertrag der Menschen untereinander, der die mittlere Linie zwischen dem höchsten Gut, straflos Unrecht tun zu dürfen, und dem schlimmsten Übel,

rachelos Unrecht leiden zu müssen, festlegt. So daß die Gerechtigkeit, von hier aus gesehen, überhaupt kein eigentliches Gut ist: man übt sie nur unter dem Druck des Zwanges; fühlt man sich dagegen stark genug, Unrecht zu tun, oder versteht man es, im Unrechthandeln doch den Schein der Gerechtigkeit zu erwecken, so tut man es auch. Der Gerechte aber wird gegeißelt, gefoltert, in Ketten gelegt, geblendet und schließlich ans Kreuz geschlagen und so zur Erkenntnis gebracht, daß man nicht gerecht sein, sondern nur gerecht scheinen müsse. So kann man die Gerechtigkeit auch nicht wegen ihrer guten Folgen im Erdenleben loben; ja, die Pflicht zu ihr nicht einmal in der Furcht vor der Strafe der Götter begründen, denn auch sie vermag der durch Unrechttun Reichgewordene durch Opferwerk und Gebet wieder zu besänftigen.

So wird der gängige Konventionalismus des Volkes und der skeptische Positivismus der Bildung ebenso abgelehnt wie die Vertragstheorie der Sophisten und der soziale und religiöse Utilitarismus der naiven Menge, mit ihnen aber auch der ethische Pessimismus eines in sich zusammenbrechenden jünglinghaften Idealismus, den beim Blick in die Wirklichkeit das tiefe Grauen überkommt. Ihnen gegenüber müsse den Philosophen schon die Beobachtung und das Nachdenken auf tiefere Zusammenhänge führen: Jede Kunst und Fertigkeit weist irgendwie über sich selbst hinaus, sie nützen nicht dem Künstler, sondern dem, woran er sie auswirkt. Sie haben also letztlich eine überindividuelle Sinnordnung zu erfüllen. Was an Heilkunde, Baukunst und Hirtenwerk sich erweist, gilt auch für die Gerechtigkeit. Selbst die umherstreifende Räuberbande muß wenigstens in sich Gerechtigkeit üben, um überhaupt zusammenhalten zu können, denn Ungerechtigkeit führt zu Aufruhr, Haß und Kampf gegeneinander und nur Gerechtigkeit zu Eintracht und Verfreundung. Sie hat also eine unaufhebbare soziale Funktion. Und schließlich: wie Ungerechtigkeit Unfrieden im Staate schafft, so tut sie es auch in der Seele des Einzelnen. Die Gerechtigkeit ist auch die spezifische Tugend der Seele, wie Ungerechtigkeit ihre Schlechtigkeit bedeutet. Hier wie im Staat geht es also um dieselbe ethische Größe. Alles das führt dann in die letzte, tiefste Fragestellung hinein, die zugleich als eine schlechthin neue Fragestellung empfunden wird. „Von allen Verkündern der Gerechtigkeit, von den Großen der Frühzeit an bis zu dem Menschen von heute, hat keiner die Ungerechtigkeit als höchstes Übel verurteilt oder Gerechtigkeit als größtes Gut anders gepriesen als wegen des Ruhmes, der Ehre, der Gaben, die sie einbringt. Jede von beiden aber an sich, in ihrer eigentümlichen Kraft, mit der sie in der Seele wohnt, als größtes Gut und als höchstes Übel, hat noch keiner recht geschildert.“ Eben diese Fragestellung ist aber geboren aus einer letzten ethischen Not und wirkt sich darum auch zugleich zu einem ethischen Gebot aus. „Ein Frevel ist's, fürchte ich, wenn man dabei ist, wie die Gerechtigkeit geschmäht wird und

man ihr nicht zu Hilfe kommt, solange man noch Atem hat und einen Laut von sich zu geben vermag. So ist es das beste, ihr so gut man kann Beistand zu leisten." Es geht also um die Erkenntnis der Gerechtigkeit an sich, um die Erfassung ihrer eigentümlichen Wesenskraft und nicht um irgendeine Folge oder Zwecksetzung äußerlicher Art, die mit ihr verbunden ist. Damit ist die ganze Untersuchung von vornherein auf die breiteste Grundlage gestellt, die das Innerste wie das Äußerste umfaßt; es ist eine zentral-philosophische Fragestellung schlechthin, um die es geht.

Dabei hat die Untersuchung wesentlich zwei Ausgangspunkte. Die eine findet ihren Ansatz bei dem ganz konkreten Phänomen der staatlichen Gemeinschaft, wie es als unmittelbare Realität vor dem Denker steht. Aber diese Gemeinschaft wird jetzt nicht mehr wie bei den Sophisten, gefaßt als etwas, was erst vom Einzelnen her entsteht, als eine Vergesellschaftung aus dem Egoismus zum Schutz voreinander, sondern sie wird gedeutet als eine aus eigenem Ungenügen und wechselseitigem Aufeinanderangewiesensein sich unmittelbar und von sich erzeugende Vergemeinschaftung des Helfens füreinander. Der Staat erscheint damit nicht dem Einzelnen aus Furcht und Not abgedrungen, sondern erhält von vornherein einen positiven Sinn gemeinschaftlichen Wechselwirkens, der über die Tatsachen der Arbeitsgliederung und der sozialen Funktionsverteilung innerhalb der bürgerlichen Gemeinschaft in einen höheren ethischen Bezirk hinaufweist. Die andere Gedankenreihe stößt von dem Bilde der wechselseitigen Verflochtenheit der Staaten in Frieden und Krieg unmittelbar zu dem Problem vor, das dann zum Mittelpunkt des ganzen Werkes wird: dem Problem der Erziehung zum Leben im Staat, das zugleich ein Leben für den Staat ist. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, wie damit eine wesentliche Seite des ursprünglich griechischen Staates wieder aufgenommen wird, die dem gleichzeitigen Attika völlig verloren gegangen war, nicht ohne daß das herbe Vorbild Spartas deutlich zwischen den Zeilen aufsteigt. Das Entscheidende ist aber doch, daß der Gedanke der Erziehung aus der philosophischen Grundlegung des Ganzen sofort in ein letztes Innerliches und Ethisches gewandt wird. Darum tritt nicht nur als gleichberechtigter Faktor neben straffste Leibeszucht die strenge und große Musik als die Führerin zu wahrhaft sittlicher Seelenhaltung, sondern auch die Gymnastik wird nicht so sehr auf die Gewinnung von Körperkraft und Leistungssteigerung abgestellt, als auf Willen und Mut und deren Erweckung und Stählung. So ergänzen sich beide Prinzipien: Gymnastik allein würde den Menschen zu rauh, Musik allein ihn zu weich machen. Der natürliche Mut bildet die Grundlage dort, die natürliche Liebe zur Weisheit hier. Beide Anlagen müssen also ins rechte Verhältnis zueinander gebracht werden; erst so entsteht Maß und sittliche Haltung. So geht es um eine Zusammenschau der beiden großen Ausprägungen griechischen Menschentums, die als Grundtypen des Menschlichen schlechthin gefaßt werden; spartanische Kraft und athenische Geistigkeit geben erst zusammen das Ganze, um das es geht.

Die Vorzeichen des institutionellen Aufbaues, der sich für den Staat ergibt, sind dabei freilich zunächst ganz die des dorischen Aristokratismus. Denn diejenigen, an denen er allein diese militärisch-musische Erziehung übt, stehen als eine kastenmäßig geschlossene Schicht über der Masse der Handwerker und Gewerbetreibenden; aus ihnen hebt sich wieder in bewußter Auslese die kleine Gruppe hervor, die zur eigentlichen Leitung des Staates bestimmt ist. Aber es ist ein Aristokratismus der Seele, um den es hier geht; eben das wird an dem tief-

sinnigen Mythos von der Menschen goldener, silberner oder eherner Beimischung, die Götterhand ihnen in ihre Art gelegt hat, klar. Gewiß ist der Stand der Krieger sozial und geburtsmäßig aufs stärkste in sich geschlossen und verfestigt; der straffe Lebensstil, der sie prägt: Armut und Kameradschaft, Güter-, Frauen- und Kindergemeinschaft wirken darauf hin, das zu erzeugen, auf das alles ankommt: Gemeinschaftsgefühl, das in gleichem Freuden- und Schmerzempfinden alle wie die Glieder eines Leibes, wie die Mitglieder einer großen Familie empfinden läßt. Und ebenso wird als Regel damit gerechnet, daß die Nachkommen den Eltern gleichen; aber strenge Zucht und kluges Erproben sollen sie doch immer wieder aufs neue wägen und die einen ausmerzen, die anderen aber aufsteigen lassen, so daß auch hier nichts dem triebhaften Geschehen überlassen bleibt, sondern überall helle, klare Besinnung die Linien führt. Damit entfällt für jene Vergemeinschaftung, an deren mitunter verwunderlichen Einzelheiten soviel spätere Kritik herumgerätselt hat, jede Möglichkeit, sie auch nur von fern als Vorstufe eines modernen Kommunismus zu nehmen, der von beiden, einer ethisch-religiösen Grundbesinnung wie von dem geistigen Sinn des Aristokratismus, gleich weit entfernt ist.

Das zeigt sich denn auch in den Grundlagen des Staates, die jetzt entstehen. Gewiß, es ist ein Staat des Ausgleichs zwischen Arm und Reich, so daß keine Spannungen und Zerreißungen entstehen können. Aber es ist auch ein Gemeinwesen der in sich ruhenden Statik: sein Umfang muß so groß sein, daß es sich selbst zu genügen vermag, aber es darf auch nicht so groß sein, daß seine Einheit durch diese Ausdehnung gefährdet ist. Und es ist vor allem ein Staat des kulturellen Konservatismus: eine bestimmte geistig-sittliche Grundanschauung hat ihn entstehen lassen und in ihr soll er dauernd verfestigt bleiben. Jede Neuerung wird darum von vornherein abgewiesen, auch in den Künsten. Neuerung ist hier gleich Zersetzung; Erkenntnis und Wille, die das Ganze bewußt im Geistig-Ethischen aufbauen, wissen auch etwas davon, daß alle ethische Krise zuerst in den geistig feinsten Äußerungen des Gemeinschaftslebens, den Künsten, einzusetzen pflegt. In der Musik nimmt das seinen Anfang, was von da aus schleichend auf Sitte, Recht und Staatsverfassung übergreift. — So entsteht denn ein Staat, der in Wahrheit den Namen eines sittlichen Staates verdient. Alle großen Wertungen können von ihm ausgesagt werden: er ist weise, tapfer, besonnen und gerecht. Weise, denn er hat das Wissen von dem, was das Wohl der Stadt begründet; tapfer, denn er hat die sittliche Kraft, sein Wissen von Gut und Böse auch in Gefahr und Not aufrechtzuerhalten; beides sind die Eigenschaften, die dem Stand der Krieger innewohnen. Besonnenheit, Selbstbeherrschung und Überlegenheit über Lüste und Begierden ist die Tugend des ganzen Volkes, Gerechtigkeit aber schließlich das Prinzip, das alles regiert: jeder hat das Eigene und Seinige und tut es;

ein jeglicher treibt sein Geschäft und mischt sich nicht in alles Mögliche.

Das Prinzip des geistigen Aristokratismus kommt zu der denkbar schärfsten Formulierung, wenn es heißt: durch die kleinste Schicht und durch den kleinsten ihrer Teile wird die ganze Stadt weise. Das ist aber nichts anderes als die kosmische Gesetzlichkeit. „Die Natur selbst ist es, die will, daß dem am wenigsten zahlreichen Teil allein die Wissenschaft zukommt, die einzig unter allen anderen den Namen Weisheit verdient." In der Seele des einzelnen Menschen ist es auch nicht anders. Ihre Grundkräfte sind das vernünftige Denken und das Begehren; dazu tritt als Drittes Mut und Wille. Aber die Seele muß dem Denken als ihrem Wächter folgen; nur so kommt sie zu Einheit und Harmonie. Jenen drei Seelenkräften entsprechen die drei Stände im Staat; indem in ihm die Vernunft zur Herrschaft kommt, wird er zum vollkommenen Staat. In drei großen Begriffen und Bildern wird sein Leben eindrucksvoll gefaßt und wirksam symbolisiert. In ihm herrscht das rechte Verhältnis zwischen dem Ganzen und den Teilen; indem jedem Teil das gegeben wird, was ihm gebührt, wird das Ganze schön. In ihm ist Harmonie: die drei Seelenvermögen und die drei Stände werden zur Einheit, wie die Haupttöne eines Zusammenklangs von drei Saiten als Einheit ertönen. Er ist wie ein einziger lebendiger Leib: wenn ein Glied leidet, leidet der ganze Körper mit; fühlt er Lust, ist es nicht anders. Es ist die große Schau des organischen Staates, der sich in dem gliedschaftlich zusammenstimmenden Gefüge aller Teile zur Einheit gestaltet, die hier zum erstenmal in die abendländische Geistesgeschichte eintritt.

Es ist eine Schau, die ganz vom Geistigen und seinem Primat aus gesehen ist und sich darum nur aus dem Geistigen entfalten kann. So wird Platos staatsphilosophisches System zum großen Lied vom geistigen Menschen schlechthin. Das ist der Sinn des berühmten Wortes, daß die Philosophen Könige werden oder die Könige sich zu Philosophen bilden sollen; politische Macht und zuchtvolle Geisteshaltung müssen ganz in eins werden; alles, was nur Politiker ist, muß fort — nur so ist ein Ende des Unheils für die Staaten abzusehen. Denn der Philosoph ist der Mann, der erfüllt ist von dem Verlangen nach Weisheit schlechthin, nicht nach einem Teil, sondern dem Ganzen. Er sieht das Wesen der Dinge, nicht nur die einzelnen Erscheinungen, und damit das Ewige, sich Gleichbleibende, die Einheit im vielfältigen Wechsel. So können hier all die hohen Werte aufklingen, die in der Geschichte der politischen Lehrmeinungen in so unverstandener Großheit und doch immer wieder neu aufbrechender Wirksamkeit dastehen. Nur wer die Weisheit liebt, gewinnt die rechte Erkenntnis; die anderen haben nur Meinungen. Er allein hat auch die rechte Seelenverfassung, ist hochsinnig, tapfer, besonnen und gerecht. Während alle anderen nach

dem berühmten Gleichnis in der dunklen Höhle gefesselt sind und nur den Schatten der im Licht lebenden Welt sehen, sieht er das Licht selbst. Denn er hat die völlige Umkehr der Seele durchgemacht und den Anstieg zum wahren Sein gefunden. Allein die Schau des Vollkommenen führt zum Trieb, zu formen und zu erziehen: das Größte, was es für einen Philosophen gibt, ist nicht die Stille der Erkenntnis, sondern das Wirken in einem seiner würdigen Staat.

Aus alledem wird verständlich, daß auch die Frage der Staatsformen für Plato nicht die Frage verschiedener politischer Techniken, sondern eine sittliche Frage ist. Das Bild des ethischen Staates, das er schaut und das in den Formen des Königtums wie der Aristokratie gedacht werden kann, erscheint dabei bald als das große Musterbild in himmlischen Gefilden, dem man wohl versuchen kann, so nah als möglich zu kommen, das aber doch auch nirgends auf Erden voll verwirklicht werden kann, so gewiß es auch ein Richtmaß für alle Staaten ist. Bald tritt es wieder in der mehr mythischen Gestalt als eine Urform des Staates auf, aus der alle anderen erst entartet und abgefallen sind, sei es durch ein Versagen nichtwissender Leiter, sei es einfach durch das Gesetz der Zeitlichkeit, das über allem steht, und alles, was entstanden ist, auch dem Untergange verfallen sein läßt. Das Entscheidende ist, daß auch hier staatliches und sittliches Leben, Zustand des Gemeinwesens und seelische Grundhaltung seiner Bürger, ganz in eins gesetzt werden. Es gibt ebensoviele Staatsformen, wie es Formen des Charakters gibt: sie leiten ihren Ursprung her von den im Staat herrschenden sittlichen Anschauungen, die nach der einen oder anderen Seite hin den Ausschlag geben und von da aus alles andere nach sich ziehen. So wird denn zugleich eine Morphologie des Staates gezeichnet, der sich von Timokratie zu Oligarchie und von dieser zu Demokratie und Tyrannis entwickelt, und es wird ihr eine Biographie des politischen Menschen an die Seite gestellt, wie er in der Geschlechterfolge einer Familie durch die Änderungen der sittlichen Umwelt gewandelt wird und wieder in sie wandelnd eingreift.

Drang und Gier nach Land, Haus und Gold sind es, die allen Sturz bewirken, weil sie die Güter der Seele immer tiefer in der allgemeinen Schätzung sinken lassen. Heimlich beginnt es in der Timokratie und lockert die Scheu vor den alten strengen Gesetzen und Anschauungen; in der Oligarchie reißt es schon mit der gewonnenen vollen Freiheit über das Eigentum offen den Staat in zwei Teile auseinander, den Staat der Reichen und den Staat der Armen, die den Wohnplatz miteinander teilen und doch ständig in Anschlag gegeneinander stehen, bis in der Demokratie, in der die Armen zum Siege kommen und alles in Regierung und Ämtern gleichmäßig aufteilen, der Staat im unersättlichen Hunger nach schrankenloser Freiheit vor Zuchtlosigkeit überquillt und schlaffe Justiz, Nichtachtung der Gesetze, Nachlässigkeit der

Erziehung die vermeintlich schönste der Verfassungen an den Rand des Verderbens bringen. So wird der, der sich rücksichtslos über alle hinwegsetzt und Ordnung schafft, als der Retter begrüßt, bis auch er dem Gesetze seines Wesens entsprechend, sich zum reißenden Wolfe wandelt und alles in Bande tiefster Knechtschaft schlägt. Denn auch der ehrgeizige und selbstbewußte, den Musen nicht abholde Staatsmann der Timokratie ist längst von seinem Sohn, dem Oligarchen, abgelöst worden, der den begehrlichen, geldgierigen Teil seiner Selbst auf den Thron der Seele erhoben hat, aber das freilich noch mit einem nicht aus wirklichem sittlichen Willen hervorgehenden, nur auf äußerlicher Scheu beruhenden Anstand zu verdecken wußte. Und hatte der demokratische Enkel schon alle Triebe in sich, ob gut, ob böse, gleicherweise bejaht und in verführerisch buntem Glanz noch ein gewisses Gleichgewicht bewahrt, so setzt sich jetzt im Tyrannen als letztem Sproß in der Stufenfolge die rasende Begierde über alles hinweg, um ihn dennoch, in der verderbtesten aller Staatsformen, zugleich zum Menschen der unseligen Einsamkeit zu machen. Diese Partien in Platos Werk gehören zu dem Erschütterndsten, was er geschrieben: Das tiefe Wissen um einen letzten Sinn der Dinge und das leidvolle Mitfühlen des großen Seelenkundigen verbinden sich mit der Tragik des in Zeit und Umwelt selbst Erlebten und steigern sich zu einer Plastik und Eindringlichkeit der Darstellung ohnegleichen.

So gelangt der Gedanke der Gerechtigkeit als eines kosmischen Prinzips, das die Seele des Einzelnen wie das Gemeinschaftsleben aller durchwaltet und in der Herrschaft des ethischen Bewußtseins den anderen Kräften des seelischen und sozialen Seins den ihnen gemäßen Platz anweist, zu seiner letzten Vollendung. Er greift ein bis in die Einzelheiten der Politik, ja der Tagesgeschichte; er erhebt sich aber auch zu den letzten metaphysischen Verwurzelungen allen Lebens. Es ist kein Zufall, daß im Verlauf der Darstellung auch die große Schau eines neuen geläuterten Gottesbildes ersteht, die sie aus der schwankenden Sphäre volkstümlicher Phantasie in die Höhe reiner Wahrhaftigkeit und Unveränderlichkeit erhebt. Wie es dementsprechend im innersten Sinn des Ganzen liegt, wenn die Darstellung mit den tiefsinnigen Mythen von den Wanderungen der unsterblichen Seele, dem Totengericht und der freien Wahl der neuen Lebensform schließt.

Das große Alterswerk Platos, die Gesetze, zeigt diese letzten beiden Tendenzen seines Denkens nur noch verstärkt. Der Trieb zu praktischem Wirken, der die syrakusische Episode seines Lebens bestimmte und der hinter jedem, auch dem scheinbar abgelegensten Satz der Politeia steht, hat ihn in diesem Werk dazu geführt seine Gedanken noch näher an das konkrete Leben zu rücken. In diesem Sinne ist das Wort zu fassen, das man stets mit Recht als die eigentliche Inhaltsbestimmung der „Gesetze“ angesehen hat: es komme darauf an, den zweitbesten Staat zu

schaffen, der dem Idealbild der Politeia am nächsten komme. So wird dies Buch weithin zu einer Sammlung von Denkschriften und Vorschlägen zur praktischen Gesetzgebung; entsprechend spielt die Beziehung auf konkrete Staatsverfassungen und Verhältnisse, nicht nur in Sparta, Athen und Kreta, sondern auch in Persien und Ägypten, eine erhebliche Rolle. Aber auch für die allgemeine Theorie wird manches Neue gewonnen. Eine Art Entwicklungstheorie des Staates wird aufgestellt, die ihn aus familienhaften Anfängen erwachsen läßt, bis sich die Sippen zum eigentlichen politischen Gemeinwesen zusammenschließen. Aus der Entgegensetzung athenischer Demokratie und persischer Einherrschaft, die beide an der Überspannung ihrer Prinzipien zugrunde gehen, folgt die Theorie von der Notwendigkeit einer gemischten Staatsform, die in einer Verbindung demokratischer und monarchischer Institutionen allein Freiheit und politische Einsicht zugleich zu verwirklichen vermag. Selbstverständlich, daß die ethische Grundlage des Staates und die daraus gewonnenen ethischen Imperative bleiben; ebenso selbstverständlich, daß jeder Gedanke an eine Relativität des Rechts abgelehnt wird und seine Absolutheit mit Nachdruck in den Mittelpunkt gerückt wird. So wird für die Bezeichnung „Obrigkeiten" die neue „Diener der Gesetze" geprägt, und damit zugleich ein großer Grundsatz symbolisiert. „Einem Staate, in dem das Gesetz abhängig von der Willkür des Herrschers ist und selbst keine Gewalt hat, sehe ich den Untergang bevorstehen; wo es dagegen Herr über die Herrscher ist und diese seine Diener, da sehe ich Wohlstand und Glück erblühen, die die Götter Staaten verleihen." Selbstverständlich darum auch, daß nach wie vor aller Nachdruck auf den Gedanken der Erziehung gelegt wird, bei deren Werk sich jetzt auch Dionysos dem Apoll gesellen muß. Vor allem aber werden die Linien zum Religiösen noch tiefer und stärker ausgezogen.

Wie die sendungsbewußte Leidenschaft des Mannes über der Politeia, so liegt die Mystik allen sich selbst vollendenden Greisenalters über den Gesetzen. Weithin ist es geradezu in priesterliche Stimmung getaucht, so wenn an den Wendepunkten der Gespräche ein Gebet zu den Göttern emporsteigt oder im Rückblick wesenswichtige Gedanken ehrfürchtig als aus göttlicher Eingebung entsprossen erkannt werden. So kann erst jetzt die große Gegenformel gegen jenen Satz der Sophistik gesetzt werden, mit dem sich schon die Politeia auseinandersetzte: nicht der Mensch ist das Maß aller Dinge, sondern das eigentliche Maß aller Dinge ist allein die Gottheit. Kein Wunder darum, daß nicht nur die Leugnung der Götter, sondern auch eine niedrige Ansicht von ihnen, die entweder von ihrem Eingreifen in menschliches Geschehen nichts wissen will oder sie sich als durch Opfer und Gebote umstimmbar und bestechlich denkt, schwere Verbrechen in diesem Staate sind. Wichtiger für uns ist noch ein anderes: die Anschauung, daß die Seele die ordnende Macht in

allem ist, wird emporgebildet und weitergeführt zu der noch höheren, daß sie auch die ordnende Macht des Himmelsgebäudes ist.

Daran wird nicht nur eine tiefsinnige Spekulation über die Gestirnseelen geknüpft, sondern, was das Entscheidende ist, alles wird damit unter den großen Aspekt vom Ganzen und seinen Teilen gestellt: „Von dem, der sorgend das ganze Weltall umfaßt, sind alle Dinge so geordnet, wie es zur Erhaltung und Vollkommenheit des Ganzen erforderlich ist, so daß jeder Teil wirkt und leidet, was ihm eben danach zukommt und soweit danach sein Vermögen reicht. Über diese besonderen Teile sind Herrscher gesetzt, ihr Tun und Treiben bis ins kleinste zu regieren und so die Vollendung des Ganzen bis in die kleinsten Teile zu befördern. Ein solches Teilchen bist auch du, Sterblicher, welches, so klein es ist, doch allezeit auf die Zwecke des Ganzen hinarbeitet und in ihnen seinen Zweck hat. ... Alles, was entsteht, entsteht eben nur um deswillen, damit jenes ewige Wesen, welches dem Leben des Ganzen zugrunde liegt, ein glückseliges sei und daß dies Ganze nicht um deinetwillen geworden ist, sondern du um des Ganzen willen."

Die organische Ansicht des Staates wird so zu einer organischen Schau des Weltganzen erweitert und neu in ihr begründet: Es ist ein einheitliches Lebensprinzip, das alles durchwaltet, und ein einheitliches Gesamtstreben, das alles bestimmt. Dasselbe organische Geistprinzip, das sich im Sein des Staates entfaltet, ist es auch, das das Gefüge des Weltganzen schöpferisch gestaltet. Seele, Staat und Welt, sie stehen unter demselben geistigen Gesetz und sittlichen Gebot. Daneben steht freilich noch ein anderes. Wohl ist es tiefste Gewißheit, daß die beste Seele über dem Weltganzen waltet, und sie ist es auch, auf die dessen geordneter Gang zurückzuführen ist. Aber die Welt birgt neben der Fülle des Guten auch eine Fülle des Schlechten, ja, dies überwiegt sogar. So ergibt sich ein steter Kampf dieser feindlichen Mächte, in die der Mensch als Bundesgenosse der Götter und Dämonen mitten hineingezogen ist. So scheint sich mit jener grandiosen Einheitsschau zugleich ein harter Dualismus zu verknüpfen, scheinbar inkonsequent und doch konsequent. Das Bild von Seele, Staat und Welt, das aus innerster Notwendigkeit heraus auf eine tiefe Harmonie gestimmt ist, entgeht damit der Gefahr, sich den Blick auf die Härte konkreter Wirklichkeiten von den ästhetischen Schleiern spekulativer Phantasie verhüllen zu lassen; der herbe ethische Zug wird bis zuletzt gewahrt. Der Ruf zur Tat bleibt; nur in stetem Kampf kann sich jene Harmonie gestalten; „übermenschliche Wachsamkeit ist not."

Nach drei Seiten hin läßt sich die grundsätzliche Bedeutung von Platos staatsphilosophischem Gedankenbau umgrenzen. Zum ersten: er hat allem Nachdenken über den Staat und aller Besinnung auf sein Wesen die Erkenntnis eingeprägt, daß nur die Schau der Totalität seines Lebens jene Ziele zu erreichen vermag. Es kommt darauf an, den

Staat in der Allheit der Beziehungen, die in ihm gegeben sind und sich durch ihn wechselseitig durchdringen, zu erfassen und von hier aus den Weg zu dem zu gewinnen, was den eigentlichen Inhalt und den Sinn seines Lebens bedeutet. Indem er ferner die Frage nach dem Wesen des Staates aufs engste mit der Frage nach dem Sinn des Ethischen und dem Wesen des Seelischen verknüpft hat, hat er die Lösung des ganzen Problems von einer Grundentscheidung für das geistige Wesen der Welt abhängig gemacht und es damit nicht nur über die Begrenztheit alles nur Individuellen hinausgehoben, sondern auch die unaufhebbare Beziehung zwischen Staatsansicht und Weltanschauung mit aller Klarheit herausgestellt. Und indem er von dort aus zum erstenmal den Zusammenhang eines großen staatsphilosophischen Systems entwickelt, das mit der reinen Geistigkeit seiner ethischen Grundanschauung nach allen Seiten hin rücksichtslos ernst macht, hat er drittens das politische Denken aus der selbstsicheren Nähe einer problemlosen Statik befreit und es dauernd vor die Aufgabe der Neuschöpfung und Erziehung auf letzte Wesensziele hin gestellt. Mit allen drei Stücken hat er das abendländische Denken dauernd bestimmt.

2. ARISTOTELES.

In der unmittelbaren Zeitgeschichte seiner Epoche scheint von Platos Wirkung zunächst wenig spürbar. Im Gegenteil, man hat stets mit Recht darauf hingewiesen, wie die tragischen Schatten der Einsamkeit über dem Teil seines Wirkens liegen, das als ein unmittelbares Eingreifen in das politische Leben seiner Zeit gedacht war. Aber seine Wirksamkeit war doch stärker, als es zunächst den Anschein haben mochte. Das gilt zunächst schon von der Wirkung auf seinen größten Schüler, Aristoteles, den man in seinem staatlichen Denken sonst gern in Gegensatz zu seinem Meister bringt und gewiß in vielem auch bringen muß. Denn die Methode des Denkens, die Aristoteles in seiner großen Staatsschrift befolgt, steht hier wie auch sonst im grundsätzlichen Gegensatz zu der Platos. Wenn überall der Weg der sorgfältigsten Analyse eingeschlagen wird, der das Zusammengesetzte immer weiter bis in seine nicht mehr zusammengesetzten Teile aufspaltet, um von da aus erst das Ganze wieder genetisch zusammenwachsen zu lassen, so ist das das genaue Widerspiel zu Platos Art, über allem zergliedernden Wechselgespräch mit einmal die Schau der Wesensganzheit in unmittelbarer Einheitlichkeit hervorspringen zu lassen, um von dort in schöpferisch-strömender Gedankenfülle auch den Sinn aller Teile eigenherrlich zu bestimmen. Das ändert aber zugleich auch den Sinn der ganzen geistigen Arbeit der Art nach.

Zunächst ist damit eine ganz andere Beziehung zu dem konkreten zeitgeschichtlichen Material gegeben, das in seinem Bestand nunmehr entscheidend in den Vordergrund der Besinnung tritt. Es ist eine im-

ponierende Sammlung allen zugänglichen positiven Verfassungsmaterials im griechischen Kulturkreis, die der Schrift des Aristoteles zugrunde liegt; zu ihr tritt eine nicht minder umfassende Auseinandersetzung mit der gleichzeitigen politischen Reformliteratur. Damit wird aber auch eine Virtuosität der immer feiner werdenden Differenzierung und einer immer stärker werdenden Prägnanz ihrer begrifflichen Charakteristik entwickelt, die der Wissenschaft vom Staat dauernde Ergebnisse hinterlassen hat. Denn eben: nicht um eine religiös-metaphysische Wesensphilosophie geht es hier, sondern um die wissenschaftliche Systematisierung und wechselseitige in Beziehungsetzung des Gegebenen und seine von dort her zu gewinnende Erkenntnis. Ein Empiriker großen Stils tritt auf, der damit zugleich die zweite Art, die Fülle des politischen Lebens geistig zu meistern, richtunggebend begründet hat. Es ist kein Zufall, daß der Begriff der Verfassung hier ganz in den Vordergrund tritt und zugleich stark technisiert erscheint. Die Verbindung mit dem Ethischen wird zwar nicht gelöst: auch Aristoteles läßt sich die einzelnen Verfassungen an den Begriffen von Gut und Böse scheiden. Aber bei Plato steht die eine schlechthin gute Verfassung der Vielheit der anderen, in sich verderbten gegenüber; den Rigorismus dieser Wendung bringt Aristoteles nicht mehr auf. Es hat daher seinen guten inneren Grund, wenn am Schluß seines Werkes der im Sinne der Schule unternommene Versuch, das Bild des besten Staates dennoch zu zeigen, auf halbem Wege liegen bleibt.

So stehen denn bei ihm den drei Typen des guten Staates, die jeweils ihr relatives Recht haben, die drei Gegentypen des schlechten, die zugleich ihre Entartungen sind, gegenüber. Ja, auch das Bild des besten Staates wird, wo es auftritt, noch allen möglichen Differenzierungen unterworfen und ausdrücklich aus der Absolutheit der ethischen Forderung auf die Realität des Durchschnittsmenschen herabgestimmt. Indem aber innerhalb der drei Grundtypen zugleich die ganze Mannigfaltigkeit möglicher und vorhandener Zwischenbildungen herausgearbeitet wird und der Staat nicht mehr in der Isolierung, sondern als Staat unter Staaten gesehen wird, so daß auch die äußeren politischen Beziehungen die Staatsverfassungen gestalten und die verschiedenen Staatsformen wiederum sich wechselseitig als Vorbilder beeinflussen, wird die Typologie der Staatsverfassungen ganz in die Relativität des Politischen hineingestellt oder vielmehr gerade aus ihr entwickelt. So wird Aristoteles' Buch in seinen entscheidenden Partien zu dem, was man heute als Verfassungslehre bezeichnet und was sich in der Tat als eine besondere Form der Betrachtung von der Jurisprudenz des positiven Rechts hier und der Staats- und Rechtsphilosophie dort abgliedern läßt. Aber auch die Haltung zum konkreten politischen Leben wird damit eine andere. Wo Platos stets auf das Letzte gerichteter Ernst immer nur eine völlige Neugründung oder eine radikale Neugesetzgebung sei es von unten, sei

es von oben her kennt und damit in aller Gehaltenheit der Gesamtpersönlichkeit stets etwas von der Glut des ethischen Revolutionärs behält, hat bei Aristoteles die Stimmung besonnener, vorsichtiger Reform den Vorrang, die gewiß auch eine zielhafte innere Sicherheit hat, aber einen anderen, vorsichtigeren Gang gehen will. Das Phänomen der Staatenumwälzung, in den griechischen Kleinstaaten ohnehin an der Tagesordnung, wird damit zu einem Hauptproblem dieses ruhig, aber auch tapfer am Leben sich mühenden wissenschaftlichen Denkens, mit ihm aber auch die Lehre von den Mitteln und Wegen, wie solchen Erschütterungen wirksam zu begegnen ist und ihr Entstehen schon in sich unmöglich gemacht werden könnte. So wird Aristoteles' Buch in Wahrheit auch zu dem, als das man es von jeher gern bezeichnet hat: zu dem ersten Versuch eines wissenschaftlichen Systems der Politik. Als solches hat es seine das Denken befruchtende Kraft immer aufs neue erwiesen.

Freilich, das in diesem Zusammenhang neben der Lehre von der Dreiheit der wesentlichen Staatsfunktionen folgenreichste Stück, die Lehre von den gemischten Staatsformen, oder besser die Lehre von der richtigen Mischung der Staatselemente, hat offenkundig von dem Denken Platos den entscheidenden Anstoß gewonnen. Gerade, daß Aristoteles gegen die besondere Form, in der diese Lehre in Platos „Gesetzen" auftritt, polemisiert, zeigt, daß er sich innerlich von ihr abhängig weiß. Es sind also die einer empirischen Methode sich nähernden Stellen in Platos Alterswerk, die den Geist seines Schülers am dauerndsten und stärksten befruchtet haben. Aber: wie dort Platos zentrales Denken sich einer empirischen Besinnung nähern kann und auch sonst dauernd durch das Bild der Wirklichkeit befruchtet wird, so handhabt auch Aristoteles seine empirische Methode nicht in abstrakter Reinheit, sondern von einer ganz festen und bewußten Grundhaltung geistig-sittlicher Art her. Das ist wiederum die Platos. So wird auch hier der Staat aus dem Primat des Geistigen und Ethischen gesehen und in der Gerechtigkeit verwurzelt, die zugleich der Inbegriff alles Sittlichen ist. Gerechtigkeit ist ein staatliches Ding, und das Recht ist nichts anderes als die in der staatlichen Gemeinschaft herrschende Ordnung; des Staates Gut ist das Gerechte und das, was dem gemeinen Wesen frommt. Darum muß auch der Herrschende die ethische Tugend in vollkommenem Maße besitzen; die Analogie zur Herrschaft der Vernunft über die Seele ist ebenso selbstverständlich auch hier gegeben. Von da aus gipfeln dann auch die Gedankengänge des Aristoteles in der grundsätzlichen Notwendigkeit einer Erziehung zum staatlichen Leben, die weithin den Zügen des Vorbildes entspricht. Aber innerhalb dieser Gemeinsamkeiten enthält die Staatsansicht des Jüngeren in wesentlichen Stücken ganz eigen bestimmte Züge, und diese sind es, die ihr in der Geschichte der Staatsphilosophie eine selbständige Stellung geben.

Das gilt zunächst von der Art, wie die Enstehung des Staates erfaßt wird: nicht im Sinne eines historischen Vorgangs, sondern als systematisches Problem. Am Anfang des Werdens wechselseitiger Verbindungen von Individuen, die ohne einander nicht sein können, steht die Familie; die erste Gemeinschaft, die aus mehreren Familien um eines über den Tag hinaus gehenden Bedürfnisses willen entsteht, ist die Dorfgemeinde, und erst aus mehreren Dorfgemeinschaften läßt sich eine wirklich sich selbst genügende Gemeinschaft vollkommenen Lebens der Glieder bilden: der Staat. Der Staat ist also aus Gemeinschaften zusammengesetzt, wie auch die Familie in drei Grundbeziehungen zerfällt: die von Mann und Weib, von Eltern und Kindern, von Herrschaft und Sklaven. So ergibt sich die doppelte Erkenntnis, daß der Staat zu den von Natur bestehenden Dingen gehört, und daß der Mensch ein von Natur auf die staatliche Gemeinschaft hin angelegtes Wesen ist. Gleichzeitig wird aber auch das sittliche Wesen dieser staatlichen Gemeinschaft herausgearbeitet: Das Gemeinschaftsleben der Menschen wird im Gegensatz zu dem der Tiere dadurch bestimmt, daß es von der Sprache beherrscht wird. Deren Wesen liegt aber darin, daß sie das Nützliche und Schädliche, das Gerechte und Ungerechte voneinander abtrennt und jeweils als solches bezeichnet. Es ist also letztlich die Gemeinschaft der Ideen über Gut und Böse, Gerecht und Ungerecht, die die Familie und den Staat begründet. Das vollkommene und sich selbst genügende Dasein, um das es im Staat geht, liegt also nicht nur in einem glücklichen, sondern zugleich auch in einem ethisch ausgerichteten Leben. Das ist darum wichtig, weil die Scheidungskunst des großen Theoretikers gerade auch die Grundelemente des wirtschaftlichen Zusammenlebens in der menschlichen Gemeinschaft mit aller Deutlichkeit herausarbeitet und so auch diese naturhafte Seite des staatlichen Lebens in das volle Licht wissenschaftlicher Betrachtung hebt. Aber eben über allem diesem wirkt sich die ethische Überhöhung des Ganzen bis in die letzte Gedankenführung aus. Der Staat besteht um der sittlichen Handlungen willen und nicht allein um des äußerlichen Zusammenlebens — das bleibt als entscheidende Position dauernd gewahrt.

So stark im Letzten wieder die Berührung mit Plato ist, der Unterschied liegt doch auf der Hand. Gewiß, auch in den Gesetzen spricht Plato von einer Entstehung des Staates aus dem Zusammenschluß der Sippen. Aber das erscheint mehr als eine archäologische Notiz, ist jedenfalls ausschließlich historisch gedacht. Für die Systematik wird es in keiner Weise ausgewertet; das organische Bild des Staates in der Politeia wie in den Gesetzen sieht ihn durchaus und lediglich aus Individuen zusammengesetzt. Die Familie tritt an keiner Stelle mit irgendwelcher Eigenbedeutung auf; wo von ihr gesprochen wird, wie in der Schilderung vom Werdegang des politischen Menschen, erscheint sie lediglich als der pessimistisch gesehene Rahmen für das sich vollziehende Einzelgeschick. Für Aristoteles ist die Familie der Ausgangspunkt allen gemeinschaftlichen Seins und steht so auch im Anfang des Staates; ja, mehr noch, der systematische Prozeß der Vergemeinschaftung des Einzelnen schon muß eine ganze Reihe von Stufen durchlaufen, bis er im Staat als der autarken Gemeinschaft

seine eigentliche Vollendung empfängt. Die organischen Bilder von der Beziehung des Ganzen zum Teil, von der Über- und Unterordnung, von Seele und Körper des Menschen, vom Leib und seinen Gliedern, die bei Aristoteles wie bei Plato auftreten, bekommen damit einen wesentlichen anderen Sinn. Auch der Staat des Aristoteles ist organischer Staat, aber er ist nicht Organismus aus den Einzelnen, sondern Organismus aus Gemeinschaften, die ihm ein- und untergeordnet sind. Daher spielt sich in ihm ein viel reicheres, farbigeres Leben ab; es entspricht dem, daß ausdrücklich neben jenen natürlichen Gemeinschaften auch die anderen genannt werden, die als Schwägerschaft Kultverein, Opfergenossenschaften und gesellige Verbände der sie schließenden Genossen auftreten, also erst durch besonderen Willen gebildet sind.

Dazu tritt dann aber noch ein anderes. Aristoteles polemisiert in seiner kritischen Auseinandersetzung mit Platos Politeia nachdrücklich gegen die von diesem gewollte Kinder-, Frauen- und Vermögensgemeinschaft. Aber er tut dies nicht nur im Hinblick auf die gegebene Wirklichkeit, obwohl auch der Hinweis auf die geschichtliche Erfahrung eine Rolle spielt. Sondern es ist eine andere Beurteilung des natürlichen Lebens, die sich zugleich als sittliche Position auswirkt. Sie geht aus von der psychologischen Beobachtung, daß auch in dem Etwas-sein-Eigennennen-können eine besondere Art der inneren Befriedigung steckt, und er zieht daraus die Konsequenz: auch die Liebe zu sich selbst ist irgendwie von der Natur eingepflanzt und darum innerlich im System der Zwecke gerechtfertigt. Damit bekommt das ethische Urteil sofort eine ganz bestimmte Linie: nicht die „Selbstliebe" an sich ist zu tadeln, sondern nur ihre Übersteigerung; man darf Freude an seiner Habe empfinden, aber nicht habsüchtig sein. Es ist also allein die Ausartung einer an sich sittlich berechtigten Haltung, die getadelt wird. Dem entspricht es, daß die Aufhebung der Einehe und des Privateigentums abgelehnt wird, weil sie zwei wichtige Tugenden unmöglich machen würde: geschlechtliche Zucht und Großzügigkeit.

Auch dieser Gegensatz zu Plato greift tief ins Prinzipielle ein. Denn Plato hatte in der Politeia ja Ehe und Eigentum nicht um ihrer selbst willen, aus asketischem Rigorismus verworfen; für den breiten Unterbau der gewerbe- und handelstreibenden Masse ließ er sie bestehen. Das Verbot der Ehe und des Eigentums sollte lediglich für die herrschende Klasse ein tiefstes und letztes Gemeinschaftsgefühl sicherstellen. Der organische Gedanke wirkt sich hier also so stark aus, daß wenigstens an dieser Stelle für die Glieder ein Einzelnsein überhaupt nicht mehr denkbar ist; der Einzelne geht so ganz in die Gemeinschaft ein, daß er sein Einzelleben völlig verliert. Demgegenüber meldet Aristoteles einen unverlierbaren Anspruch des Individuums auf Eigensein auch im Staate als einen zugleich natürlichen und sittlichen Anspruch an, aber ohne damit den Staat aufzulösen, wie es die Sophisten taten. Das Bild des Organismus bleibt nach wie vor bestehen, nur, daß es auch mit der Existenz jenes Einzelseins der Individuen vereinbar erscheint. Haus und Staat müssen für diesen Blickpunkt zwar in einem gewissen Sinne eins, aber sie

dürfen es nicht ganz und gar sein. Es gibt einen Grad der Einheit, bei dem der Staat nicht mehr bestehen würde, ähnlich wie eine Symphonie mit der Aufhebung aller in ihr vorhandener Gegensätze zur Monotonie würde. Die Einheit ist also keine absolute, sondern nur eine relative; nicht mechanische Zwangsmittel, sondern Erziehung, Philosophie, Gesetze, also ein Geistiges müssen die Einheit begründen. Es ist kein Zufall, daß auch hier das von Plato eingeführte Bild der Harmonie, die zugleich Einheit und Vielheit ist, zur Verdeutlichung dessen, was gemeint ist, dienen muß; aber das gleiche Bild vom Organismus erhält hier seine besondere Ausprägung im Sinne einer stärkeren Betonung und Herausarbeitung der Glieder und ihrer Stellung im Gesamtgefüge, die bei Plato gegenüber dem ausschließlich in den Vordergrund gerückten Gesichtspunkt der Totalität noch ganz unentwickelt geblieben war. Es ist der Trieb zur Differenzierung, der damit der Staatsphilosophie des Aristoteles ihre eigene Struktur gibt; es ist seinem Lehrer gegenüber eine abgewandelte Schau des Organischen, die er als einen besonderen Typus innerhalb der gemeinsamen idealistischen Grundauffassung aufgestellt hat.

3. HELLENISTISCHE UND RÖMISCHE STAATSPHILOSOPHIE.

Man hat der Politik des Aristoteles den Vorwurf gemacht, sie ginge an den großen Ereignissen seiner Zeit, die sich an den Namen Alexander des Großen knüpfen, vorbei; die stärkste politische Tendenz seiner Gegenwart, die zugleich die Folgezeit entschieden beherrsche, die imperialistische Zusammenfassung des ganzen Hellenentums und der asiatischen Gebiete in der Hand einer überragenden Herrscherpersönlichkeit bilde für ihn weder praktisch noch theoretisch ein Problem. Es ist sicher, seine Gedankengänge bleiben ganz wie die Platos grundsätzlich auf die Form der autarken Polis beschränkt. Aber eben diese versagte jetzt nationalpolitisch vollständig; mit dem persischen Großreich rückten ganz andere politische Möglichkeiten in den Vordergrund. So hat man des anderen Sokratesschülers, Xenophon, Cyrusroman geradezu als eine politische Streitschrift gegen Platos Politeia aufgefaßt; wenn er auch in der Schilderung der ethischen Haltung seines Fürsten an das homerische Bild des Volkshirten anknüpfen konnte, so war für ihn doch auch die philosophische Idealisierung des Cyrusbildes durch den Zyniker Antisthenes bahnbrechend gewesen. Aber auch von Plato und Aristoteles selbst gehen entscheidende Einflüsse in die große monarchische Bewegung hinein, in die das Altertum ausmündet. Denn Aristoteles, dessen analysierende Betrachtung auch den mechanischen Gleichheitsbegriff der üblichen Polis-Demokratie kritisch zersetzt und sich einen Blick für die Qualität der Persönlichkeiten und Sachen bewahrt hatte, kannte sehr wohl den Fall, wo eine an Einsicht und Herrschertugend alles

überragende Persönlichkeit im Staate wirksam ist. Hier wäre formale Rechtsgleichheit Unrecht: er tritt auf wie ein Gott unter Menschen; für ihn gibt es kein Gesetz,weil er sich selbst Gesetz ist. Entsprechend hatte schon vorher Plato in seinem die Politeia ergänzenden Dialog Politikos einen solchen Staatsmann, der als ein Meister der Webekunst das Gewebe des idealen Staates knüpft, jenseits des Gesetzes gerückt, das im Staat zweitbester Art, wie es die Alterschrift ausgeführt hatte, die Beamten der Polis schlechthin bindet. Und dieses letzte Werk hatte auch wieder als möglichen Fall einer Verwirklichung des zweitbesten Staates den genannt, in dem der der Weisheit aufgeschlossene Sohn eines Tyrannen das Werk in die Hand nähme: eigene Erinnerungen an die Hoffnungen und Entwürfe seiner syrakusischen Epoche leuchten wie eine Verheißung künftiger Tage noch einmal auf. Aber freilich, alle diese Gedanken bedeuten ganz etwas anderes als das übergewaltige Sich-Durchsetzen des mächtigen Starken, wie es der Auffassung des Kallikles entsprach. Denn der, um den es sich bei Aristoteles handelt, darf so nur handeln, nicht weil er der Stärkste ist, sondern weil er an Tugend und politischer Einsicht alle Anderen überragt. Und der königliche Mann Platos kommt in seinem über und unabhängig von den Gesetzen sich vollziehenden Handeln gerade dem, was die Gesetze selbst wollen, aber nicht erreichen können, damit also ihrem eigenen inneren Sinn schöpferisch zu Hilfe. Denn das Gesetz kann niemals alle denkbaren Fälle umfassen und für alles das Richtige vorschreiben; die Ungleichheit der Menschen, der Handlungen und der Dinge lassen eine für alle Fälle und für alle Zeiten anwendbare und sichere Regel nicht zu. Der echte Staatsmann handelt aber gerade darum, weil er die wirkliche Einsicht hat, aus strenger Gerechtigkeit heraus; er steht über den Normen der Gesetze, die das Leben der Menge und den Durchschnitt regeln, mit derselben inneren Freiheit wie der Arzt und der Lehrer über den von ihnen gegebenen Normen und Weisungen. Also nicht naturhafte Kraft, sondern schauende Geistigkeit und sittliches Sein sind es, die hier in Frage kommen; das ethische Ideal der Gerechtigkeit wird auch in diesem Fall gewahrt, ja gewinnt eigentlich erst in ihm seine letzte Vollendung.

So war es nur ein kleiner Schritt, wenn der entschlossene Wille zur Monarchie, der sich aus den Tendenzen der Zeit immer stärker als bewußtes Postulat ergab, nun auch gerade als philosophisch-ethische Forderung auftrat: sie mußte ja nach alledem in der Hand des rechten Mannes das große Grundprinzip der Gerechtigkeit, um die alles ging, am reinsten und besten verwirklichen können. Isokrates hat diesen Gedanken in die unmittelbare Tagespolitik eingefügt. Von hier aus hat aber vor allem der Gründer der Stoa, Zenon, die Möglichkeit gewonnen, zum Werk Alexanders des Großen eine positive Stellung zu gewinnen. Das Entscheidende ist ihm, daß Alexander den unterworfenen Nationen nicht Despot, sondern Lenker und Richter sein wollte: das Gesetz, das

Recht schlechthin richtet er über Allen auf. So erscheint er geradezu als der Vollstrecker des griechischen philosophischen Willens, als der Er-füller des Tiefsten, was griechische Staatsphilosophie gedacht. Man kann die Bedeutung der damit gegebenen Zusammenhänge nicht überschätzen. Sie liegen in einem Doppelten. Zunächst: in der Zeit lag der Zug zur Monarchie. Das war an sich nichts anderes als eine politische Tatsache. Nun wurde ihr ein ethischer Inhalt gegeben, aber damit auch zugleich eine dauernde ethische Forderung an sie aufgerichtet. Und daneben: in der Ethik der Stoa, die von jetzt an zu immer größerer Bedeutung für die praktische Lebenshaltung der gebildeten Schichten erwächst, liegt mit dem Gedanken der Autarkie der Einzelpersönlichkeit zunächst ein ausgesprochen individualistischer Zug. Von hier aus mußten sich von selbst die strengen Bindungen der Polis lösen, aber wurden zugleich neue Verbindungen von Individuum zu Individuum schlechthin geknüpft: nicht in Staat und Gemeinde, ein jeder im Bannkreis der eigenen Sondergerechtsame, sollen wir leben, sondern wir sollen alle Menschen als Mitbürger durch die ganze bewohnte Welt hin betrachten. Das war die Forderung, die Zeno selbst stellte. Zugleich drängte jener Gedanke des in der Alexandermonarchie alle umfassenden Rechts und Gesetzes dahin, dies Weltbürgertum nicht nur im Sinne eines bloßen gesellschaftlichen Nebeneinanders von Individuen zu fassen. Denn sie gehören einer werdenden politischen Gesamtheit an; so können sie wirklich als „Gemeinschafter" und „Mitbürger" betrachtet werden. Es ist ein neues Gemeinschaftsgefühl auch politischer Art, das hier begründet wird und das in den neuen imperialen, die *Oikumene* umfassenden Staat hineinwächst.

Die stärkste Auswirkung finden diese Gedanken im römischen Staat, ja, gerade sie sind es, die ihm sein eigentümliches Ethos verleihen. Durch Panaitios dringen jene Ideen in den Kreis des Scipio; durch Polybios beeinflussen sie entscheidend das Schrifttum Ciceros. Bewundernd sieht der griechische Historiker die Größe und Kraft des römischen Staates. Für ihn ist kein Zweifel, er hat diese Größe und Kraft darum, weil seine Verfassung eine gemischte Verfassung im Sinne der großen griechischen Denker ist. Selbstbewußt kann der Patriotismus des Römers von hier aus seinen Staat als die Erfüllung des philosophischen Ideals und damit als den besten Staat schlechthin erfassen. Nur freilich, Ciceros Schrift de re publica, die die entscheidende Bedeutung als Vermittlerin der griechischen Ideen nicht nur für die römische Bildungswelt, sondern auch an das ganze Mittelalter und über dies hinaus bis in die neue Zeit hat, fällt in eine Epoche stärkster Krisis eben dieses Staates. So ist sie vor allen Dingen und ganz bewußt eine politische Programmschrift, aber, weil von griechischem Denken gespeist, eine solche, die zugleich auf ethischen Fundamenten ruhen will. Darum kann auch hier die Entstehung des Staates aus dem Gemeinschaftstrieb nicht genügen; darum muß das Kriterium des besten Staates, über das technische Verfassungsproblem

hinaus, in der Vernunft liegen. Deren Wesen aber ergibt sich aus dem Bild der von Gott regierten Welt und des von der Erkenntnis bestimmten sittlichen Menschen. Darum wird der Begriff des Rechts unmittelbar in die Definition des Staates aufgenommen: das Volk, das den Staat bildet, ist nicht jeder beliebige irgendwie zusammengewürfelte Menschenhaufe, sondern eine Gemeinschaft, die durch Übereinstimmung in dem, was Rechtens ist, und durch die Gemeinschaft der Wohlfahrt zusammengeschlossen ist. Daraus ergibt sich die große politisch-ethische Doppelpflicht des Staatsmannes: in allem Handeln stets das Wohl der Gemeinschaft, nicht eigene Vorteile ins Auge zu fassen, und mit seiner Fürsorge nicht ein Glied des Gemeinwesens zum Nachteil des anderen zu begünstigen, sondern stets den ganzen Körper des Staates zu umfassen.

Daneben tritt aber nun noch eine zweite Idee. Dieser aus Platos Einsichten geschaute römische Staat bedarf wie die Politeia des Mannes, der als *moderator rei publicae* der Erzieher des Volkes zur Sittlichkeit ist. Das ist der Mann, der politische Einsicht und Gerechtigkeitssinn zugleich besitzt. Er ist der geborene *Princeps*, nicht im Sinne von Funktion, Amt oder Rang, sondern in dem der unmittelbar wirkenden, durch sittliche Tüchtigkeit begründeten Führerschaft. Er darf auch, wenn Bürgerkrieg den Staat zerreißt und seine Gegner zu offener Gewalt und Rechtsverletzung schreiten, auf jede Weise dem Staat zu Hilfe kommen und braucht nicht vor der Verwendung rechtswidriger Mittel zurückzuschrecken: der Staat verkörpert sich in ihm und handelt in Notwehr durch ihn. Freilich, nur volle Selbstlosigkeit und innere Gerechtigkeit machen würdig für ein solches Tun; darum ist auch der Lohn dafür nicht mehr in dieser Welt, sondern göttlichen Ranges. So bereitet sich in dem Bild einer ethisch bestimmten Diktatur des besten Mannes die Stimmung für den Prinzipat vor, der in Augustus zur Wirklichkeit wird. Dieser hat sich denn auch bewußt auf solche Gedanken gestützt und seine eigene Tätigkeit als die ethisch ordnende Vernunft im Staat gesehen. Die griechische *Sophrosyne* wird hier zur *clementia*, und mit ihr vereinen sich *prudentia*, *virtus* und *pietas* zu einem idealen Herrscherbilde, das durch die dritte Stoa erneuert und verstärkt, durch die Jahrhunderte weiterwirkt, bis in die Kraft Trajans, die Pracht Hadrians und die Resignation Mark Aurels hinein. Der ethische Sinn des römischen Kaisertums in seiner größten politischen und menschlichen Höhe lebt von dem, was griechische Philosophie in den Stürmen und Wirrnissen einer parteizerrissenen Polis geistig einsam geschaut hatte.

Diese Geisteswirkung der stoischen Schule war vor allem auch deshalb so bedeutsam, weil die andere große Weltansicht der Zeit, die Epikurs, den Staat eigentlich nur negativ zu werten vermochte: Handeln im politischen Leben bedeutet ihr wesentlich Beeinträchtigung und Störung des Seelenfriedens; es zu vermeiden, mußte daher für den Weisen geradezu als sittliche Pflicht erscheinen. Nur auf einem Umweg, durch die

Furcht vor noch größeren Übeln, war überhaupt ein Verhältnis zum Staat gegeben. Die Philosophie der Stoa mußte gerade umgekehrt dem geistigen Menschen immer wieder den Mut zum Staat erwecken und den Willen zum Staat zur Pflicht machen. Gewiß knüpfte sie damit zugleich an Bestes des altrömischen Geisteslebens an, aber sie erhob es auch zur Unbedingtheit einer dauernden und unausweichlichen Forderung echter sittlicher Geisteshaltung.

Aber noch nach zwei anderen Seiten hin erfolgte auf römischem Boden eine bedeutsame Erweiterung der griechischen Staatsphilosophie. Zunächst unternahm schon die Schrift Ciceros den Versuch, auch das außenpolitische Handeln des Staates sittlich zu begreifen. Ganz hatte die Erörterung dieses Problems freilich auch bei den großen griechischen Denkern nicht gefehlt. Freilich, Platos idealer Staat war im wesentlichen von ihm ganz in der Isolierung gesehen worden; gewiß war er ein wehrhafter Staat, aber die Humanisierung des Krieges, die Plato anstrebte, sollte sich doch nur auf Hellenen beschränken. Und die „Gesetze" hatten wohl ohne weiteres die Sittlichkeit des Einzelmenschen auch auf den Staat angewandt: galt es für jenen, weder Unrecht zu leiden noch Unrecht zu tun, so mußte das auch vom Staat gelten. Daran war wohl ein Satz geknüpft worden, der politische Beobachtung und ethische Verheißung zugleich war: der zu voller Tüchtigkeit erzogene Staat hat ein friedliches Los, dem untüchtigen aber ist Krieg von außen wie innen beschieden. Aber als sittlicher Imperativ war daraus lediglich die innerpolitische Folgerung zu straffer Wehrhaftmachung und Waffenübung von Mann, Weib und Kind gezogen worden. Weiteren Raum hatten die Dinge schon bei Aristoteles eingenommen. Nicht nur daß hier der Gedanke einer vor allem auch auf Schaffung einer Kriegsmacht bedachten Gesetzgebung mit Nachdruck vertreten ward: nur so könne ein Staat sein politisches Eigensein gegenüber den Nachbarvölkern erhalten. Für die außenpolitischen Handlungen überhaupt wurden manche Andeutungen gemacht. Freilich gehen dabei mancherlei Gedanken verschiedener Art nebeneinander her. So scheint es auf der einen Seite, als würde aus der Idee des Rechts jede imperialistische Haltung grundsätzlich verneint. Ausdrücklich wird abgelehnt, daß es Sache des Staatsmannes sein solle, sich zum Herrn und Gebieter der Nachbarstaaten zu machen: Despotismus ist nicht Staatsweisheit, denn sie handelt gegen die Gerechtigkeit. Aber auf der anderen Seite wird auch wiederum angedeutet, daß es eine Hegemonie zum Besten der Beherrschten gebe, die etwas anderes sei als eine Herrschaft, die es nur auf Knechtung Aller abgesehen habe. Und schließlich wird auch von einem Herrenregiment gesprochen, das man über die gewinnen darf, die es verdienen, Sklaven zu sein.

Bei Cicero wird aber jetzt für alle diese Fragen ein zusammenhängender systematischer Gedankengang entwickelt. Er konnte daran

anknüpfen, daß für das hellenisch-philosophische Empfinden die Tatsache der Macht, die in der Herrschaft liegt, an sich durchaus nichts Unerträgliches war. So hatte auch Plato in den Gesetzen auf die natürlichen Herrschaftsverhältnisse der Eltern über die Kinder, der Edlen über die Unedlen, der Älteren über die Jüngeren, der Herren über die Sklaven, der Stärkeren über die Schwächeren, der Einsichtigen über die Unwissenden hingewiesen. Herrschaft ist also an sich kein Unrecht; sie muß nur auf der Tugend beruhen und den Nutzen der Beherrschten anstreben. Von da aus war es nur ein Schritt, auch die Herrschaft eines Staates über andere unter Umständen als berechtigt anzusehen. Krieg ist nicht immer Unrecht; auch der ethische Staat muß Krieg führen um der Selbstverteidigung oder der Bundestreue willen. Weil aber die Bestrafung eines ungerechten Angreifers auch eine Forderung der Gerechtigkeit ist, so kann das auch zur Unterwerfung des Angreifers führen. Daß der gerechtere und sittlichere Staat herrscht, ist also Naturgebot und Gottesgebot. Ungerecht ist nur die Knechtschaft, die Völkern auferlegt wird, die frei sein könnten, ohne die anderen zu gefährden.

Und daneben tritt nun das andere. Auch das alte Problem des Verhältnisses von *Dike* und *Nomos* und der gewonnene philosophische Ansatz seiner Lösung verfestigt sich zu einer geschlossenen systematischen Ansicht. Schon für Heraklit hatten alle menschlichen Gesetze ihre Kraft aus dem Einen göttlichen Ursprung gezogen; für Plato war die Gerechtigkeit das den ganzen Kosmos schlechthin durchwaltende göttliche Prinzip, das von der Vernunft erkannt werden konnte und erkannt wurde. Aus der gleichen Grundauffassung heraus hatte Aristoteles seinen prinzipiellen Unterschied zwischen dem Recht, das unmittelbar von Natur gilt, und dem, das auf staatlichen Gesetzen ruht, konstruiert: dort haben wir es mit dem allgemeinen ungeschriebenen Gesetz zu tun, hier mit dem auf die sich ändernden konkreten Verhältnisse angewandten. Es ist dieselbe Gerechtigkeit, die bei beiden zur Entfaltung kommt. Darum ist wie der einzelne Mensch so auch die Gerechtigkeit ein *Politikon*, ein auf staatliche Gemeinschaft angelegtes und sich in staatlicher Gemeinschaft entfaltendes Ding; darum kann aber auch das Naturrecht dem staatlich gesetzten Recht, wo es in seiner Allgemeinheit dem Ausnahmefall nicht gerecht wird, die vernünftige Auslegung und Anwendung geben. So ist auch für Cicero das wahre Gesetz nichts anderes als die rechte Vernunft, hinter der Wille und Schöpfermacht Gottes selber stehen. Von ihm vermag kein geschriebenes Gesetz zu entbinden, auch nicht innerhalb des *ius civile*, das das einem Volke eigentümliche Recht umfaßt. Aus ihm ergibt sich aber auch das *ius gentium*, aus dem alle Völker leben, eben weil es sie die Vernunft selber lehrt. Das ist die Grundanschauung, die dann auch, mit geringen Modifikationen im einzelnen, hinter den Juristen des Pandektenbuches steht. So wurde aus der gleichen Grundposition heraus auf der einen Seite der Weg zu

einem Weltrecht gefunden, das die ganze Ökumene durchwaltet, auf der anderen Seite aber auch Ziel und Maßstab gewiesen, an dem alles gesetzte Recht zu messen sei. Und als Drittes gewann man zugleich das Auslegungs- und Erkenntnismittel, aus dem man seine Härten und Unzulänglichkeiten zu glätten und zu ändern hatte. So schloß sich alles zu einer großen Einheit der sittlichen Weltansicht zusammen. Die Wissenschaft vom Recht ist die Kunde von allen göttlichen und menschlichen Dingen, das Recht selbst die wahre Philosophie und seine Pflege Priesterschaft an einem Heiligtum. Wie das Ethos der römischen Staatsmacht, so ist auch das des römischen Rechtslebens eine Schöpfung des griechischen Geistes. Der Sinn für Recht und Staat und die Gabe, ihre schöpferische Macht ordnend und gestaltend zu entfalten, war gewiß eine ursprüngliche Ausstattung des römischen Genius, aber ihre sittliche Ausdeutung und Reinigung war das Königskleinod, das das hellenische Denken dem neuen Weltherrscher hinterlassen hatte.

Und doch lag in der Vollendung des großen politischen und geistigen Konzentrationsprozesses, der in dem Ganzen zur Geltung kam, zuletzt auch der Anfang seiner Zersetzung. Man hat darauf hingewiesen, wie sich Augustus gerade gegenüber dem geschriebenen Recht als der herrscherliche Mensch, als der königliche Herrscher Platos, als Verkörperung der wahren Gerechtigkeit fühlte, und wie dadurch die Eigenbedeutung der *acta* und *constituta principis* ebenso erwuchs wie ihre Macht, das gesetzte Recht zu ergänzen, zu deuten, zu ändern. Das mußte je länger, je mehr in den Vordergrund treten, nachdem der ursprüngliche Rechtsgedanke der Übertragung des Imperiums durch ein Volksgesetz zu einem bloßen formalen Gedanken abgeblaßt war. So wird in der Endentwicklung schließlich der *Princeps* überhaupt und grundsätzlich von der Bindung an die Gesetze gelöst und seinem Willen unmittelbare und volle Gesetzeskraft schlechthin beigelegt. Gewiß wurde das noch mit der gottgewollten Sendung des Kaisers als Rechtsbringer begründet und der Kaiser ganz im platonischen Sinne als ein lebendes Gesetz, *nomos empsychos*, gefaßt. Aber der Gedanke des königlichen Philosophen als des an Einsicht und Tugend alle überagenden geborenen Führers war jetzt zugleich entpersönlicht und institutionalisiert. Das hieß ihn aber seines eigentlichen Sinnes berauben; an die Stelle eigenschöpferischer Geistmacht trat Schema und formaler Zuständigkeitsanspruch. Indem diese über allen Gesetzen stehende Allmacht im Leben des Staatsganzen dem Einzelnen überhaupt keine Rechte gegenüber dem im Kaiser verkörperten Staat beließ, mußte dies Staatsrecht immer mehr zu einer bloßen, von oben gesetzten Verwaltungsordnung werden, dem auch der eigentliche Sinn des Rechts schließlich entschwand. Denn an die Stelle des Logos war nur mehr sein Schein, an die Stelle der *ratio* die *voluntas* getreten. Dazu kam dann noch ein anderes. Die antike Wirklichkeit kannte den Staat als zugleich politische und kultische Einheit, die er

auch dann blieb, als er als Weltreich die ganze Fülle fremder Volksgötter in sein Pantheon aufnahm. Und die antike Staatsphilosophie hatte den Staat der Idee nach als höchste sittliche Gemeinschaft gesehen. Beides konkretisierte sich im römischen Imperium in der göttlichen Verehrung des Imperators, die noch durch asiatisch-religiöse Einflüsse besondere Verstärkung erhielt. Das heißt aber nichts anderes als: im Kaiserkult wurde der Staat in seiner unmittelbaren geschichtlichen Gegenständlichkeit zum Gott. So endete das, was einmal in der reinen Transzendenz philosophischer Schau begonnen hatte, völlig in einer harten Diesseitigkeit. Wie dort das Wesen des Rechts, so kam hier der ethische Sinn des Staates ins Wanken. Das bedeutet aber zugleich den Ansatz zu der geistigen Krisis, in die der Staatsgedanke der Antike mit dem Sieg des Christentums trat. Es war im tiefsten Sinne eine sittliche Krisis.

II. DIE STAATSPHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

Das, was das Christentum als positives Gut in die staatsphilosophische Ideenentwicklung des Abendlandes einbringt, sind, seinem Wesen entsprechend, nicht eigentlich politische, sondern religiöse und ethische Impulse. Diese selber gehen vielfach wiederum auf Vorformen zurück, die dem alttestamentlichen Ursprungsboden der christlichen Religiosität eigentümlich sind. Das gilt vor allen Dingen von der ersten der Gedankenreihen, die hier von entscheidender Bedeutung geworden sind. Die konkrete religiös-sittliche Forderung der Gerechtigkeit tritt auf dem Boden israelitischer Frömmigkeit in noch ungleich stärkerem Maße auf als in der Welt der griechischen Bauernkultur. Nicht mit Unrecht hat man Hesiod und Amos zueinander in Parallele gesetzt. Beider Haltung ist aus dem leidenschaftlichen Protest des ganz aus dem Ethos lebenden Menschen gegen Rechtsbruch und Rechtsvergewaltigung erwachsen. Aber darüber dürfen doch die Unterschiede beider nicht verkannt werden. Sie liegen nicht nur in dem starken sozialen Pathos, das für die alttestamentliche Prophetie in so vielen Stücken charakteristisch ist und von dorther in das geschichtliche Geschehen immer wieder mit eigentümlicher Kraft hineingewirkt hat; diese Dinge fehlen auch nicht völlig bei Hesiod. Die Unterschiede liegen vielmehr vor allem in dem ursprünglichen religiösen Ansatz. Schon in Griechenland hatte die Rechtsidee die Tendenz, die Wege zu einem letztlich monotheistisch zu fassenden Gottesbild anzubahnen. Hier in Israel aber wird umgekehrt die Gerechtigkeitsidee von Anbeginn an aus der Realität des einen Gottes hergeleitet, die vor allem andern in unerschütterlicher Wirklichkeitsgewißheit feststeht. So sind von vornherein hier alle Akzente ungleich stärker von dem Pathos eines unmittelbaren Absolutheitsbewußtseins bestimmt und wird hier auch alles ganz in das Willensmäßige umge-

formt: Ethos, nicht Logos, steht am Anfang. Damit wird der Gedanke des schöpferischen Gotteswaltens mit dem anderen des waltenden gerechten Gottes wesenseins. Das bedeutet aber auch, daß der Mensch, der vor Gott steht und aus Gott handelt, eben der gerechte Mensch ist. Der Gedanke der Gerechtigkeit rückt so schlechthin in den Mittelpunkt der Religion wie der Sittlichkeit. Von da aus kann nachher paulinische Gedankenarbeit auch den gesamten Inhalt der spezifisch christlichen Erlösungsgewißheit in das Bild vom gerecht werdenden Menschen einkleiden.

Dazu tritt nun die zweite große Gedankenreihe, die ebenfalls in der Absolutheit des Gottesgedankens, wie er sich in dem alttestamentlichen Schrifttum immer reiner und geschlossener ausprägt, angelegt ist. Die Gottesgewißheit Israels, so stark auch naturhaftes Erlebnis in ihr webt und so betont in ihr das eigentümlich Bewegte des Geistigen von früh an ist, ist in der Geschichte gewachsen und bleibt dauernd auf diese bezogen. Der henotheistische Gott waltet in der Geschichte, der monotheistische Gott ist schlechthin Herr der Geschichte. Die Geschichte selbst aber ist nichts anderes als Schauplatz und Verwirklichung der Gottesherrschaft. Der religiöse Vorzug Israels als Gesamtvolk wird eben darin gesehen, daß es den Willen des Herrn erkennt und seinen Willen als Gesetz auf sich nimmt. So erscheint die Geschichte von Anbeginn an als etwas kämpferisch Bewegtes, so wird das eigene Volk als etwas gefaßt, was als Instrument des Herrn göttlichen Willen durchzusetzen hat. Von hier aus treten Gottes Herrschaft und Israels Herrschaft in ganz enge Beziehungen zueinander. Religiöser Absolutheitsanspruch und konkreter nationaler Lebenswille verschränken sich völlig ineinander. Aber für die Kraft der ursprünglichen religiösen Konzeption bleibt es charakteristisch, daß sie sich immer wieder in ihrer Reinheit durchsetzt, gerade auch dann, als sie von der Realität der Katastrophe des jüdischen Staates und der Verknechtung des jüdischen Volkes am stärksten gefährdet erscheint. Eben die Gottesgewißheit läßt hier kein Verzweifeln zu, sondern führt zu einer neuen und vertieften Konzeption des religiösen Bewußtseins. Zeigt die Gegenwart nichts von Gottes Herrschaft, nun, so ist sie eben durch Gottes eigenen Willen entrückt. Sie wird erst zu ihrer Zeit und mit neuer Gewalt in unmittelbarer neuer Gottestat herniederfahren, um in ungeheurem Endgeschehen über den Trümmern aller irdischen Reiche Gottes eigenes Reich aufzurichten. So wird auf dem Boden dieser Kultur nicht nur die Idee der Geschichte an sich konzipiert, sondern der geschichtliche Aspekt zugleich zu einem gewaltigen Geschichtsdrama erweitert, das die ganze Historie vom Anfang bis zur geheimnisvollen Erfüllung umfaßt und aus dem schöpferischen Sinnwillen Gottes deutet. Damit kommen sowohl düster apokalyptische Züge wie hoffnungsvoll eschatologische Klänge hinein. Zugleich aber wird das Geschichtsbild von einer ungeheuren

Spannung getragen, die schöpferisch nach vorwärts weist. So ist diese Geschichtsdeutung zugleich im höchsten Maße geschichtsträchtig.

Diese Züge gehen nun aber auch in das Christentum ein. Der Gedanke der Gottesherrschaft in und über der Welt, die Ergriffenheit durch Gottes Willen und die letzte Bestimmtheit allen sittlichen Handelns wie allen Weltgeschehens von Gott her, schon vorher von den großen Propheten in steigendem Maße vergeistigt und versittlicht, werden nun ganz und ausschließlich in das Religiös-Sittliche gewandt, aller Verbindung mit einem bestimmten nationalen Einzelgeschehen entkleidet und im Sinne der Forderung entschlossen sich selbst entscheidender Willensumwendung ganz in letzte Innerlichkeit bezogen. Eschatologischer Ernst und eschatologische Gewißheit bleiben über allem gewölbt. Zugleich aber formt sich das Ganze als Botschaft von dem nahe herbeigekommenen Gottesreich zu unmittelbarer Aktualität des sittlichen Anspruchs an jeden Einzelnen aus. Das ergibt für den neutestamentlichen Befund eine Abstreifung aller nationalen und politischen Elemente des Reich-Gottes-Gedankens, die ihm in seiner Vorform eigentümlich waren. Sie werden nicht aus irgendwelchem rational bestimmten ethischen Rigorismus verneint und ausgestoßen, sondern sie entfallen von selbst vor der in sich ruhenden Absolutheit des zentralen religiösen Gedankens. Allein von hier aus ist die souveräne Selbstverständlichkeit des Wortes: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist", zu verstehen. Viel wichtiger als alle Fragen um die Herrschaft des Cäsar erscheint dem Bringer der Botschaft, der sich in messianischem Bewußtsein zugleich selbst als ihr Erfüller weiß, ein anderes: für den Tag des Endgeschehens in messianischer Vollmacht seine Gemeinde zu sammeln aus denen, die ihm und seinen Ansprüchen folgen. Das ist die *Ekklesia*, die Gefolgsgemeinschaft derer, die sich um ihn als ihren Herrn bildet, die des Gottesreiches gewiß ist und so — eine Gemeinschaft nicht mehr des Blutes, sondern des reinen Geistes — zukunftsgewiß dem entgegengewandt ist, was als Erfüllung am Ende der Tage steht. Der Ruf zur Nachfolge, der an jeden Einzelnen erklingt, ordnet ihn zugleich in diese Gemeinschaft ein, und eben diese Gemeinschaft erhält Form, Sinn und Gehalt von dem, aus dessen Ruf sie gegründet ist und in dessen Nachfolge sie sich verwirklicht.

So liegen die eigentümlichen christlichen Impulse zu einem Teil in, zum anderen Teil über und jenseits des politischen Bezirks. Der Imperativ der Gerechtigkeit wirkt gestaltend in das naturhafte Gemeinschaftsleben des Volkes, wie es die Grundrealität der Geschichte ist, hinein. Die Forderung der Gottesherrschaft dagegen weist über alle Geschichte und über alle naturgewachsene Gemeinschaft hinaus. Von hier aus bestimmt sich dann auch der Gang der Auseinandersetzung, die das Christentum mit der antiken staatlichen Kultur zu vollziehen hat. Zunächst ist klar: das Kaiseropfer und die darin liegende Staatsvergottung finden hier

keinen Platz. Nicht im Staat entfaltet sich höchste Norm, sondern höchste Norm steht über dem Staat. Daneben tauchen aber zwei andere Möglichkeiten auf: Entweder die Forderung, ein hartes und entschiedenes Nein, wie zu allen Dingen dieser Welt, so auch zu denen des Staates schlechthin zu sprechen; starke und charakteristische Züge des Frühchristentums zeugen für die Bedeutsamkeit der sich von hier aus abzweigenden Strömung. Oder die andere, die umgekehrt gerade den Willen trägt, auch diese politische Welt schöpferisch mit den Kräften des Gottesgeistes zu durchdringen und von diesen aus ein positives Verhältnis zu ihr zu gewinnen.

In dieser Richtung hat dann Paulus der christlichen Geistesgeschichte die entscheidenden Züge aufgedrückt. Als Jude kommt er von der besonderen Gottesoffenbarung seines Volkes her; sein Gesetz ist ihm charakteristischerweise das Gesetz schlechthin. Aber als hellenistischer Diasporajude weiß er auch etwas von dem positiven sittlichen Normgefühl, das das Leben des antiken Menschen bestimmt. Auch die Heiden haben für ihn ihre Offenbarung, eine Offenbarung durch das Gewissen, das ihnen Leben und Handeln aus göttlichem Willen bestimmen will. Das gibt ihm die Möglichkeit, das hellenistisch-römische Naturrecht in seinem ethischen Gehalt wie in seiner grundlegenden sozialen Funktion zu bejahen. Im engsten Zusammenhang steht damit ein Zweites: die Bejahung der konkreten Staatsgewalt, die den antiken Menschen umgibt. Das hat seinen Niederschlag in dem berühmten 13. Kapitel des Römerbriefes gefunden. Die Obrigkeit kommt von Gott; hinter jeder Obrigkeit steht die geschichtswirkende Kraft Gottes, wie jedes Zuwiderhandeln gegen obrigkeitliches Gebot ein Sichwidersetzen gegen Gottes schöpferischen Ordnungswillen ist. Obrigkeit steht im Dienst Gottes, denn sie wirkt die Gerechtigkeit; so liegt in ihrem wesenhaften Handeln ein unmittelbarer göttlicher Sinn. Auf der anderen Seite entwirft er aber, der große Messiasgläubige, zugleich einen sozialphilosophischen Aufriß der neuen Gemeinschaft der Christusgefolgschaft, der *Ekklesia*. Er braucht für sie das Bild des menschlichen Leibes. Das ist an sich in der antiken Literatur nichts Seltenes, auch wenn wir von den großen Konzeptionen Platos und Aristoteles' absehen. Aber hier erhält es eine ganz bestimmte Akzentuierung und einen ganz bestimmten, nur ihm eigentümlichen Sinn. Es tritt hier weder in der naiven, ganz naturhaften Form wie in dem Gleichnis des Menenius Agrippa auf, um die Notwendigkeit des einen Gliedes im Zusammenwirken mit dem anderen zu beweisen, noch in dem platonischen Sinne, um das Ganze des Organismus über das Individuum zu erhöhen, noch wie bei Aristoteles, um das Sinngefüge naturhaft gegebener Gemeinschaft zu charakterisieren. Das Gleichnis vom *Soma Christou*, das Leben und Sein der Gemeinde begründen und ausdeuten soll, ist wesentlich differenzierter und komplizierter. In dem Gedanken von Christusleib und Christus-

hauptschaft wird nicht allein die christliche Gemeinschaft als eine in der metaphysischen Christuspersönlichkeit sich darstellende ideal-reale Größe gefaßt; es werden von hier aus gerade auch die einzelnen menschlichen Individualitäten und Begabungen, die in dieser Gemeinschaft gegeben sind, bewußt bejaht. Denn es ist eben der Christusgeist, der sie alle zu einer Einheit zusammenfaßt, und zwar gerade und wesentlich dadurch, daß er sich in den und durch die Individualitäten der Einzelnen auswirkt. Damit wird schließlich dann auch noch zum Ausdruck gebracht, daß die so entstandene Gemeinschaft nicht von unten her aus freier Willensentschließung der Beteiligten gebaut ist, sondern von oben her aus der schöpferischen und die Menschen überwältigend ergreifenden Macht des Geistes entsteht. Der Gedanke der überindividuellen *Ekklesia* wird dauernd festgelegt, aber ebenso auch dauernd in ihr die besondere Funktion der Individuen erfaßt. Zugleich aber kann aus dieser geistigen Art heraus von Anfang an die *Ekklesia* als weltumspannende Gemeinschaft begriffen werden, die sich in der Vielheit der einzelnen *Ekklesiai* widerspiegelt, so daß jede repräsentativ für das Ganze ist, jede in ihrer geistbestimmten Art den Anspruch auf das Prädikat *Ekklesia* ergeben kann, alle aber doch in einem großen einheitlichen Zusammenhang stehen und erst durch die Hauptschaft Christi zu dem *Soma Christou* zusammengeschlossen werden.

So wird die Position des Paulus durch ein Doppeltes charakterisiert, das in seiner Bezogenheit aufeinander nicht nur seine besondere Eigenart bestimmt, sondern gerade auch durch diese Bezogenheit ihre eigentümliche geschichtswirkende Kraft empfangen hat. Er spricht ein Ja zum natürlichen Rechtsbewußtsein des Menschen, ein Ja zum rechtssittlichen Charakter des Staates, ein Ja also zu dem, was das ethische Schlußwort der Antike zur Welt der politischen Phänomene ist. Aber mit seinem Ekklesiagedanken setzt er auch einen neuen Antrieb in die Geschichte, einen Antrieb, der zugleich hineingepflanzt ist in eine ganz konkrete Menschengemeinschaft. Damit sind alle entscheidenden Ansätze für die spätere Entwicklung gegeben. Paulus steht in Wahrheit an der Grenze zweier Zeitalter. Aber er grenzt die Zeitalter ab, indem er sie zugleich verbindet.

1. AUGUSTIN.

Denn nun wird das Christentum eben, als es überall die entscheidenden geistigen Positionen der Zeit erobert hat, in eine ungeheure Katastrophe verstrickt, die gerade das Ende der politischen Existenzform dieser Zeit anzuzeigen beginnt: den Zusammenbruch des römischen Staates, der sich in dem Gotensturm über die aurelianische Mauer mit erschütternder symbolischer Eindruckskraft vollzieht. Wer ist schuld an diesem Zusammenbruch? Das ist die Frage, die sich dem römischen Menschen mit elementarer Gewalt auf die Lippen drängt. Eben das

Christentum, so scheint es, das mit seiner neuen Tugendlehre den Kern des römischen Staates, die alte *virtus*, vernichtet hat. Das politische wie das Staatsgefühl begehren gleicherweise auf gegen die neuen Mächte. Das ruft Augustin auf den Plan. Sein großes Werk von der *civitas Dei*, das wie kein anderes das geschichtsphilosophische Denken der Jahrhunderte bestimmt hat, ist, wie man mit Recht betont hat, vor allem einmal zuerst als Apologie zu verstehen. Aber es wird mit innerlicher Notwendigkeit, weil das Christentum zugleich übergeschichtliche wie geschichtsbezogene Religion ist, zu einem geschichtsphilosophischen Aufriß getrieben. Selbstverständlich, daß die Geschichte nicht das Schauspiel eines Kampfes der rohen empirischen Kräfte sein kann, sondern als das Gegeneinander übergeschichtlicher und überzeitlicher Kräfte aufgefaßt werden muß, die sich in jenen auswirken. Das Gegeneinander dieser Kräfte ist aber nichts als das Gegeneinander sittlicher und widersittlicher Mächte.

So kommt es zu der gewaltigen Konzeption der beiden *civitates*, der *civitas terrena* und der *civitas coelestis*, die miteinander im Kampf liegen. Es sind zunächst nicht Staaten im eigentlichen Sinne, die damit bezeichnet werden, sondern mystisch metaphysische Gemeinschaften, die sich widerspiegeln in soziologischen Gruppen, die miteinander durch die gleiche Deutung des Lebenssinnes und die gleiche Willenshaltung der Lebensführung verbunden sind. Die Haltung der von der Gewißheit des überzeitlichen Ewigen ergriffenen Menschen, die aus der weltüberwindenden Kraft des Glaubens leben, dort; harter Diesseitswille, starre Welt- und Zeitbefangenheit, zerstörender Wille zum eigenen Selbst hier. Große Teile der Bibel, zumal der Psalmen, geben die Grundlage der von hier aus erwachsenden Geschichtsbetrachtung; vor allem ist es die dämonische Glut der Apokalypse und die geheimnisgesättigte Symbolsprache des Hebräerbriefes, an der sie gewachsen ist. Aber auch die platonische Schau der Idee spielt hinein, zumal in der Form, welche die spätere Stoa und Seneka ihr gegeben haben, und in der sie schon der größte der christlich-griechischen Denker, Origenes, aufgenommen hatte. In gewaltigen Antithesen schreitet sie einher. Hier die Herrschaft des Wahnes, dort die Herrschaft der Wahrheit. Hier die Herrschaft der Natur, dort die Herrschaft der Gnade. Hier die Fortpflanzung durch Geburt, dort die Fortpflanzung durch die Wiedergeburt. Hier alles naturbestimmt, dort alles naturüberwindend. Hier schafft man sich die Gottheiten selbst und zersplittert die Verehrung in der Vielheit; dort herrscht der Eine Gott, der die Wahrheit selber ist und sich majestätisch im Weltgefüge offenbart. Hier hängt man sein Herz ganz an die Güter dieser Welt, dort lebt man in Hingabe und Verbundenheit mit dem ewigen Gott. Hier steigert sich Gottesverachtung durch Selbstüberhebung und Gehorsamsaufsage zur Anbetung des eigenen Selbst, dort wirkt sich die Gotteshingegebenheit im Gefühl der eigenen Niedrig-

keit zur seelischen Haltung des Gehorsams und der Frömmigkeit aus. So sind alle zerstörenden Mächte der Geschichte auf jener, alle geschichtsbauenden Mächte auf dieser Seite. Dort herrscht dauernder Krieg, der die Welt verwirrt, und ist der Friede kein Gut an sich, sondern das Mittel zu wachsendem äußeren Wohlstand und lustvoller Zerstreuung. Dort findet man, in unfroher Skepsis verstrickt, den Sinn des Lebens nur in der Macht, die die anderen unterjocht; man herrscht aus Lust am Herrschen und füllt die Welt so immer aufs neue mit Kampf und Zerstörung. Hier herrscht die schöpferische Macht freudiger Gläubigkeit, die rechte Unterscheidung zwischen wahrhaften und unwahrhaften Gütern lehrt. Hier ruht man friedvoll in der Gewißheit des gottgeschenkten Reichtums der Seele. Hier lebt man in Gottes heiligem Willen, weil diese Gemeinschaft ja eine solche aus der schöpferischen Wiedergeburt des Geistes ist, die Gemeinschaft eines in Anbetung des wahrhaften Gottes geeinten völkerverbindenden Reiches. So steht hier überall das Zeichen des Friedens; man trachtet nicht nach Herrschaft. Wird sie aber Einem in die Hand gegeben, dann übt er sie aus, um zu dienen, übt sie mit dem Szepter der Liebe und vatergleicher Güte. Der Krieg ist nicht an sich Sünde: man kann aufgerufen werden zur Schützung heiliger Güter und zur Abwehr des Unrechts. Aber man vermag ihn doch nicht zu preisen: er ist nicht, wie für die Kinder der Welt, der Weg zum Glück, sondern er bleibt ein Übel, das unentrinnbar mit diesem Weltlauf verflochten ist.

Alles das wird zunächst ausgesagt von ideellen, metaphysischen Gemeinschaften. Aber eben diese Gemeinschaften formen sich im konkreten Leben der Geschichte aus, und indem das apologetische Werk ausholt zu einer gegenständlichen Durchformung eben des gegebenen Geschichtsbildes, treten diese beiden *civitates* in eine innere Beziehung zu den beiden Größen des geschichtlichen Staates einerseits, der geschichtlichen Kirche andererseits. Vor dem Blick des Autors ziehen, in Weiterführung der danielischen Vision, die großen Weltmächte Rom, Athen, Ägypten, Babylon vorüber. Sind sie nicht alle Ausstrahlungen des Reiches der Unfrommen? Alle diese Staaten sind doch der Sünde entsprungen. Wo ein Staat entsteht, da fließt Blut. Das, was in ihnen als Recht auftritt, ist in Wahrheit das, was dem Stärkeren nützlich ist. Und ist Gerechtigkeit die große Kunst, jedem das Seine zu geben, so versagt der heidnische Staat gerade hier. Er führt seine Bürger nicht Gott, sondern den Dämonen zu. Ja, es gibt bisher überhaupt noch keinen Staat, der wirkliche Gerechtigkeit kennt; von ihr wissen in Wahrheit nur die Gotteskinder. Fehlt aber die Gerechtigkeit in ihnen, was sind die Staaten dann anderes als große Räuberbanden?

So zeichnet das konkrete Geschichtsbild Augustins den Staat mit immer tieferen, dunkleren Zügen, die um so stärker wirken, als sich demgegenüber aller Glanz und alles Licht auf die Kirche versam-

melt. Nicht nur, daß sie gefaßt ist als die Gemeinschaft der gottergriffenen Menschen, die die Entscheidung für das Gottesreich vollzogen haben. Die Kirche in ihrer unmittelbaren empirischen Gegenständlichkeit wird geradezu mit dem Reich Gottes gleichgesetzt. Wieder leuchtet, alte christliche Motive aufnehmend, eine Vision der Apokalypse auf, und zwar die, die von der ersten Auferstehung, der Bindung des Teufels und dem Tausendjährigen Reich handelt, das dem Endgericht vorgelagert ist. Indem diese erste Auferstehung mystisch gefaßt wird als das Erwachen der Seele zu Gott, wird sie zu einem Vorgang der Gegenwart. Damit wird aber das Tausendjährige Reich als schon angebrochen angesehen; es ist nichts anderes als die eigentliche Gegenwart der christlichen Weltepoche selber. Dann müssen aber auch die himmlischen Richter, von denen die Apokalypse spricht, da sein. Und sie sind es auch. Es sind die christlichen Priester und Bischöfe, die ihr Amt aus göttlicher Weihe und kraft göttlicher Eingebung führen und auf Erden binden und lösen, was auch im Himmel gebunden und gelöst wird. Die Kirche ist für Augustin also zugleich das Reich Christi und das Reich Gottes. Beide Größen fallen ineinander. Gewiß, sie ist noch nicht Gottes Reich in der Endvollendung. Noch wandert sie auf Erden, ein Abbild und eine Ausprägung des himmlischen Staates, aber doch voll so mancher Unvollkommenheit. Unkraut und Weizen wachsen zugleich in ihr, neben den wahrhaft Frommen und Erwählten sind auch Schlechte und Heuchler in ihr — aber ihrem innersten Wesen nach ist sie doch schon das *regnum Dei*. Zwar nur ein *regnum misericordiae*, das sich aber doch am Ende der Tage zum *regnum gloriae* enthüllt.

So scheint es, als gäbe es für Augustin gegenüber den staatlichen Dingen nur einen ganz tiefen Pessimismus, als gäbe es eine positive Philosophie nur der Kirche, die mit solchem Glanz gesehen wird, daß sie alle anderen Gemeinschaften schlechthin überstrahlt. So hat man ihn denn auch oft genug gedeutet, zumal in den Zeiten leidenschaftlicher Höchstspannung des Kampfes zwischen Kirche und Staat bis in das 19. Jahrhundert hinein. Dagegen ist freilich mit Recht Widerspruch erhoben worden. In Wirklichkeit gewinnen die Dinge sofort ein anderes Gesicht, wenn man die augustinische Schau von Staat und Kirche aus dem Zusammenhang heraus entwickelt, den wir neben sein geschichtsphilosophisches System als sein sozialphilosophisches System stellen können. Es ist vornehmlich das Material aus seinen übrigen Schriften, zumal den Predigten und Briefen, das hier als Quelle in Frage kommt. Von hier aus erhalten dann aber auch bestimmte Partien des Buches vom Gottesstaat stärkere Beleuchtung und andere Akzentuierung.

Das grundlegende Phänomen des politischen Lebens ist hier für den Denker der Trieb zu Geselligkeit und Ordnung, der schon beim Tier in Erscheinung tritt und den Menschen durch die Gesetzlichkeit seiner Natur dazu treibt, Gemeinschaft und Friede mit anderen zu suchen.

So steht am Anfang eine sozialoptimistische Auffassung, die gleichbedeutend ist mit dem positiven Ideal des Friedens. Denn dieser ist seinem Wesen nach nichts anderes als geordnete Eintracht, die Ruhe aus der Ordnung, die rechte Lage und Verbindung der verschiedenen Teile und Elemente des sozialen Lebens, Vorstellungen, hinter all denen das Bild des gliedhaften Organismus aufleuchtet. Werden hier antike Elemente aufgenommen, so erhält das Ganze sofort dadurch seine bewußt christliche Note, daß dieser Optimismus ganz vom Religiös-Theozentrischen her gesehen wird. Denn es ist Gott, der gerechte Ordner der Welt, der hinter allem steht; er schenkt dem Menschen auch ein dem Zeitlichen entsprechendes Gut in dem Frieden der Zeitlichkeit, der wiederum Gesundheit, Sicherheit, Geselligkeit gibt. Das wird in eigentümlicher Weise mit dem Erlösungsgedanken verbunden. Wer die niederen Güter recht gebraucht, macht sich dadurch auch wert für die höheren. Friedlos wird diese Ordnung erst durch den Menschen, der von Gott los ist und seinen ungerechten Herrschaftswillen an die Stelle des Gottesfriedens setzt. Er richtet an der Stelle von Gottes Willen seine eigene Macht auf und knechtet die anderen; diese Herrschaft, insbesondere auch die Sklaverei, entspringt wirklich der Sünde. Es ist also bei Augustin wie bei Aristoteles der Gedanke des Naturrechts, der hinter allem steht, des Naturrechts, das zugleich als natürliches Sittengesetz und als die Summe der ethischen Prinzipien, die der Menschenvernunft ohne weiteres immanent sind und insbesondere für das christliche Bewußtsein in der Grundforderung des mosaischen Zehngebots ihre dauernde Ausprägung gefunden haben. So ist der Staat seinem inneren Sinn nach eine Größe des Naturrechts, in dem die geordnete, in Befehlen und Gehorchen geübte Eintracht der Bürger herrscht. Verschieden ist aber die Art, wie die Menschen des Gottesreiches und die Menschen der irdischen Gemeinschaft sich dazu stellen. Für den einen sind sie Wege zu den Dingen und Vorteilen des zeitlichen Lebens, für den anderen Stütze und Stab für die Wanderung durch das zeitliche Leben in die Ewigkeit.

Daraus ergibt sich, daß der Staat auf dem gottgesetzten Gemeinschaftstrieb des Menschen beruht, wie er zugleich für bestimmte, gottgesetzte Zwecke wirksam ist. Er ist ein Teilstück der göttlichen Gnadenordnung und insofern nicht Organismus der Sünde. Aber er steht in seiner konkreten Gestalt doch stets dem Einfall der Sünde offen. Von hier aus lösen sich auch die Schwierigkeiten, mit denen Augustins Definition vom Staat verbunden ist. Die Begriffsbestimmung Ciceros, die ihn als eine geschlossene Menge von Menschen, die durch die Gemeinschaft des Rechts und des Nutzens verbunden sind, bezeichnete, hat er abgelehnt. Nicht, weil er die von der Antike ererbte und zugleich in seinem christlichen Gewissen verwurzelte Verbindung von Staat und Recht schlechthin leugnete, sondern weil das Bild der empirischen Staa-

ten der heidnischen Zeit, die doch auch Staaten waren, nicht dieser Definition entsprach. Gerechtigkeit ist die Tugend, die jedem das Seine gibt. Der heidnische Staat der Vielgötterei gibt aber gerade Gott nicht das, was ihm gebührt. So kommt er zu der herabgeminderten Definition: Staat ist eine Vereinigung vernunftbegabter Menschen, die durch gemeinsamen Anteil an den Dingen, die sie lieben, verbunden sind. Er gibt also eine vom ethischen Element befreite Begriffsbestimmung, die eine konkrete Ausprägung sowohl nach der sittlichen wie nach der widersittlichen Seite zuläßt. Daneben steht dann aber die andere Äußerung: was sind Staaten ohne Gerechtigkeit anderes als große Verbrechen? Daraus ergibt sich, daß sich für Augustin nicht nur gefühlsmäßig, sondern bewußt im normativen Sinn eines letzten ethischen Postulats doch wieder im tiefsten Grunde die Idee der Gerechtigkeit mit dem Staat verbinden muß. Von hier aus gestaltet sich das Bild dann so: mit dem Augenblick, wo die triebhaften Strebungen im Staat ungezügelt das Leben des Ganzen bestimmen, da wird er selbst voll Begier und Hochmut im widergöttlichen Sinne sein. Das gilt vor allem von den antiken Staaten und Weltstaaten, die in ihrer Entwicklung im ganzen diesen heidnischen und unsittlichen Charakter abspiegeln. In dem Maße, wie der Staat tatsächlich an die Gemeinschaft der Gottlosen heranrückt, gerät er in die Macht der Dämonen, die hinter dem Götzendienst stehen, und wird damit zur *civitas diaboli*.

So wird Augustins Konzeption im letzten Grunde doch zu einer großen Predigt von der Sittlichkeit des Staates und auf die Sittlichkeit des Staates sein. Der Staat soll sein eine Gemeinschaft des Friedens und der Gerechtigkeit, der der Sicherheit des Lebens und dem leiblichen Wohl dienend, als eine irdische Gemeinschaft dasteht, aus der heraus die Möglichkeit für eine himmlische Gemeinschaft erwächst. Er wird verzerrt, wenn er sich mit der heidnischen Religion verbindet, wenn er sich nicht der öffentlichen Moral und Wohlfahrt annimmt, wenn er sittlich niedergeht, und wenn er sich selbst als letzten Wert ansieht. Umgekehrt empfängt der Staat gerade vom Christentum her Sittlichkeit und Weihe zu jenen höheren Zielen. Das Christentum gibt, wie dem Einzelnen, so auch dem Staat durch seine Lehre erst die sicheren, in unverlierbarer Gewißheit ruhenden Grundsätze des Rechts und der Sittlichkeit. Es gründet staatliche Treue und soziale Gesinnung nicht bloß auf äußeren Zwang, sondern auf das Gewissen, das sich dem alles wissenden Gott verantwortlich weiß. Es zeigt uns den Fürsten als Stellvertreter und Organ der göttlichen Weltordnung. Damit ermöglicht es die Ehrfurcht auch vor schlechten Fürsten, gibt aber auch den Mut, sündhaften Anordnungen den Gehorsam zu verweigern. Es gibt den Fürsten damit eine neue und vertiefte Auffassung von ihrem Amt. Das große Idealbild eines christlichen Herrschers leuchtet auf. Denn die Gnade Gottes ist nicht nur ein neues Prinzip des innerlichen Lebens,

sondern wirkt sich auch unmittelbar im sozialen Sein aus. So ist die christliche Religion das Heil des Staates durch Erneuerung der Sitten. Der natürliche Staat, der schon insofern Gottes Ordnung ist, wird durch das Christentum erhalten und verklärt. „Der Staat, der den Menschen fleischlich erzeugt hat, möge er auch geistig geboren werden und mit uns zur Ewigkeit hinübergehen."

Auch das weitet sich zu einer großen Perspektive aus. Sowie der Staat selbst ganz aristotelisch aus vielen Familien zusammengesetzt ist, so ist hier auch der Idealzustand nicht der Weltstaat des römischen Imperiums, sondern eine Vielheit kleinerer Staaten, die in friedlicher Nachbarschaft miteinander leben und die Ordnungen Gottes verwirklichen. Und ebenso erhält von hier aus das Verhältnis zwischen Staat und Kirche seine ganz bestimmte Lösung. So entscheidende und wesentliche Dinge auch vom Staat ausgesagt werden, das Christentum hat doch letztlich seine adäquate soziale Ausprägung in der Kirche als der eigentlichen Darstellung des Gottesstaates, als des gegenständlich gewordenen Gottesreiches selbst. Jene Verklärung des Staates ist also nicht möglich ohne ein positives Verhältnis zur Kirche. Sie setzt dieses vielmehr voraus und ordnet damit zugleich den Staat der Kirche in einer bestimmten Beziehung unter. Das ist für ihn ganz sicher keine juristische Ordnung; im Gegenteil, wenn er die juristische Forderung überdenkt, so kann er vielmehr gerade umgekehrt sagen, daß die Kirche eben dem Staat untergeordnet ist, dessen Gesetze und weltliche Gebote sie achtet und befolgt. Wohl aber ist für jene eine ethische Überordnung gegeben. Die Kirche ist dem Staat als Träger und gottgegebene Autorität der religiös-sittlichen Heilsoffenbarung geistig überlegen. So sollen die Herrscher ihr Amt zugleich als Dienst an der Kirche, an ihrem Heilswerk führen. Sie geben der Kirche die Hilfe, daß sie Herr im eigenen Hause ist, und sie sorgen in ihrem eigenen Handeln zugleich für die Ausbreitung des Christentums.

So liegt die staatsphilosophische Sendung Augustins in einem Doppelten. Auf der einen Seite wird die antike philosophische Idee des richtigen Staates und der rationalen Gerechtigkeit behauptet gegenüber aller Entartung und Begrenzung des tatsächlichen Staates; auf der anderen Seite werden die absoluten Werte und Ziele christlicher Geistigkeit über diesen Staat richtend und ausrichtend stabiliert. Zugleich aber wird auch das Ganze in eine einheitliche große geschichtliche Konzeption hineingestellt. Eben daraus ergibt sich jenes Bild der Durchführung in seiner in Einzelheiten zunächst verwirrenden Vielfältigkeit, das dem wissenschaftlichen Verständnis zunächst so große Schwierigkeiten aufzugeben scheint.

So ist es nicht zu verwundern, daß von hier aus die verschiedensten geschichtlichen Folgewirkungen auftraten. Denn die eigentlichen Wirkungen hat Augustins Intuition nicht mehr im Herbst der Antike, sondern in Frühling und Sommer des Mittel-

alters entfaltet. Zunächst hat sie die ganze Sitten- und Rechtslehre der folgenden Jahrhunderte und zumal des neuen abendländischen Kaisertums bestimmt. Das konnte sie um so mehr, weil die naturrechtlichen Elemente bei Augustin ja nichts anderes als dasselbe stoische Naturrecht waren, das die Lehren des Corpus iuris civile durchzog und begründete, das jetzt auf weltlich-rechtlichem Gebiet in die zweite Epoche seiner geschichtlichen Wirksamkeit trat. Die tiefe und starke Grundlegung des Rechtsgedankens in Augustins Werk verbündete sich aber auf der anderen Seite auch wiederum mit dem natürlichen Rechtsgefühl eines jugendlichen Volkes, das schon aus seinem wesenseigenen Geistesgehalt heraus im Rechtsgebot ein Hineinragen der Überwelt in diese Welt sah. „Wer Gott minnet, der minnet Recht. Gott ist selber Recht", wird so eine der großen Grundformeln germanisch-mittelalterlicher Weltansicht.

Aber auch die Wirklichkeit der gleichzeitigen politischen Welt drängt in dieselbe Richtung. Für ihr Bewußtsein ist der große weltgeschichtliche Tag des Christentums angebrochen. Schon zu seinen Lebzeiten wird von hier aus die Gestalt Kaiser Karls zu mythischer Größe heraufgehoben. Sind die vier Weltreiche der danielischen Vision zerbrochen und ist jetzt das Tausendjährige Reich heraufgezogen, dann ist kein anderer als der Kaiser der Welt Herr dieses Reiches. Schon Augustin hatte von den alten Reichen und ihren Herrschern verkündet, daß auch ihr Sein und Walten durch Gottes Zulassung entstanden sei. So ist auch Karl dem Großen seine Krone in einem ganz besonderen positiven Sinne gegeben: von Gottes eigener Hand ist das Imperium in eine neue Hand gelegt. So wird Karl zum gottgesandten Friedensfürsten, zum christlichen König schlechthin. Es ist nicht nur persönliches Ethos, sondern zugleich echtestes Zeitgefühl, daß ihm das Werk Augustins und darin besonders das Kapitel vom christlichen Fürsten zum Lieblingsbuch geworden ist. So kann, das scheint die letzte Folgerung dieser Gedanken, das Reich, die große Gemeinschaft christlicher Völker, die unter seinem Szepter stehen, letztlich auch nichts anderes sein als das *corpus mysticum Christi* selbst, das *corpus christianum*.

Damit werden aber römische Kirche und karolingischer Staat zugleich identisch in ihrer sozialen Grundlage, wie sie ebenfalls aus derselben Geistigkeit heraus Wesen und innere Begründung empfangen. Von da aus ergibt sich dann die Möglichkeit, ihren Dualismus in einer idealen Einheit zu verfestigen. So werden beide gefaßt als verschiedene Funktionen an demselben Organismus. Das stärkt auf der einen Seite die Autorität des Kaisers ins Übermächtige, in dessen Dienst sich nun auch die Kraft der christlichen *fides* stellt. Das vergeistigt aber auch zugleich die Stellung des Kaisers zu einem besonderen Amt und Dienst, zu einer Funktion an der Gemeinschaft, die über diese Gemeinschaft hinausragt und selbst der geistigen Sphäre zugehört, aus der der Fürst eine besondere Gnadenweihe, ein heiliges *Charisma* empfängt. Im Zeremoniale der Kaiserkrönung findet das alles tiefsinnigen symbolischen Ausdruck, wie deren Liturgie ebenso von augustinischen Ideen wie von den großen Bildern alttestamentlichen gottgefälligen Königtums gesättigt ist.

Die große sozialphilosophische und Geschichtskonzeption Augustins erweist sich so als stark genug, eine ganze Welt politischer Wirklichkeit mit ihren Ideen zu durchdringen und sie mit Sinn und Sendung eines besonderen geistigen Inhalts zu erfüllen. Aber aus dieser politischen Wirklichkeit entstehen nun neue Probleme. Die Kirche ist längst kein geistiger Organismus mehr, ist nicht mehr der mystische Leib Christi allein, der aus dem frei schaffenden *Pneuma* entstanden ist, wie Paulus sie sah. Die Kirche, die für Augustin Erscheinung des Gottesreiches war, war auch schon für ihn zugleich die konkrete Kirche der Bischöfe, die kraft heiligen *Charismas* ihres Amtes walteten. Die seit dem ersten Clemensbrief einsetzende Entwicklung, die überall das freie

Walten des Geistes zugunsten von Recht und geschichtlicher Ordnung abgedrängt hatte, war längst vollendet worden, vor allem auch an der Spitze, in der Ausprägung des Papsttums. Dieser juristische Organismus war aber mit seinen konkreten Autoritäten und durch deren Verflechtung in konkretes Handeln mit innerer Notwendigkeit zugleich ein politischer Organismus. So begreift sich die Notwendigkeit politischer Gegensätzlichkeiten und Spannungen, die unter der Decke jener einheitlichen Konzeption ihre dualistischen Faktoren immer wieder gegeneinander treten lassen. Das große Recht der Kirche ist es, gerade auch und vornehmlich religiös gesehen, ihre innere Freiheit und eigene Art gegenüber dem Staatlich-Politischen zu erhalten. Das Papsttum, das Träger der Einheit der Kirche ist, wird zugleich zum Kämpfer für ihre Selbständigkeit. Dabei ist charakteristisch, daß in der Auseinandersetzung mit dem Morgenlande überall die Grundlinien der augustinischen Konzeption gewahrt bleiben, ja, die Darlegungen von hier aus ihre entscheidende Kraft gewinnen. Die große Abwehrschrift des Papstes Gelasius (um 500) zeigt das mit aller Deutlichkeit. Das oströmische Kaisertum hatte den Titel des Pontifex maximus zwar niedergelegt, aber doch ein System des ausgesprochenen Cäsaro-Papismus, der Herrschaft des weltlichen Herrn auch über die Kirche, aufgerichtet. Das aber ist für den Augustinismus des Westens Teufelswerk, ist nichts anderes als eine dämonische Nachahmung des wahren priesterlichen Königtums Christi nach der Ordnung Melchisedeks, von dem der Hebräerbrief redet. Denn dieses Amt, das Priester- und Königtum zugleich ist, steht allein dem Herrn Christus zu. Wohl sind die Gläubigen zugleich ein königliches und ein priesterliches Geschlecht, aber niemals darf sich der Kaiser Namen und Rang des Pontifex beilegen, niemals der Pontifex die königliche Würde beanspruchen. Denn wegen der Schwäche der menschlichen Natur, die in der steten Gefahr ist, der eigenen Überheblichkeit zu erliegen, hat Christus die Teilung jener Ämter bestimmt. Und da jedes von ihnen seine besondere Zuständigkeit, seine besondere Würde hat, so sollen sie sich wechselseitig dienen. Der Kaiser ist für sein ewiges Leben gewiß an den Papst, der Papst für das zeitliche Leben aber ebenso gewiß an den Kaiser und seine Gesetze gebunden. Es sind die alten augustinischen Gedanken, hier aber ganz bewußt zu einem System der Gleichgewichtslage beider Mächte ausgeformt. Die berühmte Zwei-Schwerter-Lehre des Mittelalters nimmt von hier aus ihren Anfang.

Aber freilich: damit verschärft sich zugleich das Stück Problematik, das schon in Augustins Lehre angelegt war, aber dort noch unter dem religiösen Pathos des Ganzen und angesichts einer noch in völligem Wechsel und Werden stehenden politischen Wirklichkeit kaum spürbar hervorgetreten war. Der Gedanke der Gleichlagerung beider Gewalten wird doch nicht zu dem Gedanken einer völligen Gleichbedeutung emporgesteigert. Wenn die priesterliche Gewalt verantwortlich auch für das Seelenheil der Könige ist, dann wird ihr in einem entscheidenden Punkt die Überlegenheit über den Staat gesichert. Denn wie, wenn das schwankende

ethische Urteil gerade in die volle Gegensätzlichkeit politischer Konflikte zwischen Staat und Kirche hineinspringt? Die letzte Schwierigkeit liegt ja nicht so sehr in der Tatsache des Anspruchs auf moralische Überlegenheit, den die Kirche als religiöse Gemeinschaft geltend macht, sondern darin, daß diese sich priesterlich autoritär verfestigt hat und mit dem juristischen Anspruch letzter Entscheidungsgewalt auftritt, und daß umgekehrt von der Seite der politischen Wirklichkeit her eben dieser politische Wille um seiner Einheit willen zu Entscheidungen drängt, die nur einheitliche Entscheidungen für seine Ganzheit sein können.

So drängen mitten aus den eigentlichen Voraussetzungen des gedanklichen Systems wie aus der konkreten Wirklichkeit des Mittelalters lebensstarke Kräfte zu einer Zerreißung jener idealen Einheit, die sie in eine welthistorische Krise führen. Und wieder sind es rechtliche, politische und religiöse Gedanken, die sich dabei eigentümlich ineinander verschlingen. Im Rahmen des kirchenrechtlichen Denkens und der kirchenrechtlichen Organisation tritt seit dem Eintritt des Germanentums mit der Idee der Eigenkirche ein primitiver Rechtsgedanke, auf Grund dessen der Eigentümer an Grund und Boden sich auch Herr über die Kirche weiß und diese Herrschaft nach eigenem Willen ausübt, gegen die konkrete Gestalt des Kirchentums auf; er kann nicht ohne Reibungen mit dem Gedanken des kirchlichen Dienstes bleiben. Und im politischen System des Reiches werden die Bischöfe aus innerstaatlichen Notwendigkeiten heraus zu Trägern des Staats- und Königsgedankens gemacht. Von selbst mußte von hier aus alles die weltliche Gewalt dazu drängen, den Griff auch nach dem Einfluß auf die Besetzung des päpstlichen Stuhls zu tun. Die Tatsache, daß damit spezifisch politische Tendenzen unmittelbar auf das kirchliche Wesen selbst Anspruch erhoben, konnte so lange noch für das Bewußtsein der Beteiligten verschleiert bleiben, als die Kaiser selber der Reformbewegung in der Kirche nahe standen. Das mußte sich aber mit dem Augenblick ändern, wo die rein politischen Gegensätze als solche aufeinander stießen.

2. THOMAS VON AQUINO UND DANTE.

Es ist kein Zufall, sondern ebenso geschichtliche wie geistesgeschichtliche Logik, daß der Konflikt unter den mönchischen Reformen Gregors VII. entbrennt, der zugleich ein Politiker großen Stils ist. Der Reformer und der Mönch in ihm wollen die Eigenständigkeit und die Freiheit der Kirche sichern; der Politiker sieht, daß nicht zwei Häupter gleichzeitig im Rechts- und Kultursystem des Reiches herrschen können, daß, bei aller ideellen Aussonderung der beiden Hälften, sie doch aus der Ganzheit des politischen Lebens heraus stets tief ineinander verstrickt sein müssen. So steigert sich in ihm der Wille der Kirche, der einst nur auf den religiösen und sittlichen Primat gerichtet war, jetzt zum Anspruch auf einen politischen und juristischen Primat. Ein oberster Richter muß da sein — wer kann es anders sein als der

Papst? Hand in Hand damit tritt die Idee einer Oberlehnsherrlichkeit des Papstes über die weltlichen Staaten auf.

Alle leidenschaftlichen Töne, die Augustin gegen den empirischen Staat seiner Zeit und gegen die großen Weltmonarchien der Geschichte gefunden hatte, werden jetzt in den Dienst des Angriffs gestellt. Das steigert sich noch unter Bonifaz VIII., für den in leidenschaftlicher Überhöhung augustinischer Gedankengänge der Staat schlechthin zum Werk des Teufels und der Sünde zu werden scheint. Umgekehrt formt sich die Stellung des Papstes immer mehr zu einer Mittlerstellung zwischen Erde und Himmel aus, die ihn zwar unmittelbar unter Gott und Gottes Gesetz stellt und damit auch seine Macht schlechthin verbindlichen Normen, zumal den ethisch-juridischen des Naturrechts unterwirft, ihn aber zugleich über alle menschliche Gewalt emporhebt. Aber hinter allem steht doch eine echte religiöse Idee, der Gedanke, die Welt zu versittlichen, indem man zunächst einmal die Macht über diese Welt gewinnt. Die Idee einer weltumspannenden und weltdurchgeistigenden Kirchenstaatlichkeit ist hier in leidenschaftlicher Großartigkeit entworfen — nur daß sie eben kein arteigener christlicher Gedanke ist, sondern gerade im Gegensatz zu dem wesensbestimmenden Ausgangspunkt des urchristlichen Gemeinschaftswollens steht, in dessen Eingang das herbe Wort „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" erklungen war. So ist es bezeichnend, daß man sich mit diesem Evangelienwort nur mit den Mitteln juristischer Spitzfindigkeit auseinanderzusetzen vermochte. Es war nur eine Äußerung de facto, nicht de iure, die Christus zu Pilatus tat — so glaubt theologische Polemik die neue Wendung der Dinge rechtfertigen zu können.

Damit war das klassische mittelalterliche System aufgelöst. Mit Recht empfand die Zeit diese Dinge als revolutionär, und es ist kein Wunder, daß, nachdem die Polemik zuerst im Sinne des alten mittelalterlichen Gedankens getrieben worden war, dann immer stärker und härter die auf Ein- und Oberherrschaft gerichteten Gedanken auch im kaiserlichen Lager auftreten. Ohne die mittelalterliche Gedankenwelt im Prinzip aufzugeben und etwa rein weltliche Gedanken an ihre Stelle zu setzen, steigert zuletzt Friedrich II. alle aus antiker Tradition übernommenen Züge des mittelalterlichen Staatsdenkens wie allen Glanz des Kaisergedankens zu einer solchen Höhe, daß dem rückschauenden Betrachter hier zum ersten Male die Züge der großen Renaissancekonzeptionen aufzuleuchten scheinen. Alles das steht aber für die Zeit selbst gerade noch mitten in den großen Linien des eschatologisch-apokalyptischen Gemäldes christlicher Weltansicht, das hier mit ganz neuer Intensität wiederum durchlebt wird. Die Zeit, in der alles bricht und die heiligen Gewalten der Christenheit in Fehde gegeneinander liegen, kann nichts anderes sein als die Zeit des Endkampfes zwischen Christ und Antichrist. Nur erhalten bald hier der Kaiser, bald dort der Papst die Züge des Widersachers der letzten Tage.

Aber mit Leidenschaft werfen die echten Bewahrer mittelalterlich christlichen Geistes sich dieser Entwicklung entgegen. Bernhard von Clairvaux, in dem sich ethische Grundhaltung, Christusmystik und politischer Gestaltungswille zu eigentümlicher Einheit verschlingen, sucht hier dem Papst, dort dem Kaiser tief die alten Lehren in die Seele zu graben: daß nur einer, Christus selbst, ein Priesterkönig in der Ordnung Mel-

chisedeks, *sacerdotium* und *imperium* zugleich handhaben darf. In dieser Zeitlichkeit aber sei der Kaiser selbständig in weltlichen, der Papst in geistlichen Dingen. Und die beiden größten Geister der Zeit, Thomas von Aquino in seinem mächtigen gedanklichen System und Dante in seiner dichterisch-visionären Schau, fügen noch einmal alles in unmittelbarer Geschlossenheit zusammen.

So ist Thomas von Aquino zunächst der vollendende und abschließende Denker der klassischen mittelalterlichen Ideen. Aber er gibt ihnen zugleich einen neuen Auftrieb. Die große Aristoteles-Renaissance, die an den Namen seines Lehrers Albertus Magnus anknüpft, wirkt hinein. So kann die Synthese antiker und christlicher Elemente mit ungleich größerer Geschlossenheit als bei den Vorgängern vollzogen werden. Gewiß fehlt ihr damit viel an elementarer Kraft und Ursprünglichkeit. Umso mehr wirkt sie durch die Würde und ruhige Überzeugungskraft eines in klarer Gedanklichkeit fest in sich ruhenden wissenschaftlichen Systems.

Selbstverständlich steht am Anfang auch hier die religiöse Gesamtschau des menschlichen Gemeinschaftslebens, die für alle christlichen Ideenkonzeptionen kennzeichnend ist. Die Welt ist ein Staat unter Gott und steht unter den Gesetzen des göttlichen Zehngebots. Der biblische Gedanke der Abstammung vom Urmenschen und die aristotelische Idee der auf Gemeinschaftsleben gerichteten Natur des Menschen begründen dies gleicherweise. Gesellig muß der Mensch aber auch leben, um sein Endziel zu erreichen: die Hingabe an Gott selbst. In Erkenntnis und Gesetzeserfüllung helfen und ergänzen die Menschen einander dafür. Und weil sie gemeinsam jenes Ziel erreichen sollen, müssen sie unter sich geordnet sein, ähnlich wie der menschliche Körper in sinnvoller Ordnung lebt. Der paulinische Organismusgedanke, der die Einheit in der Vielfältigkeit aus einer spezifisch geistigen Grundwirksamkeit begreifen läßt, wird so an entscheidender Stelle gleich in den Anfang der Konzeption hineingebaut. Von hier aus begreift man die Größe des Naturrechts, die alles durchzieht. Von hier aus begreift man aber auch, warum die Gerechtigkeit, ganz im Sinne Ciceros, Wesenselement des Staates sein soll. Mit Energie wird in diesem Zusammenhange der Fürstengedanke betont: weil der Staat ein durch die Geschichte zu Gottes Ewigkeit hinschreitendes Gebilde ist, muß die Vielheit der Menschen ein- und demselben untergeordnet sein, so wie es das Heer dem Führer ist. Aber diese Vielheit ist in sich vielfältig durchgeformt, so daß jedes Ding und Wesen seine Stelle und seinen Posten einnimmt und so den sozialen Organismus begründet. Damit wirkt sich das organische Element noch in einem weiteren Sinne aus. Die Idee des *corpus mysticum* begreift auch die weltlichen Berufe in sich. So wird auch der Staat zu einem dem menschlichen vergleichbaren Körper. Beide großen politischen und

rechtlichen Tendenzen des Mittelalters, Herrschaft und Genossenschaft, können in großliniger Zusammenfassung ihre Stellung im Ganzen zugewiesen erhalten. Der Staat entsteht zugleich aus der Natur des auf Gemeinschaft angelegten Menschengeschlechts und aus der dazukommenden überlegenden Vernunft des handelnden Menschen. Er ist in der Vernunft des Menschen angelegt, und er wird zur Realität durch die Aktualisierung dieser Vernunft im konkreten Handeln. So steht ein Gesamtwille und eine innere Einigung der Bürger hinter und in diesem Sein, aber nicht im Sinne irgendeines individualistischen Vertragsschemas, sondern aus kosmischer Gesetzlichkeit und aus immanenter Sinnbezogenheit heraus. Wo Wendungen vorkommen, die an individualistische Schematisierungen erinnern, sind sie zumeist lediglich Hinweisungen auf einzelne Rechtsinstitute des Mittelalters. In allem Entscheidenden ist die Konzeption durchaus universalistisch und organisch. Darum wird auch der Staat, wiederum ganz aristotelisch, zur Ganzheit gefügt gesehen nicht aus Individuen, sondern aus Familien, Dorfgemeinschaften, Städten. Und es wird aber zugleich ein Organismus sich wechselseitig ergänzender Berufe in ihm erblickt, der ebenso den Gedanken des Bedürfnisses sozialer Arbeitsteilung im antiken Sinne, wie den der besonderen Zuständigkeitsgruppierung im *corpus christianum* in sich enthält.

Auch der Gedanke der Ordnung wird nach allen Seiten hin durchgeführt. Einheitliche Hinordnung zu einem obersten Ziel, sinnvolle Differenzierung und Über- und Unterordnung der artverschiedenen Teile, übergreifende Zusammenordnung der daraus sich ergebenden Funktionen zu einem einheitlichen Handlungsgefüge von innerer Geschlossenheit. Das, was der Staat geben will, besteht nicht nur in einem glücklichen, sondern auch in einem sittlichen Leben. Damit rückt die Idee des Rechts für den Staat auch von dieser Seite her in den Mittelpunkt. Auch für Thomas ist die Gerechtigkeit ein staatliches Ding. Des Staates Gut ist das Gerechte, und das Gerechte ist hinwiederum das, was dem gemeinen Wesen frommt. Aber damit erschöpft sich nicht die Tätigkeit des Staates, etwa im Sinne späterer liberaler Rechtsstaatstheorien. Eben der Begriff der Sittlichkeit führt darüber hinaus und gibt dem Staat wieder, im antiken Sinne, zugleich pädagogische Aufgabe und Verantwortung. Von hier aus entrollt sich ein System umfassender Staatsaufgaben, die Wirtschaft, Handwerk, Kunst ebenso in sich schließen wie Heer- und Finanzwesen. Das kann hier freilich wegen des spezifisch christlichen Ausgangspunktes nicht zu staatlicher Omnipotenz gesteigert werden. Selbst der Sklave und das Kind haben gewisse Naturrechte. Zumal gegen sittenwidrige Befehle gibt es ein Recht auf Gehorsamsverweigerung. Und wenn die Macht des Herrschers sich auf Gewalttat und Usurpation begründet, so vermag sie niemals Recht zu erzeugen, wie man auch umgekehrt dem sein Amt zu Recht verwaltenden Herrscher, auch wenn er ein schlechter Herrscher ist, niemals Ehrerbietung

weigern darf. Hier ist jede politische Initiative des Einzelnen verboten. Juristische Autoritäten müssen einschreiten, sei es das Volk, dem das Wahlrecht des Herrschers zusteht, sei es der Oberherr, in dessen Kompetenz es steht, den Herrscher zu stellen. Ist beides nicht gegeben, so bleibt nur eins: sich an Gott zu wenden und Buße zu tun. Vor allem aber: der Staat ist nicht die Gemeinschaft schlechthin, sondern nur die eine Gemeinschaft, neben der die andere, die Kirche, steht. Denn auch die ethische Haltung des tugendhaften Lebens ist nicht das Letzte. Es gibt noch ein anderes, ein höchstes und letztes Ziel, die *fruitio Dei*, den Genuß Gottes, zu dem man durch jenes gelangt. Übernatur hebt die Natur nicht auf, aber sie führt sie zur Vollendung. So wird der Gemeinschaft des Staates die andere entgegengestellt, die in der Hand Christi liegt und damit zugleich in der seines Stellvertreters. Selbstverständlich wird die Stellung des Papstes in der Kirche nach allen Seiten hin ausgebaut. Ebenso wird auch das Gleichmaß der Gewalten im Sinne der Eigenständigkeit und Eigenzuständigkeit jeder Gewalt sorgsam gewahrt, während bezüglich der ethisch-autoritativen Überordnung der Kirche über die sittlichen Fragen des Politischen die alte Problematik ungelöst bleibt. Aber von der Übersteigerung der päpstlichen Macht zu juristischer Hoheit über das Imperium findet sich hier nichts.

Mit der ganzen Leidenschaftlichkeit seines Wesens sieht sich Dante mitten in die politischen Stürme und Zerrissenheiten seiner Zeit hineingestellt. Zerstörung hier und dort, Kampf zwischen Kaiser und Papst, Verderbnis der Kirche, Verderbnis der Sitten — alles das strömt brandend in sein großes Gedicht ein. Aber auch in seinem Lebenswerk steht am Anfang der Denker. Es ist kein Zufall, daß seine erste Schrift, das Convivio, im Titel unmittelbar an Platos Gastmahl erinnert, mag es auch inhaltlich mehr ein Erzeugnis aristotelischen Geistes sein. Auch hier ist Ausgangspunkt der Gedanke, daß der Sinn des menschlichen Lebens Glückseligkeit ist. Aber daneben steht zugleich die große Not seiner Zeit, die zugleich eine sittliche und eine politische Not ist: Die Ländergier der Menschenseele hetzt Staat gegen Staat. So formt sich ihm hier zugleich eine ganz politische Forderung: das Glück der Welt kann nur ein Monarch bewirken, der an der Spitze der Welt steht. Er, der nichts mehr begehren kann, hält den Frieden und zwingt zum Frieden. Kaisergewalt ist tief im Sinne der menschlichen Gesellschaft begründet; sie wächst mit Notwendigkeit aus ihr hervor. Um recht zu regieren, braucht der Kaiser freilich auch rechten Rat. Neben die kaiserliche Autorität muß darum — und damit steigt der antike Weisheitsgedanke empor — die philosophische Autorität treten. So umspannt eine Einheit die Erde, die zugleich Einheit des Rechts, Einheit des Staates und Einheit der Weisheit bedeutet. Ihr ist die große Schrift von der Monarchie gewidmet. Auch in ihr ist alles

— und damit ist sie hinwiederum zugleich ganz mittelalterlich — im Sinne einer großen geschichtsphilosophischen Gesamtschau gesehen. Man hat zwar gelegentlich die Einheit dieser Gesamtschau in Frage stellen wollen, indem man in ihr zwei Linien unterscheiden zu müssen glaubte, eine organische Denkweise, die sich an die Antike anschließt, und eine individualistische, die den christlichen Endzweck der Seligkeit der Einzelseele in den Vordergrund stellt. Aber in Wirklichkeit ist ja das Ziel des Christentums nicht die Seligkeit der Einzelseele schlechthin — das ist die moderne Mißdeutung eines augustinischen Wortes durch das individualistische 19. Jahrhundert —, sondern die Verwirklichung des Gotteswillens, das Gottesreich. So ist es auch hier mit innerer Notwendigkeit der Gedanke des *corpus mysticum*, der die entscheidende Rolle spielt.

Darin wird dann freilich die Doppelhaltung der Lebensmöglichkeit, die für die mittelalterliche Auffassung gegeben ist, für die Durchformung des politischen Weltbildes fruchtbar gemacht. Wie *vita activa* und *contemplativa*, das Leben des erdbezogenen Handelns und das Leben des geistzugewandten Schauens, einander ergänzen und bedingen, so sorgt auch der Friede, den die Menschen als Gemeinschaft untereinander schließen, dafür, daß mit der durch ihn geschaffenen äußeren Ruhe auch die Möglichkeit jenes schauenden Lebens eröffnet wird. So wird durch die Rechtsordnung auch das triebhafte Wesen des Menschen gezügelt. Es liegt im Zuge des Ganzen, daß der Gedanke der Bulle „Unam sanctam“ umgekehrt wird. Nicht die Herrschsucht des Menschen hat den Staat begründet, sondern der Staat als göttliche Ordnung zügelt die Herrschsucht der Menschen und fügt sie zu einer letztlich das gesamte Menschengeschlecht umfassenden Gemeinschaft untereinander. Im Recht liegt auch die Rechtfertigung der Obrigkeit: der Herrscher ist der höchste Verwalter des Naturrechts und damit zugleich der höchste Richter. Mit großartiger Paradoxie wird formuliert: die Quelle des Imperiums ist das Mitleid. Nur der Herrscher ist dieses Titels wert, der sich zugleich als Diener Aller fühlt. Die darin liegende Antithese wird hier bis ins Letzte verfolgt. Der Regent ist hinsichtlich des Weges der Herr über alle. Er hat darum nicht nur das Wohlverhalten der anderen zu erzwingen, sondern er soll sie auch mit erziehender Gewalt leiten; hinsichtlich des Zieles aber ist er der Diener aller. Das stellt seine zunächst scheinbar zum Absoluten ausgreifende Gewalt in tiefste rechtliche und religiöse Bindungen hinein. Von hier aus greift dann wieder der Gedankengang zu einem Koordinationssystem aus. Weil dieser Regelung von Frieden und Gesetz durch den Kaiser jeder Mensch unterworfen ist, ist es auch der Papst; weil aber die Ordnung des Staates erst das Streben zum vollen Heil ermöglicht, steht auch der Herrscher der Kirche mit Ehrerbietung gegenüber. Nicht zwei *civitates* stehen sich gegenüber, sondern es sind zwei Obrigkeiten der einen weltumspannenden *civitas*, die einander er-

gänzen. So ist es die schwerste Sünde, wenn der Papst in die weltliche Gewalt des Kaisers eingreift. Es wird aber auch der Fluch ausgesprochen gegen die Fürsten, die je an das Gut der Kirche gerührt haben.

Die „Göttliche Komödie" formt alle diese Gedanken zu berühmt gewordenen Bildern aus. In dämonischer Symbolik müssen die Päpste, die die Heilssendung der Kirche um Geld und Gut verraten haben, auf den Kopf gestellt, im Höllengrab schmachten; kein Geringerer als Bonifaz VIII. ist es, den sie hohnvoll dort erwarten. Auch wer von ihnen noch im letzten Augenblick zur inneren Umkehr kam, muß doch auf dem Berg der Läuterung, tief in den Staub gestreckt, büßen; ja, bis in die Höhen des Paradiso hinein klingt die Urgewalt des richtenden Wortes, nicht nur in den Mahnworten der großen Heiligen der Kontemplation, sondern noch ganz am Schluß in dem glühenden Zornruf Petri selbst über die, die sein Grab zur Kloake voll Blut und Stank, dem Satan zur Freude, gemacht haben. Aber auch gegen die Übergriffe des Staates gegen die Kirche erklingen Worte heiliger Leidenschaft; der träge Herrscher wird nicht minder gerügt als der träge Papst, der sich der Verantwortung eigener Entscheidung entzog und ruhelos vor dem Eingang der Unterwelt umherirrt: Hölle und Himmel wollen ihn nicht haben. Zugleich aber wird auch das Wesen von Herrschaft, Staat und Recht gedeutet. Am Rande des Büßerzuges im Purgatorio ragt mahnend das Relief der Tat Trajans, der erst der armen Witwe das Recht sprach, ehe er zum Kriegszug aufbrach. Fürst darf nur der sein, der weiß, wo die Türme der Gottesstadt aufragen; auch heidnische Herrscher vermögen das und können darum ewiger Seligkeit teilhaftig werden. In der großen Endvision desselben Teils ist der Baum der Erkenntnis zugleich das Symbol des römischen Reiches, das wieder zur irdischen Glückseligkeit zurückführt und das zum Samen jeglichen Rechts wird. Rechtssetzung geschieht kraft des heiligen Geistes, lehrt Justinian im Merkurbezirk des Paradiso. „Liebt Gerechtigkeit, die ihr auf Erden richtet" schreiben die zum Reigen verschlungenen Gestalten seliger Fürsten in leuchtenden Buchstaben an den Himmel, und zum gewaltigen Herrschersymbol des Adlers vereinigt, verkünden sie, daß irdische Gerechtigkeit aus der ewigen Gerechtigkeit fließt und alles Gerechtsein nur ein Streben nach Einklang mit dem Ewigen Gut ist, das ausstrahlend jedes andere Gut ins Leben ruft. So wird mit großen Klängen Sinn und Sendung des Rechts besungen wie Sinn und Sendung des Fürsten, der seine erziehende und führende Macht ausübt. Es geht in ihnen um Dinge, die aus überweltlichen Bezirken stammen. Ihr wahres Sein enthüllt sich erst im Paradiso, das zugleich die Stätte der Liebesgemeinschaft des Geistes ist. Auch der tiefste Sinn des Rechtes ist die Liebe. Das Zusammenleben triebhafter Menschen ist nur ein Haufen welker Blätter, nur durch äußere Härte können sie zur Gemeinschaft gezwungen werden; hier aber werden sie zum Organismus, indem sie zusammenklingen wie ein Glockenspiel. So gipfelt sich das Bild über die in reiner Geistigkeit gesehenen Kirche in der grandiosen Vision des Triumphzuges Christi, bis schließlich alles in letzter mystischer Schau der *Fruitio Dei* verklingt.

Freilich, von dem Werk des Denkers wie von dem des Dichters gilt das Wort Hegels: erst in der Dämmerung der mittelalterlichen Welt hat auch hier der Vogel der Minerva seinen Flug erhoben. Diese Welt zerbrach; das Imperium stürzt in die Katastrophe des Interregnums, das Sacerdotium in die Schmach von Avignon. Es ist ein Aufbruch letzter urchristlicher Tiefe, wenn bei den Besten dieser Zeit als Führer in den neuen Aeon nicht der Kaiser und nicht der Papst mit aller ihrer Macht, sondern Franciscus in seiner demütigen Heilandsnachfolge gesehen wird. Aber es bleibt ihnen das Verdienst, die großen Gedanken des Mittel-

alters nicht nur in ihre klassische Formung gebracht, sondern sie damit auch für spätere Auswirkungen konserviert zu haben. Jedoch verlieren sie ihre europäische Gemeingültigkeit und werden zu einer besonderen Staatstheorie konfessioneller Prägung. Nach dem Tridentinischen Konzil, mit dem Entstehen und Sichdurchsetzen der neuen Staatsidee der Renaissance setzt auch eine Krise der katholisch-kurialen Staatstheorie ein, die nach und nach die Übersteigerungen der Kampfeszeit fallen lassen mußte. Die neue Staatslehre hat auch die katholischen Herrscher, die Bundesgenossen der Kirche im neuen konfessionellen Kampf, ergriffen. In der Souveränität des politischen Wollens und Handelns kann die Kirche auch sie nicht binden. So beginnt zuerst Bellarmin mit der vorsichtigen Lehre von der *potestas indirecta* oder *directa*, die der Kirche gegenüber dem Staat zusteht, die Lehre von der juristischen Gleichordnung beider Gewalten, die nur eine moralische Vorherrschaft der Kirche in allen sittlichen Fragen kennt, wieder in den Vordergrund zu rücken. Damit setzt er sich zunächst freilich noch nicht allseitig durch. Aber im 19. Jahrhundert wird mit der Erneuerung der thomistischen Studien durch Leo XIII. auch die Staatslehre des Aquinaten zur offiziellen Staatslehre der katholischen Kirche. Es ist von hier aus nur ein Schritt, wenn zum Dante-Jubiläum Benedikt XV. in feierlicher Kundgebung von dem Dichter Dante den Makel der Häresie nimmt und sein Gedicht, mochte es auch, wie mit bedeutsamer Zurückhaltung formuliert wird, in manchem verfänglich in seiner Zeit gewirkt haben, als das klassische dichterische Dokument katholischer Weltansicht proklamiert. Und wiederum die Kundgebungen Leos XIII. entwerfen auf der Grundlage des Thomas die Linien der katholischen Staatsansicht, die von der besonderen konfessionellen Grundlage allen Problemen der modernen Zeit gerecht werden sollen.

In eigentümlicher Weise ist hierbei die Erneuerung des alten katholischen Gedankengutes mit bewußter Gestaltung des gegenwärtigen politischen Weltbildes verbunden. Indem man die juristische Gleichordnung von Staat und Kirche verficht, gewinnt man eine unanfechtbare Abwehrposition gegenüber dem Allmachtwillen des modernen Staates, und die Basis zu positiven Verhandlungen von gleich zu gleich in einer aktiven Konkordatspolitik. Gegenüber dem individualistischen Denken des modernen Liberalismus wird eine ethisch-konservative Anschauung des Sozial- und Kulturlebens in Staat, Gesellschaft und Menschheit entwickelt und dadurch sowohl die Möglichkeit eines eigenen sozialen Programms angebahnt wie gegenüber aller politischen Atomisierung der Staatenwelt die Sendung der Kirche als Friedenshort neu fundamentiert. Von hier aus ergibt sich aber auch die Möglichkeit, in den sich immer mehr demokratisch verfassenden Staaten große katholische Parteien zu gründen, die zugleich katholische Grundhaltung im Inneren durchsetzen wie im Zusammenhang mit der großen kulturellen Gesamtpolitik der Kurie stehen. Politisch gesprochen bedeutet das: Man nimmt eine unhaltbare Front spätmittelalterlicher Machtübersteigerung überall zurück, um eine weiter rückwärts liegende, dafür aber in sich ungleich stärker gesicherte Stellung im Rahmen klassisch katholischer Anschauungen zu beziehen, die zugleich die Möglichkeit neuer Offensiven im Zeitalter des Säkularismus eröffnet. Religiös gesprochen ist das weithin gleichbedeutend mit einer stärkeren Akzentuierung

der genuinen christlich-ethischen Ideen, die freilich immer in dem besonderen autoritären Gewand römischen Denkens auftreten müssen.

Dies Denken begrenzt auch die Spiritualisierung des Kirchenrechts, von der man neuerdings gesprochen hat, und es hält zugleich die religiöse Problematik des Papsttums gegenüber dem Ansatz idealer und realer Verwirklichung ökumenischen Christentums aufrecht. Diese geistige Wendung hat auch die Lösung der römischen Frage ermöglicht, die im neuen Kirchenstaat, der Vatikanstadt, nicht mehr echte politische Herrschaft, sondern nur ein juristisches Schutzmittel für die Ausübung spezifisch kirchlicher Gewalt erstrebte und erreichte. Wie das staatsphilosophische Werk der großen Griechen über die Katastrophe des eigenen Volkes hinweg sich in der Versittlichung des römischen Kaisertums weltgestaltend ausgewirkt hat, so haben die Gedanken Augustins und Thomas' über den Zusammenbruch des Mittelalters hinweg die neue katholische Aktion späterer Jahrhunderte bewirkt. So sind sie das zweite welthistorische Beispiel dafür, wie eine geschlossene soziale Theorie philosophischer Prägung in sich ein realer, auf Verwirklichung angelegter politischer Wert ist.

III. DIE STAATSPHILOSOPHIE DES EUROPÄISCHEN WESTENS SEIT DER RENAISSANCE.

Aus der Fülle der Motive weltanschaulicher Art, die die Renaissance in sich schließt, sind für die Staatsphilosophie vor allem drei wirksam geworden: einmal die kräftige Betonung des Persönlichen, das Gefühl des Menschen, in sich ein Geformtes und Geschlossenes zu sein, das nicht nur in jedem Verband mit Eigenwert auftritt, das nicht so sehr Gefäß und Träger überpersönlicher Kräfte ist, sondern gerade um seiner Sonderart willen in eigener Kraft und Stärke ruht und aus diesem Wesenswert heraus jeglichem Verband mit starkem Selbstbewußtsein entgegentreten kann. Zum zweiten das neue und entschlossene Verhältnis zur Natur, der man von vornherein nicht nur mit einem inneren Ja, sondern geradezu mit einer Art gläubiger Verehrung gegenübertritt; bei der Enträtselung ihrer geheimen Gesetzlichkeit verbindet man Erkenntnis und Gläubigkeit in eins. Man löst dabei durchaus noch nicht das Verhältnis der Natur zu Gott und dem Göttlichen, sieht aber gerade darum die sich in ihr auswirkende Harmonie und Ordnung und ist erfüllt von dem Bewußtsein der schöpferischen Kraft der in ihr waltenden Macht. Wie aus der philosophisch-spekulativen Anschauung der Naturharmonie die theoretisch-mechanische Erklärung der Natur hervorwächst, so erwächst entsprechend aus der konkreten Bejahung des politischen Lebens in seiner Realität der Wille, dieses Leben nur aus sich selbst, die politische Gestaltung nur aus den darin wirkenden Kräften zu erfassen, jenseits jedes traditionalen und autoritären Gebots. Damit stellt sich dann ein Drittes ein. Man will erkennen, aber nicht mehr einfach übernehmen und verehren. Und zwar erkennen aus der neuen, autoritätsentbundenen Haltung des Geistes heraus, aus ruhiger, verstandesklarer, nüchterner Besinnung. Aber indem diese Besinnung auf die rationale Form des Gegebenen gerichtet

ist, erkennt sie das Gegebene auch als korrekturbedürftig und schafft durch die rationale Erkenntnis neue Möglichkeiten zum Aufbau. Nicht nur aus der Notwendigkeit, die in Gärung begriffenen sozialen Verhältnisse überall neu zu gestalten, sondern auch aus der inneren Art dieses Geistes heraus holt man zu neuen Gestaltungen aus, ist schöpfungsfreudig wie nie in der Geschichte.

Aber wie überall die Renaissance nicht auf einmal auftretender Bruch ist, so auch hier. Die Ansätze zu ihren neuen Gedankengängen sind vielfach schon im Mittelalter vorgebildet. Das Mittelalter hatte im allgemeinen bei der Erfassung der Staatwerdung der Menschheit das spontane Sichauswirken der gottgesetzten Triebe der menschlichen Natur in den Vordergrund gestellt. Aber schon Thomas hatte die Elemente der freien und vernünftigen Tat bewußt betont. Damit wurde diese zur unmittelbaren Ursache, zur *causa proxima* der politischen Wirklichkeit, während Gott als *causa remota*, die den Trieb zur Staatlichkeit in das Herz des Menschen gelegt hatte, mehr in den Hintergrund trat. Daraus entwickelten sich eigentümliche staatstheoretische Gedankengänge von zunächst ausgesprochen juristischer Art, die freilich auch schon Ausprägungen bestimmter politischer Wertungen und entsprechender Forderungen sind. Die Beobachtung des staatlichen und des rechtlichen Lebens wies immer wieder auf die Tatsache hin, wie stark politisches Gemeinschaftsleben überall auf Verträgen beruhe. So nahm man den Vertrag als das konstruktive Prinzip für die juristische Erfassung des politischen Gemeinwesens überhaupt. Auch Herrschaft ruht auf Verträgen, und zwar auf solchen zwischen Fürst und Volk. Das lag zunächst von allen individualistischen Konstruktionen im Sinne der antiken Sophistik weit entfernt; es handelte sich hier nur um eine besondere Provinz juristischen Denkens im Rahmen der überall gewahrten universalistischen Weltansicht. Aber es lag darin eine gefährliche Konsequenz angelegt. Volk und Herrscher haben aus jenem Vertrag jeweils für sich ihr eigenes Recht, eine Lösung, die auch in der Theorie die Einheitlichkeit des Staates zugunsten jenes Dualismus, wie ihn die Realität des mittelalterlichen ständischen Staates zeigte, aufgab. In enger Verbindung damit steht ein Zweites. In dem Maße, wie in der Zeit der großen Wirren in Kirche und Welt am Ausgang des Mittelalters Ansehen und verpflichtende Kraft der traditionellen Autoritäten zu verblassen beginnen, beginnt sich auch an ihrer Stelle ein anderes Prinzip anzukündigen: Entscheidung durch die Mehrheit, die die Vermutung gründlicherer und richtigerer Beschlüsse zu haben scheint. Auch das hat noch nichts mit individualistischem Demokratismus zu tun; es kommt vielmehr überall dem ständischen Aristokratismus zugute. Daneben tritt als letztes Element die umfangreiche Lehre vom Widerstandsrecht im Staat, die ebenfalls schon im Mittelalter ansetzt, aber im Zeitalter der religiösen Kämpfe und Bedrückungen zu steigender Bedeutung gelangen mußte. Sie hat ihre Wurzel in der mittelalterlichen Anschauung von der Kraft und Bindung des Rechts, das alle Lebensbeziehungen schlechthin durchdringt. Auch alle Herrschergewalt erscheint danach überall bewußt von konkreten Amtsvollmachten begrenzt. Der Herrscher, der diese Amtsvollmachten überschreitet und durchbricht, wird zum Tyrannen, dem man Widerstand leisten darf, über den man richten, den man notfalls absetzen und bestrafen, töten oder für vogelfrei erklären kann. Das erscheint zunächst als konkretes und nur auf begrenzte Rechte ständischer Versammlungen oder anderer Rechtsinstanzen beschränktes Recht, indem man von der Erörterung und Ausdeutung bestimmter mittelalterlicher Rechtseinrichtungen und Rechtsanschauungen mit ihren Verträgen, Verbriefungen, Privilegien ausging. Auch hier kommt es erst beim Anbruch der neuen Zeit, zumal unter dem Druck religiöser Verfolgungen, zu schärfsten prinzipiellen Formulierungen individualistisch revolutionärer Tendenz.

So haben wir zunächst im Rahmen des besonderen juristischen und politischen Denkens ein eigentümliches Ergebnis. Man gewinnt eine

konstruktive Staatstheorie, die letztlich den Staat nicht aus seinem Eigensein, sondern lediglich vom Individuum her konstituiert. Wir sehen, diese Gedankengänge beginnen politische Kampftheorien innerhalb des Staates zu schaffen, die ihn im steigenden Maße zersetzen und ihm schließlich die Einheit nehmen müssen. Sie rühren an die Wurzeln des Staates selbst. Es ist darum erklärlich, daß die epochemachende Idee der Neuzeit zunächst eine ganz andere ist: die der Souveränität. Für sie war im mittelalterlichen Denken ein eigentlicher Platz überhaupt nicht vorhanden gewesen. Wohl hatte man auch dort versucht, den Staat emporzuheben, indem man die Würde des Herrschers steigerte oder im Sinne der Ausweitung seiner juristischen Kompetenzen den Gedanken der Fülle der Macht, der *plenitudo potestatis*, zu entwickeln versuchte. Aber das Mittelalter bettete doch immer wieder jede konkrete Institution in sein großes Gesamtsystem ein, das in allen Stücken gleichmäßig vom Recht umfangen und durchformt war und letztlich in Gott und seinem Schöpferwillen gipfelte, so daß in ihnen immer nur relative, niemals absolute Abstufungen gesehen werden konnten. Jetzt aber tritt eine ganz neue politische Größe in das politische Weltbild ein: der Nationalstaat, der um seine Geltung ringt, um seine Freiheit von den transnationalen Bindungen des mittelalterlichen Systems, um seine Einigung und einheitliche Durchgestaltung. In politischen Forderungen wie in der Schöpfung neuer Staats- und Rechtsgedanken tritt dieser elementare Trieb mit ungeheurer Energie in den Vordergrund.

Da die eben angedeuteten Theorien und Probleme über ganz Europa, gehen, erhalten sie mit dem Augenblick, wo sie aus dem spezifisch Juristischen und im engeren Sinne Politischen heraustreten und ins Weltanschauliche einmünden, ihre in sich differenzierte Gestalt durch die Eigenart der verschiedenen weltanschaulichen Typen, die das Leben der neuen Zeit bestimmen. Das ist einmal die Wirkung, die aus den neuen religiösen Impulsen der Reformation herkommt. Dazu tritt soeben die Weiterwirkung und in der Polemik verschärfte Haltung des mittelalterlichen Glaubenstypus, der sich jetzt zur katholischen Konfessionalität abschließt, während sich als letztes das Einwirken insbesondere jener Renaissanceströmungen anschließt, die im Bild der Welt über die naturhaft und in eigener Dynamik ruhende Gesetzlichkeit des politischen Lebens die religiösen Motivationen und Normen immer stärker in den Hintergrund rückten und schließlich ganz eliminierten. Und wie endlich der Strom der reformatorischen Bewegung durch den Typus des lutherischen und calvinischen Denkens sich wiederum in zwei durchaus individuell bestimmte Geisteshaltungen spaltet, geht dann auch ein grundlegender Unterschied zwischen der Gesamtheit staatsphilosophischen Denkens in Westeuropa und dem deutsch-protestantischen Kulturgebiet hervor, der von hier aus auch unsere Darstellung in zwei Teile zerfallen läßt.

Dabei ist es charakteristisch, daß Lehre und Haltung Calvins, der nicht nur Theologe sondern auch Jurist war, in viel stärkerer Beziehung zum unmittelbaren politischen Leben stehen. Er nimmt gewiß, ähnlich wie Luther, eine energische Heraufhebung des Staates gegenüber den spätmittelalterlichen kurialen Depravationen vor. Aber auch sein Kirchenbegriff ist von vornherein stark mit juristischen Elementen durchsetzt, so daß er in eine besondere und eigene Linie einmündet. Wo die Kirche Calvins stark und selbstbewußt in einem positiven Verhältnis zum Staat steht, wie in Genf, da holt sie auch dazu aus, ihn autoritär aus ihrem Sein heraus zu gestalten. Wo sie sich im Gegensatz zum Staat befindet, fühlt sie sich aber auch, nicht minder stark und selbstbewußt, fähig dazu, sich in eigener Rechtsform zu verselbständigen und in Gegensätzlichkeit zum, ja in Trennung vom Staat zu leben, während im Luthertum weltliche und kirchliche Obrigkeit in engster Beziehung zueinander stehen. So versteht man es, daß nicht nur Calvin die Lehre vom Widerstandsrecht der unteren Magistrate übernehmen konnte, sondern daß auch Beza und Knox und ihre Nachfolger die Strafgewalt des Volkes über den Fürsten entwickeln konnten. Ebenso kann sich von hier aus aber auch der Gedanke der reformatorischen Gewissensfreiheit zur Forderung an, wie zur Opposition gegen den Staat verschärfen, wobei die Typisierungen, je nachdem sie im älteren Calvinismus mit aristokratischen oder im späteren mit demokratischen Gedankengängen vereinigt sind, wiederum verschiedene Gestalt annehmen. Dabei steht er mit dem ersten Teil dieser Gedankengänge in enger Nachbarschaft mit der gleichzeitigen katholischen Literatur politisch-polemischen Inhalts; calvinische Theologen wie die Gelehrten des Jesuitenordens entwickeln gleichzeitig von Widerstandsrecht und Volkssouveränität aus die Kampflehre des Monarchomachismus und verstehen ebenso den Anschluß an aristokratische wie demokratische Gedankengänge zu gewinnen. Umgekehrt stehen die lutherischen Positionen von Staat und Kirche in viel geringerer Beziehung zur konkreten politischen Wirklichkeit und Rechtsformung; dafür greifen sie dann aber ungleich tiefer in das Ringen um die letzten Gründe sozial-ethischen Seins hinein, sodaß sie um so stärker für die eigentümliche philosophische Fragestellung fruchtbringend werden.

1. MACCHIAVELL.

Den stärksten und in sich ausschließlichen Gegensatz gegen alles mittelalterliche Denken verkörpert in Westeuropa Macchiavell. Er gilt seit je als der typische Vertreter der politischen Renaissance, und er ist es mindestens nach jener Seite hin, wo in ihr ein radikal Neues einsetzt. Und auch insofern spiegelt er die Zeit, als er gleichzeitig ganz ein Humanist der neuen Artung ist, nicht nur in Bildung und persönlicher Lebenshaltung, sondern vor allem auch in der überall an die An-

tike anknüpfenden Grundlegung seines politischen und theoretischen Schrifttums. Aber hierin zeigt sich auch wieder seine charakteristische Besonderheit in Zielrichtung wie Gehalt des geistigen Bestrebens. Die Auffassung vom Menschen, die er hat, ist gewiß in vielem der alten Stoa verwandt, und die Haupttugend des politischen Menschen, wie er sie sieht, die *virtù*, knüpft unmittelbar an die Grundtugend des politischen Menschen römischer Prägung an. Aber Macchiavell ist alles andere als ein Traditionalist, wie er ja auch alles andere ist als ein Gelehrter, der aus gelehrtem Interesse schreibt. Wenn er auch nie zu wirklicher politischer Tat ausgeholt hat, so ist er doch in seiner geistigen Haltung der politische Mensch schlechthin, der, wie das im Wesen des politischen Menschen liegt, von einem ganz bestimmten Ziel, hier von dem leidenschaftlichen Willen zur Einheit und Freiheit der italienischen Nation, beherrscht wird. Es ist ungemein charakteristisch, daß er aus der Antike lediglich geschichtliches Material übernimmt, aber nicht ihre zentrale Staatsidee: Plato und Aristoteles, auch Ciceros systematische Schriften üben keinerlei Einfluß auf ihn aus. Das ist gleichbedeutend mit einer grundsätzlichen Entscheidung. Er will den Staat und das politische Leben sehen, wie es ist, nicht wie es aus philosophisch-ethischer Begründung heraus sein soll. So knüpft er an keinerlei philosophische Staatsbegriffe an, noch sucht er einen solchen zu gewinnen, sondern überall geht er von dem ganz realistischen Staat der gleichzeitigen politischen Wirklichkeit aus.

Das liegt in gewisser Weise schon in dem Wort *stato*, das von jetzt an entscheidende Bedeutung im europäischen Sprachgebrauch gewinnt. Es bedeutete in der gleichzeitigen Terminologie der italienischen politischen und geschichtlichen Literatur etwas ganz unmittelbar Gegenständliches, etwa den politischen Freundeskreis einer Familie oder die von ihr eroberte Macht, persönliche Herrschergewalt und ihren Anhang. Dieser Begriff wird von Macchiavell wohl im ganzen erweitert und auf einen größeren Umfang des politischen Lebens bezogen, aber auch bei ihm bleibt er ganz im Konkreten. Bestenfalls bedeutet er Verfassungsform und Gewaltverhältnisse, in den meisten Fällen aber einfach politische Macht und öffentliche Gewalt schlechthin. So fehlt dem, was er unter Staat versteht, letztlich die begriffliche und ideelle Selbständigkeit; eben darum fehlt ihm aber auch, wie man mit Recht betont hat, das in allem Wechsel beständige und die Individuen überragende Element. So kann er auch jederzeit leicht im Individuum aufgehen. Es ist kein Zufall, daß sein berühmtestes Buch nicht vom Staat als solchem, sondern vom *principe*, dem persönlichen Machtträger des Staates, handelt.

Die Staaten sind für ihn wesentlich zweckvolle Schöpfungen bewußt handelnder, starker, mutiger Menschen. Die Menge ist dazu letztlich unfähig; sie ist darum wesentlich Objekt der Herrschaft. Ihre Eigenart gibt zwar auch den Staaten ein bestimmtes Gepräge, aber jeder Begriff eines Organismus, eines die Vielheit der Individuen zu einheitlicher Ganzheit durchformenden Systems, das zugleich Träger wie Ausdruck des Staates ist, fehlt völlig. Dazu kommt, daß seine Auffassung vom Menschen selbst in den entscheidenden Stücken aus-

gesprochen pessimistisch ist. Er nimmt den Menschen zwar nicht als schlechthin böses Wesen: gute und schlechte Eigenschaften sind in ihm gemischt, er ist nicht ganz gut, er ist nicht ganz böse. Aber gerade das ist das Schlimmste. Er tut nur aus Not etwas Gutes, nur Hunger und Armut machen ihn arbeitsam. Es ist das Gesetz und sein Zwang, nicht eigener sittlicher Entschluß, das den Menschen gut macht. Der Mensch aber, der so gesehen wird, ist in allen Zeiten sich gleich. So bleibt auch die politische Welt stets die gleiche; im Spiel und Widerspiel sind es immer dieselben stets vorhandenen Kräfte, die ihr Bild bestimmen. Was in ihr herrscht, ist allein das Schicksal, das bald nur zusammenfassender Name für unmittelbar konkrete, sich jenseits und unabhängig von eigener Willenssetzung vollziehender Vorgänge ist, bald auch wieder als weltgestaltende Macht gefaßt wird. So ist auch das Verhältnis des Menschen zu ihm dazu merkwürdig schillernder Art. Bald heißt es: man kann wohl die Fäden des Schicksals spinnen, aber sie nicht zerreißen; dann aber soll man doch wieder handeln, immer hoffen, sich in keiner Not ergeben. Meint er einmal, die Hälfte unserer Handlungen hänge vom Schicksal ab, während die andere Hälfte oder auch noch weniger vom freien Willen gestaltet werde, so heißt es ein andermal wieder schlechthin, daß Fortuna, die ein Weib sei, vom starken Menschen gezwungen werden könne. Für diese eigentümliche, halb fatalistische, halb willenstrotzige Haltung treten Macht und Gewalt in den Vordergrund des politischen Handelns überhaupt: es haben immer nur die bewaffneten Propheten gesiegt. Die *virtù*, in der sich Kraft und Wille, Intelligenz und Berechnung paaren, wird darum zur zentralen Tugend des Staatsmannes. Aber auch sie ist nicht eine sittliche Gesamthaltung im Sinne der Antike, sondern etwas ganz Naturhaftes, ein Stück ursprünglicher Willenshaltung des Menschen, die sich hier nur zu höchster Bewußtheit gesteigert findet. Sie ist ganz und gar *Dynamis*, Lebenstrieb und Lebenswille. Daran ändert auch die Verbindung mit dem Geistigen nichts; an ihr wird nichts durch die Besinnung der *ratio* geläutert, sondern umgekehrt, der leidenschaftliche Wille stellt die *ratio* als Werkzeug in seinen Dienst.

Von hier aus tritt dann der große staatsgestaltende Mensch der Vielheit der Menschen entgegen, wie sie der politische Pessimismus sieht. Sie sind undankbar, unbeständig, heuchlerisch und eigennützig. Ihre Anhänglichkeit beruht nur auf dem Band des äußerlichen Anstandes; sie zerreißen es jedesmal, wenn sie ihren Vorteil anderwärts finden. Nur die Furcht, die Sorge vor künftig zu erwartenden Übeln, bindet sie wirklich. Der Fürst, der sich behaupten will, muß darum auch lernen, nicht gut zu handeln; er muß die Rolle eines Menschen und einer Bestie spielen können, Fuchs und Löwe zugleich sein. Man hat in den Darstellungen Macchiavells diesen seinen Immoralismus, wie man es nannte, vielfach besonders nachdrücklich betont und dabei seine Bedeutung im

Gesamtbild oft überwertet. Das ist in dieser Form nicht ohne weiteres haltbar; gerade diese Züge sind doch im wesentlichen gedacht als Regeln für den Notfall, nicht ohne daß die Freude des Literaten, der niemals selbst die Verantwortung der Macht trug, die Feder in Paradoxien und Übersteigerungen schwelgen läßt. Für das Grundsätzliche ist viel wichtiger die Stellung, die die Religion in dem Weltbild Macchiavells einnimmt. Gewiß weiß er etwas von ihren guten Folgen für das bürgerliche Leben: Gesetzestreue, Eintracht und Gehorsam gehen von ihr aus. Aber er sieht sie doch lediglich an als eine Ordnung, die eingeführt wird, nicht als etwas, das in spontaner Eigenbestimmtheit besteht; so kennt er eigentlich nur das, was sich in der äußeren Gestaltung des Kultus vollzieht. Sie hat für ihn Sinn nur als Mittel der Staatspolitik; durch sie vermag man Heere zu befehligen und ein Volk einig zu halten. Das ist noch weniger, ja, letztlich etwas ganz anderes als die Staatsreligion der Antike, die doch auf echtem religiösem Grunde aufgebaut war und erst von da aus die Verbindung mit dem Gemeinwesen gewinnt. Hier fehlt ihr ein echter innerer Wert überhaupt; sie ist Hilfe zur Staatsraison — sonst nichts.

Gegen die christliche Religion tauchen insbesondere noch die Einwände auf, mit denen sich schon Augustin auseinanderzusetzen hatte. Gewiß, auch die christliche Religion verlangte, daß der Mensch stark sei; aber sie wolle doch, daß der Mensch diese Stärke im Leiden und nicht in kraftvoller Tat äußere; schlechte Ausleger zumal hatten das dann übersteigert, so daß das Verhältnis von Staat und Christentum ausgesprochen als Gegensätzlichkeit erscheint. Alledem entspricht es, daß bei Macchiavell auch die Sittlichkeit ihres transzendenten Gehalts beraubt und nur noch als diesseitsgeborene Größe verstanden wird. Hier ist bei ihm wieder ein Stück Verbindung mit Gedanken der Antike vorhanden, aber es ist für ihn charakteristisch, daß es Ideen der Sophistik, die ihm von Polybius überliefert waren, sind, an die er anknüpft. Die Begriffe Gut und Böse entstehen dadurch, daß der Stärkste und Tapferste die Menschen unterwirft und die ihm Dankbaren belohnt, die Undankbaren straft. Solchen Übeln will aber jeder entgehen, und so werden die Gesetze gegeben, aus denen dann die Gerechtigkeit entspringt. Es ist also die Gewalt, die die Normen der Moral schafft und das Recht setzt. Auch die Gerechtigkeit ist für Macchiavell darum so wenig wie die Religion ein in sich ruhender Wert, der von sich aus die Rechtsordnung bestimmt, richtend und ausrichtend stets über ihr steht und aller tatsächlichen Gewalt Grund, Ziel und Grenze gibt. Es ist klar, daß damit auch alle ethisch-pädagogischen Elemente im Staatsbild entfallen müssen, die in den großen idealistischen Konzeptionen des Altertums solche entscheidende Rolle spielen.

So ist das System Macchiavells nicht nur in allen Stücken der Gedankenwelt des Mittelalters entgegengesetzt, sondern jeder religiös-

ethisch bestimmten Staatsansicht überhaupt. Zugleich ist der äußerste Gegenpol des von Plato begründeten idealistischen Staatsbildes erreicht. Er kennt keinen dem Weltgeschehen übergeordneten geistigen Wert im Sinne der Transzendenz des Christentums, es gibt für ihn aber auch keine dem Naturgeschehen immanenten geistigen Werte und Normen, die dieses durchformen. Die klassische Gleichung Naturgesetz = Naturrecht tritt bei ihm nirgends auf. Die Natur ist für ihn nicht, wie für die naturphilosophisch gestimmte Renaissance, ein Inbegriff lebensgestaltender Kräfte, die in sich Normen verwirklichen, sondern lediglich dynamisch bewegtes Geschehen konkreter Kraftanhäufungen. So ist im Grunde nur eine individualistische Betrachtung des politischen Bildes möglich. Dementsprechend kennt diese Auffassung auch keinen übergeschichtlichen Sinn des Geschichtsverlaufs, noch weiß sie etwas von einem immanenten Sinn der Geschichte. Ja, man kann auch sein Geschichtsbild trotz der ewigen Wiederkehr der gleichen Kräfte nicht als Mechanismus verstehen. Es ist nach dieser wie nach jeder anderen Seite hin ganz unkonstruktiv gesehen; Kraft stößt gegen Kraft — darüber hinaus gibt es nichts. Das Schicksal ist sinnlos und unerforschlich, was bleibt, ist nur die konkrete Aufgabe des handelnden Menschen. Dem Gesamtgeschehen, das sich in der Aufeinanderfolge der Menschenalter immer neu erzeugt, fehlt jede innere Sinnhaftigkeit; es ruht in sich, unbegreiflich und unbegriffen. So gibt es für Macchiavell nur einen festen Punkt: den Staat als das Objekt eben des handelnden politischen Menschen. Er ist der Wert, von dem sich alles andere ableitet. Aber auch er ist, individualistisch vom staatsgestaltenden Führermenschen aus gesehen, ganz auf die Gewalt gestellt. Alles das, was bisher von ethisch und religiös verpflichtenden Kräften in ihm wirksam war, wird seiner Absolutheitsforderung entkleidet. Was er an dessen Stelle setzt, ist eben deswegen nicht Immoralismus, sondern eine neue, nur vom Staat, und zwar vom Egoismus des Staates aus, gesehene Moral. Und darum zerspaltet er im Prinzip auch die moralische Einheit des europäischen Gesamtlebens, die von der Vorstellung des Mittelalters noch übrig geblieben war.

Der Anarchismus einer nur den eigenen Lebenswillen anerkennenden Staatenvielheit kündet sich an. So steht Macchiavell in Wahrheit am Eingang der neuen Zeit, die zugleich eine neue politische Welt gebären sollte. Sein Werk behält seinen dauernden geschichtlichen Sinn darin, daß hier zum erstenmal Eigensinn und Eigensein des Staates als ein elementarer Lebenstrieb und eine übermächtige Lebensursache gesehen und zugleich mit der ganzen Naturhaftigkeit der in ihnen waltenden menschlichen Kräfte verbunden werden. Und die zwischen Kühle und Leidenschaft hinflutende blutvolle Art, in der er schreibt, hat ihn, zumal in Zeiten politischer Umwälzung, nicht nur mit der stark faszinierenden Kraft des großen Schriftstellers wirken lassen, sondern auch

immer wieder echtes politisches Nachdenken vertieft und neu entfaltet. Vornehmlich und gerade auch bei Denkern, die, wie der junge Friedrich von Preußen, wie Fichte und Treitschke von ursprünglich und dauernd festgehaltener idealistischer Grundkonzeption ausgegangen waren. — Und doch bleibt ein eigentümliches Ergebnis: die Konstruktion, die am radikalsten die Wirklichkeit des politischen Lebens sehen wollte, verengt und verkürzt das Bild des Politischen aufs einseitigste. Der Geist, der das Wesen des Politischen begreifen will, wird blind für allen wesenden Geist im Politischen selber.

2. BODIN UND GROTIUS.

Aber Macchiavell bleibt nicht der einzige Denker, noch weniger der einzig wirksame Denker dieser Epoche, die überall die Grundzüge noch unseres heutigen Staatensystems formt. In entscheidender Weise und zum guten Teil sich gerade an ihm entfaltend regen sich die Gegenkräfte, die zumal an die beiden großen Namen Bodin und Hugo de Groot geknüpft sind. Von ihnen wird freilich der große Schöpfer des juristischen Souveränitätsgedankens, Bodin, zumeist in enger Nachbarschaft mit Macchiavell genannt. In Wirklichkeit ist er sein vielleicht stärkster Gegenspieler. Zwar steht auch sein gedankliches Lebenswerk in einer ganz bestimmten politischen Situation und ist getragen von einer bewußten politischen Forderung. Inmitten der Zerrissenheit des von bürgerlichen Unruhen und Glaubenskämpfen zerrütteten Frankreichs will er den Frieden und um des Friedens willen die staatliche Einheit; wie Macchiavell stellt er es darum ab auf die Gewinnung des modernen Staates mit seiner zentralen Machtfülle. Aber nicht nur, weil er als umfassend gebildeter Theologe in enger Vertrautheit mit den christlichen Gedankengängen steht und als Humanist bewußt an Aristoteles anknüpft, sondern vor allen Dingen als überzeugter Jurist ist für ihn wesentliche Bedingung für die Erreichung jenes Zieles das Recht.

Es ist merkwürdig, daß man in der politischen Ideengeschichte, die oft mehr seinen Namen als seine Persönlichkeit kannte, das übersehen hat. Gewiß steht im Mittelpunkt seines Denkens und seiner Lehre der Begriff der Souveränität. Mit ihm hat er zunächst die Konsequenz aus dem Falle des mittelalterlichen Weltbildes gezogen. In diesem Weltbild hatte der Begriff der Souveränität lediglich einen Bezirk eigener Macht im relativen und begrenzten Sinne bedeutet. Jetzt, nachdem die Einheitlichkeit des alten politischen Bildes zerfallen ist, in dem sich Alles zu der überragenden Macht von Kaiser und Papst zusammenschloß, darunter aber vielfältig abgestuft war, kann der Begriff der Souveränität auch für die einzelnen Staaten, wenn auch nicht zu metaphysischer, so doch zu politischer Absolutheit gesteigert werden. Souverän ist von nun an jeder, der niemand außer Gott über sich sieht. Darum ist diese Gewalt ewig und unbeschränkt nach Macht, Aufgabe und Zeit,

wie sie zugleich als solche ganz persönlich im Fürsten zusammenfaßt ist. Nicht so, daß die historischen Institutionen des Mittelalters einfach beseitigt werden und ein radikaler Absolutismus im Sinne des Barock vorweggenommen wird; dazu steht Bodin der Welt des Mittelalters noch viel zu nahe und fühlt sich allem gewordenen Recht zu sehr verbunden. Aber alles wird doch dem Staat und seinem Träger, dem Fürsten, untergeordnet, und alle entscheidenden Rechte werden ihm zugewiesen. Das Recht, Krieg zu erklären und Frieden zu schließen, das Recht, die obersten Behörden zu ernennen, das Recht der letzten Instanz, das Münzrecht, vor allem aber das Recht, den Bürgern Gesetze zu geben. Das Gesetz, heißt es in Aufnahme des antiken Gleichnisses, ist das Steuerruder, das der Fürst im Schiff des Staates bewegt. Eben darum ist er auch selber vom Gesetz entbunden, das er wohl handhaben kann, das ihn aber nicht fesselt.

Das bedeutet aber nicht etwa, daß Fürst und Staat nun von jeglicher rechtlichen Bindung frei sind. Es ist von grundlegender Bedeutung, daß Bodin ganz im Sinne des Mittelalters die Übung der Gerechtigkeit unmittelbar in seine Definition des Staates hineinnimmt, um ihn auch darin im alten Sinne von der Räuberbande zu unterscheiden. Die Konsequenz dieses Gedankens ist nichts anderes, als daß damit zugleich die volle Bindung des Staates und so auch des Fürsten an die göttlichen und natürlichen Gesetze aufrechterhalten wird. Das, was die antike Theorie aus den unmittelbaren geistigen Gegebenheiten menschlicher Gewißheit abgeleitet hatte, das, was christliche Auffassung zugleich als unmittelbaren Ausfluß einer allgemeinen göttlichen Offenbarung ansah, wird so in ungebrochener Einheitlichkeit als letzter Wert in allem Politischen und über allem Politischen konserviert. Es ist also nicht das Recht und nicht der Inbegriff der Rechtsnormen an sich, sondern nur die besondere und umgrenzte Rechtsquelle des geschriebenen Rechts, die ausschließlich in die Hand des Fürsten und in die Schöpfermacht des Staates gelegt wird. Es bleibt ein Recht von absoluter Geltungskraft jenseits dieser Normen bestehen, es bleibt aber auch die letzte innere rechtssimperativische Bindung für die Schöpfung des gesetzten Rechts, die aus jenem fließt. So ist für den Fürsten nicht nur das Privatrecht seiner Untertanen Schranke der Macht; und es entfällt auch gegenüber dem Herrscher, der Recht und Gesetz verletzt, die Gehorsamspflicht, die sonst besteht. So kann im Rahmen dieses Staates trotz aller Machtkonzentration doch Freiheit des Geistes im humanistischen Sinne bestehen.

Bodins große geistige und juristische Tat ist es, mit dem Begriff der Souveränität der Zeit das Stichwort für die Erfassung und Durchsetzung der werdenden neuen politischen Dinge und Formungen gegeben zu haben. Aber er hat diesen Begriff nicht jenseits, sondern innerhalb des Rechts konzipiert. Was er bringt, ist nicht politische Formulierung

für die bloße Tatsache der Macht, sondern ist selbst ein Rechtsbegriff, der die neuen Tendenzen aufnimmt, und der, aus der Idee des Rechts heraus durchläutert, als solcher eine prinzipale Stellung im System des Rechts einnimmt. Das Recht ist für ihn die übergeordnete Größe in allem staatlichen und politischen Geschehen nicht anders, als wie in dem weltanschaulichen Aspekt des Mittelalters und der großen Griechen auch. Von hier aus ist selbstverständlich, daß bei aller energischen Zuspitzung und Akzentuierung der Gedanken doch das Bild des Staates bei Bodin eine eigentümliche Elastizität behält. Gewiß verwirft er um der Einheit des Staates willen jede Theorie gemischter Staatsformen, die die Staatsgewalt auf verschiedene Machtträger verteilt. Aber die Beibehaltung und Anerkennung der konkreten mittelalterlichen Institutionen hat ihn zu einem ausgesprochenen Theoretiker der Regierungsformen gemacht. Und ähnlich ist es bei ihm auch mit dem Bild der Staaten. Wie er in seinem berühmten religionsphilosophischen Dialog die einzelnen Ausprägungen der Religionen an sich vorüberschreiten läßt, um im Ergebnis einer milden und ausgleichenden Toleranz zu gipfeln, so weiß er auch etwas von der besonderen Prägung, Gestaltung und Differenzierung der einzelnen Staaten durch Boden, Atmosphäre und geistige Anlage, auch hier Anregungen des Aristoteles aufnehmend und an die Folgezeit wirksam weitergebend. Wie aus der absoluten Forderung des Rechts, so entfällt auch hier infolge der Erkenntnis der Relativität der konkreten Staatsbildungen die Möglichkeit, den einzelnen Staat als letzten Wert an sich zu nehmen. Schreitet der politische Literat und glühende Patriot Macchiavell, ganz auf Forderung gestimmt, leidenschaftlich von Steigerung zu Übersteigerung seiner Gedanken weiter, so wird das Werk des dem handelnden politischen Leben ungleich näher stehenden Staatsmannes Bodin von einer eigentümlichen Gehaltenheit getragen und hat gerade daher die entscheidende Begründung für die große Wirksamkeit seines Gedankenwerkes gewonnen.

Es ist eine verwandte Stimmung, die über dem Werk des anderen großen Gegenspielers Macchiavells, Hugo Grotius, liegt. Auch in ihm lebt nicht nur die wissenschaftliche, sondern auch die religiöse Strömung der Zeit, nur in ungleich stärkerem Maße als bei Bodin. Dabei hat auch hier alles seine besondere Eigenart. Er steht nicht umsonst der milden Lehre der Arminianer aus innerster Überzeugung nahe und ist selbst der Verfasser eines berühmten apologetischen Werkes. Auch sein wesentliches Interesse ist das Recht. In seiner Umwelt hatte sich die im Zeitalter Bodins beginnende Auflösung der mittelalterlichen Welt nach allen Seiten hin endgültig und bis zur letzten Konsequenz vollzogen. Die Staaten stehen einander in starrer Absolutheit gegenüber, die in einem kriegszerrissenen Jahrhundert Ausdruck findet. Indem jeder Staat souverän ist, scheint eine rechtliche Bindung zwischen ihnen

unmöglich. Aber um diese Möglichkeit zu gewinnen, greift Grotius mit Energie auf das Naturrecht zurück und erfüllt es mit neuer Wirkungsintensität und -extensität. Es ist für ihn die entscheidende Lücke, daß die Rechtswissenschaft seiner Zeit, wie er sie kennt, nur vom bürgerlichen Recht, sei es des eigenen Volkes, sei es Roms, weiß, aber nichts von dem Recht, das zwischen den Völkern und ihren Oberhäuptern besteht. Und doch ist es da: in der Dreiheit natürlicher Ordnung, göttlicher Satzung und der Gesamtheit gemeinsamer Sitten und stillschweigenden Übereinkommens. Der große Kenner der antiken Literatur weiß von jedem philosophischen und realistischen Einwand, den Skepsis und Resignation gegen Rechtsidee und Rechtswirklichkeit erhoben haben, aber die aristotelische und stoische Erkenntnis der Gemeinschaftsnatur des Menschen und der darin angelegten Gemeinschaftsordnung ist ihm ebenso unerschütterliche Gewißheit wie die andere, daß Macht und Hoheit des Rechts als überlegener Wert auch über dem des Vaterlandes aufgerichtet sind. Dabei ist gerade in diesem Zusammenhang für ihn der religiöse Ansatz von entscheidender Bedeutung.

Es gibt freilich einen berühmten Ausspruch von ihm, der dem zunächst zu widersprechen scheint und zumeist gerade in entgegengesetzten Sinne genommen wird. Das Naturrecht gelte auch dann, wenn es keinen Gott gebe. Es sei so unveränderlich, daß Gott selbst es nicht ändern könne. So wenig, wie er die Tatsache, daß zweimal zwei = vier sei, ändern könne, so wenig könne er auch bewirken, daß das seiner inneren Natur nach Schlechte nicht schlecht sei. So meint man, Grotius habe das Naturrecht von Gott und vom religiösen Ethos losgelöst. Aber man übersieht dabei, daß Sinn und Gehalt jener Sätze um vieles älter sind und gerade im christlichen Denken des Mittelalters bereits konzipiert waren: es ist kein anderer Gedanke als der, daß mit der *lex aeterna* in der heiligen Natur Gottes das Element gegeben sei, aus dem sich das Ethos aller Schlüsse Gottes ableite. Es handelt sich hier wie bei Grotius nicht um eine Ablehnung der Gotteswirklichkeit oder eine Eliminierung des Gottesbegriffes aus der zentralen Stellung innerhalb des Weltbildes, sondern vielmehr um eine Sinndeutung und Begriffsbestimmung dieser Gotteswirklichkeit selbst, die ihn jenseits alles Willkürhaften stellen und ganz ernst mit der Idee des Logos machen will, die sich in ihm enthüllt. Eben in diesen Stücken zeigt sich der enge Zusammenhang des Grotius mit den arminianischen Lehren. Rational erkenntnismäßiger und autoritär-religiöser Faktor vermählen sich hier zu unlöslicher Einheit theistischer Weltansicht und theistischen Welterlebnisses. Nicht um eine Negation, sondern gerade um ein Weiterwirken der christlichen Dogmatik handelt es sich hier, und zwar im besonderen Sinne um das Weiterwirken der in ihr liegenden griechischen Elemente, die durch die Vermittlung des Erasmus und seines von humanistischen Ideen durchsättigten Christentums gerade eben noch in besonderer Weise gesteigert worden waren. So ist denn auch jene Formulierung nicht richtig, die meint, daß Grotius sich die Aufgabe gesetzt habe, die neue Ordnung der Gesellschaft unabhängig von der Religion auf die Vernunft zu gründen. Gewiß will er eine neue Ordnung konzipieren. Aber er will dies gerade aus einer religiösen Haltung heraus tun; oder genauer gesagt: dies aus einer Religiosität heraus tun, die zugleich ganz Vernunft ist, und aus einer Vernunft, die zugleich ganz von Religion durchdrungen ist. Von hier aus allein ist sein persönliches Ethos begreiflich, wie sein Sendungsbewußtsein und seine Wirksamkeit in die Zeit hinein. Es ist die Ehre des Menschen, daß seine Vernunft in diesen Stücken zugleich die göttliche Vernunft nachsinnend begreifen kann. So vermag seine Vernunft die moralische Welt

sinnvoll nachzukonstruieren, so kann aus dem Imperativ der Vernunft heraus ein aus sich selbst bindendes Recht entwickelt werden, und so ist schließlich eine ganz bestimmte wissenschaftliche Methode gegeben, die im methodischen Gebrauch der Vernunft zu klaren und gesicherten Ergebnissen kommt.

Darum liegt die eigentliche Aufgabe in dem großen Hauptwerk des Hugo Grotius auch nicht eigentlich darin, ein neues Recht zwischen und über den Völkern zu schaffen, als vielmehr ein bereits bestehendes zu erkennen. Dieses Recht kann nichts anderes sein als das Recht schlechthin, das Naturrecht, für dessen Erkenntnis nun alles aufgeboten wird, was an wissenschaftlich überkommenem Gut, an Werten der großen geistigen Autoritäten, an Brauch und Gewohnheit, an Ergebnissen eigener Überlegung bereit liegt. Auch alles willensmäßig neugesetzte Recht ist letztlich darauf zurückzuführen, denn es hat seine Gültigkeit aus der Kategorie des Vertrages, die ihrerseits wieder dem Naturrecht angehört. Von hier aus läßt sich dann alles weitere konstruktiv gewinnen. Das Recht aber kann wegen seiner gott- und naturgewollten Wirklichkeit auch nicht im Kriege aufhören. Das bedeutet für Grotius freilich nicht radikale Verwerfung des Krieges. Wie er Realist genug ist, um zu wissen, daß Recht nicht ohne Macht sein kann, und so das Solonische Wort, daß Macht sich mit dem Recht verbinden müsse, zum eigenen Leitstern macht, so lehren ihn auch Geschichte und Ethos, daß nicht jeder Krieg mißbilligt werden kann.

In einem äsopisch gestimmten Gleichnis hat er die Fabel von den Wölfen erzählt, die die Schafe unter der Losung vom ewigen Frieden bereden, die sie schützenden Hunde zu entfernen, um dann über sie herzufallen. Auch im Evangelium sieht er kein schlechthinniges Kriegsverbot, ja, er ist sich über den eschatologischen Charakter der großen prophetischen Friedensworte und den Pessimismus der Apokalypse völlig im klaren. Aber er weiß, auch im Kriege hört das Recht nicht auf. So ist das, worauf es ihm ankommt, gerade umgekehrt, auch den Krieg mit Norm und Regel zu umgrenzen und ihm so Roheit und Willkür zu nehmen. Das Problem des gerechten Krieges mit all seinen Schwierigkeiten und seiner Problematik rückt damit in den Mittelpunkt seines Denkens. Ein Krieg darf nur um der Rechtsverfolgung begonnen und nur nach dem Maß des Rechts und des Anstands geführt werden; nur so leitet er zu seinem Ziel, dem Frieden. Aber auch Wille und Pflicht zur Selbsterhaltung sind Naturrecht. So gehören die Lehre von der Notwehr und die Lehre vom gerechten Krieg mit innerer Folgerichtigkeit als positive Begriffe in das Zentrum seines Systems.

Tatsächlich gibt er auch der staatlichen Obrigkeit weitgehende Rechte über die Kirche, nicht nur auf Grund der Hochstellung der Staatsgewalt die er mit Bodin teilt, sondern auch auf Grund der Ideen einer staatsgeschützten Toleranz, die ihn von eigenen bitteren Schicksalen her bewegt. Insofern scheidet er sich gewiß vom klassischen und strengen Kalvinismus, der hierin sein Lebensgegener war. Aber er ist weit davon entfernt, wie man wohl mißverständlich gemeint hat, den Staat das

religiöse Leben der Untertanen nach seinem Ermessen regeln zu lassen; er bleibt bei ihm stets an die objektive Grundlage der Schrift gebunden. Und er denkt noch weniger daran, die Kirche im Staat aufgehen zu lassen, sondern er gibt ihr ein unmittelbares gottgesetztes Naturrecht, sich selbst zu organisieren. Und wenn dieses Recht gegenüber dem des Staates nicht herrschaftlicher, sondern genossenschaftlicher Prägung, das Recht von einander Gleichberechtigten ist, wenn insbesondere die Befugnisse der Geistlichen als Befugnisse der Leitung durch Rat, nicht anders als die des Arztes angesehen werden, so zeichnen sich damit die Züge eines spezifisch protestantisch gesehenen Kirchentums ab. Diese Kirche teilt sich nicht mehr wie die des Mittelalters mit dem Staat in bewußt juristische Herrschaft über die Totalität der Welt; wohl aber behält sie in dem Eigentlichen ihrer Sendung Wirkensfreiheit und Kraft auch der sozialen Selbstgestaltung, wie sie ihrem Wesen gemäß ist. Der Gedanke der missionarischen Endzeithoffnung verbindet sich mit dem Gedanken der Einigung der Konfessionen, der recht eigentlich aus den Stürmen der Zeit geboren scheint und doch weltenfern von allem müde gewordenen kirchlichen Quietismus ist. Er ist nichts anderes als der Gedanke der *Una sancta ecclesia*, der im klassischen Glaubensbekenntnis der Christenheit die Ausdrucksform für die Paulinische Idee des mystischen Christenleibes ist, der hier mit neuer religiöser Gewalt auftritt; es ist kein Zufall, daß er seine Kraft bei Grotius gerade aus dem Blick auf die streitlose Kirche der ersten Christenheit nimmt. Die Auffassung des Mittelalters hatte ihn zu einem ausgesprochenen Rechtsbegriff verhärten lassen und damit in politische und religiöse Problematik zugleich verstrickt; hier wird er jetzt als eine jenseits und über dem Politischen stehende Macht aufs neue konzipiert, um als Schlußstein das Gebäude dieses großen Baumeisters des Rechts zu krönen.

Freilich, die Kraft der Zusammenschau und die Weite der Perspektiven sind bei Grotius so groß, daß manchesmal die sicheren Linien des Einzelnen verschwinden oder sich ineinander wirren. Dazu gehört freilich am wenigsten das, was man später allzu rasch und bereitwillig an ihm getadelt hat: das Ineinanderfließen von Recht und Moral, wie man es genannt hat. Gerade, daß die untrennbare Wesenszusammengehörigkeit beider so stark und kraftvoll betont wird, gehört zu der ausgesprochenen Eigenart dieses Typus idealistischer Rechtsphilosophie seit Platos Tagen, wie ihm ebenso die Aufgipfelung im Religiösen eigentümlich ist. Wohl aber ergeben sich nach der Seite des im eigentlichen Sinne Staatlichen ganz bestimmte Schwierigkeiten.

Wie in seinem äußeren, so ist der Staat auch in seinem inneren Leben ganz vom Recht aus gesehen. Sein Zweck ist nicht nur der gemeinsame Nutzen, sondern gerade auch der gemeinsame Genuß des Rechts. Er ist wesentlich Schöpfung des Rechts, wie im Recht erwurzelt, verfestigt. Diese Gedanken verbinden sich mit der Akzentuierung der Staatsmacht, die darum die höchste heißt, weil sie keinem anderen Recht unterliegt und von keinem anderen aufgehoben werden kann, ja, zum Teil werden sie diesem gegenüber noch gesteigert. Selbstverständlich gibt es keinerlei Empörungsrecht des Volkes gegen, keine Obergewalt und Strafbefugnis über den König. Aber auf der anderen Seite fehlt doch auch wiederum die letzte Zuspitzung, die die Überhöhung der in sich alles zur Einheit zusammenfassenden Staatspersönlichkeit über alle in ihr vorhandenen Verbänden endgültig sicherstellt. Die

konstruktive Grundidee des Grotius, nach der alle sozialen Verbänden aus Verträgen der Individuen entstehen und von den Individuen durchformt werden, wirkt sich letztlich für den Staat verhängnisvoll aus. Denn so kann er wohl in der Reihe der politischen Gemeinschaften an die oberste Stelle gerückt werden; aber er ist doch nach keinem anderen Prinzip zur Entstehung gelangt, als all die anderen Gemeinschaften, und damit der Idee nach letztlich qualitativ gleichen Ranges mit ihnen. Das bedeutet eine entscheidende Schwäche, die sich ganz konkret im Politischen auswirkt: Jene anderen Verbände haben ihr Selbstverteidigungsrecht als echtes und ursprüngliches Recht der Teile aus dem Zustand vor der Einigung zur staatlichen Gemeinschaft in Händen behalten, während der Staat sein Recht gegenüber den Teilen erst aus dieser Vereinigung, also als etwas von ihnen Abgeleitetes, in Händen hat. So stark das Gefühl des Grotius für Wesen und Tatsache der Rechtsgemeinschaft ist, nach der Seite des Politisch-Konstruktiven überwiegt doch die individualistische Denkform; es ist kein Zufall, daß bei ihm die Organismusidee der Antike und des Mittelalters wohl gelegentlich auftaucht, aber an keiner Stelle zu wirklich entscheidender Bedeutung gelangt.

Überhaupt: so vielfach auch die Anknüpfungen an die Antike bei Grotius sind, so wenig darf man die Gegensätze übersehen. Für die Antike wie für das Mittelalter ist das Naturrecht vor allem ein Mittel, die eigentümlichen Bestände rechtlich-sittlicher Grundnormen in ihrem Geltungsgrund philosophisch zu begreifen und in ihrer bei den einzelnen Völkern identischen Art zu begründen. Für Grotius ist das naturrechtliche Denken zugleich aber auch in stärkstem Maße heuristisches Prinzip, und die Vernunft ist berufen, zugleich auch als Erkenntnisquelle für neugeschaffene, sich aus innerer Notwendigkeit verwirklichende Rechtssätze aufzutreten. So hat er der ganzen Folgezeit eine gewaltige Revisionsarbeit gegenüber dem geschichtlich gewordenen positiven Rechtsstoff ermöglicht und umfassender neuer Rechtssetzung Bahn gebrochen. Daneben aber vollzieht sich dann bei den Nachfahren eine eigentümliche Akzentverschiebung. Bei Aristoteles wie bei Plato wirkt sich im Naturrecht vor allem eine objektiv schöpferische Macht aus, die dort die im Universum wirksame Naturgewalt, hier die Schöpfermacht des persönlichen Gottes ist. So sind es objektive Tendenzen, die im Staat ihre Vollendung finden; und eine objektive Lehre von den Forderungen, die der Staat zu erfüllen hat, kann von hier aus entwickelt werden. Diese Gedanken fehlen auch bei Hugo Grotius nicht, sie bilden auch für ihn in ganz ähnlicher Weise dauernd den einen Anfangspunkt seines gedanklichen Aufbaues. Aber in der Durchführung der Folgezeit wird dann überall die natürliche Beschaffenheit und das natürliche Verlangen des Menschen immer stärker in den Vordergrund gerückt; sein Geselligkeitsdrang, sein Gemeinschaftsbedürfnis ist es, das im Staat seine Vollendung findet. Und so drängt alles dann immer mehr zu einer viel stärker von den subjektiven Elementen gefärbten Lehre darüber, wie der Staat beschaffen sein soll, um der Natur des einzelnen Menschen zu genügen. Gewiß konnte man auch in diesen letzten Dingen bei Aristoteles anknüpfen; aber während bei diesem das Subjektive durchaus als Funktion des Objektiven erscheint, verblaßt jetzt das Objektive zu einer bloßen allgemeinen Voraussetzung des Subjektiven, das in der Praxis die entscheidende Rolle einnimmt. So stark bei Grotius der Tatbestand und der Wille zu objektiven Gehalten und absoluten Bezogenheiten vorhanden ist, seine Lehre wie seine Schule sind doch in steigender Tendenz der Gefahr unterlegen, aus diesen Bezirken des Über-

individuellen und Objektiven in die des Individualistischen und Subjektiven abzugleiten.

Dazu kommen noch die anderen, oben berührten Bedenken. Grotius ist in eminentem Maße ein Mann der Synthese, der mit einer großen Kunst des Zusammenschauens wie des Zusammenfügens arbeitet. Aber daraus ergibt sich nicht nur die gelegentliche Unsicherheit und das Ineinandergleiten in der Einzelführung der Linien, sondern damit unterliegt er zugleich auch der anderen Gefahr, die aller Synthese eigentümlich ist: zu sehr zu vereinheitlichen, zu sehr die Gedanken und Dinge aneinander zu rücken und dabei wesentliche Gegensätze wie wesenhafte Spannungen zu übersehen. Staatsgedanke und Rechtsidee, Sonderbedarf des Individuums und Gemeinschaftsordnung, Weltvernunft und menschliche Vernunft, staatliche Ordnung und kirchliches Gemeinschaftsleben kommen zu rasch zur Deckung oder zu ausschließlich positiver Beziehung zueinander. So gewaltig seine Wirkung als Schöpfer des Völkerrechts und als juristischer Lehrer einer ganzen Epoche ist, in dem staatsphilosophischen Bezirk bleibt doch die Frage, die Macchiavell neu in die Zeit geworfen hatte, die Frage nach dem naturhaften Sein der Staaten und seiner elementaren Eigenbedeutung, letztlich unerledigt. Es ist darum kein Zufall, daß von dieser Seite her ein neuer Gegenstoß kommt.

3. HOBBES.

Er geht von Hobbes aus. Auch bei ihm wächst das politische Denken aus den konkreten Impulsen der politischen Zeitsituation. Auch er steht mitten im politischen Kampf. Aber es ist kein Kampf um staatliche Einheit und staatliche Unabhängigkeit, wie in dem Frankreich des Bodin. Es ist auch kein Ausholen zu neuem politischen Aufstieg und neuer politischer Zukunft des eigenen Volkes, wie bei Macchiavell, sondern es ist der Kampf innerhalb des Staates im revolutionszerrissenen England, der Bürgerkrieg, in dem sich alle Kampftheorien des Widerstandsrechts, die hier ihren geschichtlichen Höhepunkt erreichen, entfalten. Daraus ergibt sich für Hobbes sein konkretes Ziel. Das ist an sich nicht der Gedanke Macchiavells: Hobbes will nicht ein monarchisches England als Führer zu künftiger geschichtlicher Größe, sondern er will die Monarchie, weil sie allein nach seiner Auffassung die rechte Konsolidation des Staates zu bringen vermag. In der Durchführung bringt ihn das dann freilich in die Nähe des Florentiners. Aber er verbindet die Intention des Macchiavell mit den juristischen Denkmitteln seiner Zeit und entfaltet beides von dem Boden einer philosophischen Weltanschauung aus zu einem einheitlichen und straff durchformten Gedankengefüge. Wo Macchiavell unmittelbar naturhaft und konkret geschichtswirklich empfindet, da wirkt sich bei Hobbes ein geschlossenes System atomistischer und mechanistischer Grundvorstellungen aus. Das naturwissenschaftliche Denken der neuen Zeit, für das Hobbes ganz

wesentlich Bahnbrecher gewesen ist, wird auch auf die Gegenstände des sozialen Lebens angewandt. Daraus entwickelt sich eine scharf präzisierte Methode. Die menschlichen Handlungen und ihre Beziehungen zueinander sollen mit der gleichen Gewißheit erkannt werden, mit der geometrisches Denken die Größenverhältnisse der gegebenen Figuren erkennt. Denn die dort verwirklichte mathematische Methode wurzelt unmittelbar in der Vernunft. Alle bisherige Betrachtung über Recht und Staat scheint ihm dogmatisch bestimmt und daher von Leidenschaft und Vorurteil getragen zu sein; so will er jetzt auch hier auf die unfehlbare *Ratio* zurückgehen und aus den Fundamentalprinzipien die Gesetze der Natur selbst aufdecken. Das kann allein die wahre und einzige Grundlage der Wissenschaft vom Staat sein.

Der Ansatz und die Durchführung dieser Methode und dieses Systems werden gewonnen, indem man auf die Natur des Menschen zurückgeht. Das anthropologische Urphänomen ist für Hobbes folgendes: im Menschen wohnt einmal die Forderung der natürlichen Begierde, nach der er jeden Gebrauch der gemeinsamen Dinge für sich allein verlangt. In ihm wohnt aber auch die Forderung der natürlichen Vernunft, nach der er dem gewaltsamen Tod als dem höchsten Übel der Natur auszuweichen versucht. Von dieser Grundlage aus ergibt sich die Notwendigkeit der positiven Rechtsordnung. Der Zustand des Menschen außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, der Naturzustand, ist der Krieg aller gegen alle, wo jeder ein Recht auf alles hat, jeder von restlosem Mißtrauen gegen den andern erfüllt ist. Aber die Menschen wollen aus diesem Zustand kraft ihrer natürlichen Triebe heraus, sobald sie ihn einsehen. Der tiefe Gegensatz zu allem von Aristoteles bestimmten naturrechtlichen Denken tut sich hier auf: es ist nicht die auf Gemeinschaft angelegte Natur des *zoon politikon*, die den Menschen zum Staat führt. Denn er sucht nicht Gemeinschaft um der Gemeinschaft willen, sondern um für sich Vorteil und Ehre zu gewinnen. Der Ursprung aller großen und dauernden Verbindung von Mensch zu Mensch beruht nicht auf dem Wohlwollen, sondern auf gegenseitiger Furcht. Es sind also nicht ethische, objektive und überindividuelle Imperative, die den Menschen mit dem Anspruch der Absolutheit und aus innerlich verpflichtender Eigenkraft in die Gemeinschaft führen, sondern seine elementaren egoistischen Strebungen und Erkenntnisse. Am häufigsten geraten die Menschen in Streit, weil mehrere denselben Gegenstand begehren, der weder gemeinschaftlich benutzt noch geteilt werden kann. Hier bleibt nur eine Lösung möglich: der Stärkste muß ihn haben. Infolgedessen genügt auch nicht die Übereinstimmung des Willens vieler, um den Frieden zu erhalten und die dauernde Vereinigung zu begründen, sondern es ist notwendig, daß ein Wille in allem und über allem besteht. Darum müssen die Einzelnen ihren Willen dem Willen eines besonderen Einzelnen, d. h. eines Menschen oder einer

Versammlung so unterordnen, daß dieser Wille als der Wille aller Einzelnen gilt. Indem sich Jeder Jedem der übrigen vertraglich verpflichtet, dem Willen dieses Einen, dem er sich unterworfen hat, keinen Widerstand zu leisten, erfolgt die Unterwerfung des Willens Aller unter den Willen eines Menschen oder einer Versammlung. Und dieser Eine, Mensch oder Versammlung, ist Inhaber der höchsten Gewalt.

Dieser Gedankengang steigert sich noch weiter, um in der völligen Negation des Volkes als eines irgendwie dauernd wesentlichen politischen Faktors zu enden. Das geschieht nicht so sehr aus der allgemeinen Abneigung des geistigen Aristokraten gegen die Masse, obwohl auch die nicht fehlt: Kein vortrefflicher Ausspruch hat jemals dem Volk gefallen, heißt es einmal, und auch: die Masse erkennt eine Weisheit, die über ihren Horizont geht, nicht an; sondern es folgt vor allem aus der eigentümlichen Logik, in der das Ganze aufgebaut ist. Ohne den, unter den man sich unterworfen hat und der so überhaupt erst die Einheit schafft, gibt es überhaupt nur Menge. Erst durch den König wird die Menge zum Volk. Darum kann auch kein Vertrag zwischen Fürst und Volk bestehen. Der König erhält die Herrschaft zwar von der Menge. Mit dieser Tat aber hört das Volk auch sofort wieder auf, Person zu sein. Mit dem Untergang diese Person erlischt darum auch jede Verbindlichkeit gegen sie. Anders gesprochen: Der Staat ist von nun an schlechthin in der Person des Herrschers enthalten.

So ist der Staat des Hobbes in Wahrheit der absolute Staat in reiner Vollendung. Er begreift in sich eine Herrschaft, die die größte ist, die Menschen auf einen Menschen übertragen können. Die Macht dieses Staates ist schlechthin unbeschränkt; niemals kann sie geteilt werden, immer bleibt sie in einer Hand vereinigt. Sie umfaßt den schrankenlosen Gebrauch des Schwertes in Krieg und Frieden, den Erlaß wie die Abschaffung von Gesetzen, das höchste Gericht und die letzte Entscheidung in allen beratenden Verhandlungen, die Ernennung aller obrigkeitlichen Personen nebst allen anderen sich daraus ergebenden Rechten. So gibt es in diesem Staat auch keine Freiheit des Eigentums, auf das der Inhaber der höchsten Gewalt nicht ein Recht hätte. Ja, die Lehre von einem Eigentum, die auch eine Schranke gegenüber dem Staat aufrichtet, ist in Wahrheit eine staatsfeindliche Lehre. Denn auch das Eigentum hat erst mit dem Staat begonnen. So gibt es noch weniger eine Geistesfreiheit in politischen Dingen. An den Universitäten darf nur nach offiziellen Lehrbüchern Staatsrecht vorgetragen werden. Erst recht gibt es keine Freiheit der Religion. Der Staat kann mit vollem Recht anordnen, welche Lehren über die Natur und Wirksamkeit Gottes festzuhalten und öffentlich zu bekennen sind. Die Auslegung aller Gesetze, der heiligen wie der weltlichen, hängt von der Staatsgewalt ab.

Damit wird schließlich auch das Recht als eigenständige Größe seiner Idee wie seiner Wirklichkeit nach entwurzelt. Das zeigt sich in der

Art, wie Hobbes sich mit den Problemen des Rechts und des Gesetzes befaßt. Es gibt kein anderes Naturgesetz als das der Vernunft, noch andere Gebote des Naturrechts als die, welche uns den Weg des Friedens weisen und, wenn dies unmöglich ist, den der Verteidigung. Gebot des Naturgesetzes ist es, daß jeder Mensch sich des Rechts, das er von der Natur auf alles hat, begeben müsse. Recht ist von da an nur die Freiheit, welche das Gesetz uns läßt. Gesetze sind die Beschränkungen, durch welche wir nach gegenseitigem Übereinkommen die Freiheit eines anderen verkürzen. Das Gesetz ruht also nur auf einem Übereinkommen der um ihres eigenen Egoismus willen sich zähmenden Menschen, nicht auf innerer sittlicher Notwendigkeit. Das natürliche Gesetz ist das Gebot der Rechtsvernunft darüber, was zu einer möglichst langen Erhaltung des Leibes und der Glieder zu tun und zu lassen ist. Das Maß für die Rechtsvernunft, das im Naturzustand das Ermessen jedes Einzelnen ist, ist im geselligen Zustand die Vernunft des Mannes, der die Herrschergewalt ausübt. Eine Rechtsvernunft an sich und als ein die dinghafte Wirklichkeit transzendierendes Prinzip gibt es nicht. Das Recht wird durch das Medium einer nur persönlich bestimmten Rechtsvernunft zurückgeführt auf den Willen dessen, der die höchste Gewalt hat. Es ruht nicht auf einer ethisch bestimmten Gerechtigkeitsidee, sondern auf der Positivität der Staatsmacht. Die Materie der Gesetze ist also schlechthin der Wille. Und weil es über den Völkern keine gemeinsame höchste Gewalt gibt, kann es auch kein Völkerrecht geben: zwischen den Staaten herrscht der Naturzustand, der Zustand des unbegrenzten Ichwillens.

So ist der Herrscher in Wahrheit an keine Schranke irgendwelcher Art gebunden. Denn die Pflicht zur guten Regierung des Volkes und das Verbot, dem Volke zu schaden, sind für Hobbes nicht eigentlich normative Bindungen. Und daß Recht und Naturrecht als reines Machtrecht gedacht werden, hindert nicht, daß er seine Gedankengänge in umfangreicher Beweisführung auch auf die Bibel zu stützen sucht. Denn seine Beweisführung gelingt ihm nur durch eine Reihe von Sophismen und durch die völlige Eliminierung alles eigentlichen transzendenten religiösen Gehalts in den christlichen Urkunden. Hierhin gehört vor allem seine Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch.

Auch Gottes Weltregierung, das *regnum potentiae* der klassischen Theologie, ist für ihn reine Machtregierung. Gottes Recht, zu herrschen und die Verletzer seiner Gesetze zu strafen, kommt allein und ausschließlich von seiner unwiderstehlichen Macht her. Gewisse harte Züge des Calvinismus und des alttestamentlichen Gottesbegriffes werden in einseitiger Übersteigerung aufgenommen; aber die für das jüdische und christliche Gottesbild charakteristische Verbindung zwischen Macht und Gerechtigkeit, die Idee des gerechten Gottes, fehlt völlig. Und wie auch das Recht Gottes allein aus der Macht abgeleitet wird, so be-

ruht auch die Pflicht des Menschen zum Gehorsam lediglich in seiner Schwachheit. Auch hier fehlen die religiösen und ethischen Bindungen im eigentlichen Sinne; im Gegenteil, materialistische wie utilitaristische Erwägungen werden sogar in die Sphäre religiöser Geistigkeit hineingetragen.

In die gleiche Richtung weisen auch seine Erörterungen über das Reich Gottes, trotzdem auch in ihnen vielfach ein starkes Gefühl für das Eigentümliche bestimmter Seiten des neutestamentlichen Tatbestandes lebendig ist. Die eschatologischen Elemente des Reich-Gottes-Gedankens der christlichen Botschaft werden mit stärkstem Nachdruck in den Vordergrund gerückt. Und wie Grotius weiß auch er, daß Christus kein Gesetzgeber im eigentlichen Sinne ist; er hat keine königliche Gewalt in dieser Welt geübt; was er gab, war nur Rat und Lehre. Aber alles das wird anders als bei dem großen Holländer nicht aus spezifisch religiösem Interesse betont, um einen inneren Weg zu rechter Sittlichkeit oder letzter religiöser Zukunftsgewißheit zu weisen; noch weniger läßt er den durch Christus erneuerten Menschen irgendwie formend für die Sozialität auftreten, sondern er kommt zu dem entgegengesetzten Ergebnis, das christliche Gebot aus dem Staat völlig zu eliminieren. Christus hat den Untertanen keine Gesetze gegeben, sondern sie auf die Obrigkeit hingewiesen und den Bürgern geboten, ihren Fürsten in allen Fragen über Mein und Dein, und über eigenes und fremdes Recht zu gehorchen. Nicht einmal der Unterschied zwischen Weltlichem und Geistlichem wird vom Religiösen her bestimmt. Auch dies regelt bei Hobbes allein der Spruch des weltlichen Richters; selbst die Interpretation aller religiösen Lehre kommt dem Staat zu. Wieder klingt manches einzelne der Formulierung an Grotius an; aber während dieser überall das geistige Eigensein und die juristische Sonderart der Kirche zu wahren weiß, werden bei Hobbes Staat und Kirche miteinander identisch. Der Staat christlicher Menschen und die Kirche sind für ihn ein und dasselbe, das nur aus zwiefacher Ursache zwiefach benannt wird. So wird in Wirklichkeit der Staat selbst vergottet: „Was Gott befiehlt, befiehlt er durch den Mund der Obrigkeit; alles, was von der Obrigkeit über die Gottesverehrung und über weltliche Dinge befohlen wird, wird von Gott befohlen." Die Einführung des religiösen Gedankenganges erfolgt nur, um alle echte religiöse Wirklichkeit auszuschalten und den naturhaft machtmäßigen Tatbestand mit religiösem Schein zu umkleiden.

So kommt Hobbes zu einem eigentümlichen Ergebnis. Seine Philosophie richtet ihre Stoßkraft gegen alle Staatszersplitterung, alles Staatsfeindliche des Individualismus, alle staatstrennenden religiösen Kämpfe. Das erweckt zunächst den Anschein, als ob er alles auf überindividuelle Faktoren abstellen müßte. Und gewiß ist das auch seine innere Zielrichtung. Der Gedanke der Einheit des Staates wird in den Vordergrund gestellt; in Idee und Wirklichkeit soll die letzte Einheit

des Staatswillens verfestigt in einem naturhaft mechanischen Zusammenhang endgültig sichergestellt werden. Die spezifische Eigenart des Staates wird gegenüber der bloßen Sozialität des Volkes mit allem Nachdruck herausgearbeitet und in der Vereinheitlichung von Staat und Herrscher zu schneidender Durchschlagskraft gebracht. Aber diese Konstruktion vermag die gesuchte überindividuelle Position nicht aus einem wirklich überindividualistischen Gedankengang zu gewinnen. Eine über den Menschen gegebene Ordnung von wesenhaft ihr innewohnender sittlicher Normativität kennt diese Philosophie nicht. Sie kann ihre Autoritätszentren nur aus individualistischen Gedankengängen herleiten. Der naturhaft mechanistische Zusammenhang und die darin beruhende Ordnung, die sich Hobbes für das soziale Leben konstruiert, sind nur aus der Konstruktion des atomistisch nur in sich ruhenden einzelnen Menschen zu verstehen. Sein Naturgesetz ist bloß Trieb der Selbsterhaltung, seine Rechtsvernunft nur egoistisches Klugheitsgesetz.

Daher ist in diesem Staatsabsolutismus der Bürger nicht einer überpersonalen, aus eigenem sinnvollen Sein verpflichtenden Harmonie unterworfen, sondern einem beliebigen, nur durch die massive Gegebenheit seiner naturhaften Stärke ausgezeichneten Einzelwillen unterjocht. So ist der Zusammenhang nicht nur mit jedem Dogma, sondern auch mit jeder metaphysischen Haltung im eigentlichen Sinne aufgehoben. Das Recht als Eigenwert ist ebenso vernichtet, wie die aus diesem Eigenwert fließenden echten Rechte des Einzelnen. Die Funktion des geistigen Lebens als eines die Gemeinschaft gestaltenden, den Gesamtwillen sowohl formenden wie läuternden Faktors ist ebenso vernichtet wie Recht und Pflicht des Menschen, sein inneres Verhältnis zum Urgrund der Welt in religiöser Eigenverantwortlichkeit zu gewinnen. Sie alle weichen vor der Übermacht des Staates und seiner Organisation zurück; sie alle werden überwältigt von dem Einbruch des Nur-Politischen in alles Geschehen. Und um welchen Preis ? „Der Nutzen, weswegen die politische Gemeinschaft geschaffen ist, ist der Friede und die Selbsterhaltung eines jeden Privatmanns; einen größeren Nutzen kann es gar nicht geben." So spitzt sich alles zu einer höchst seltsamen Paradoxie zu. Ein quietistischer Individualismus, nicht echter politischer Gestaltungstrieb steht am Anfang und am Ende dieser Staatsphilosophie. Es ist eine Haltung, die von der gleichen pessimistischen Anthropologie aus sich später noch einmal bei Schopenhauer wiederholen soll. Dessen staatsphilosophische Skizze, wie die Bücher des Hobbes, sind im Grunde die Schriften zutiefst unpolitischer Menschen. Nicht die Leidenschaft, gestaltend und herrschend in die Welt der großen Kämpfe einzugreifen, sondern ein müdes *taedium vitae politicae* haben sie bestimmt. Und doch ist die denkerische Gewalt des Hobbes so stark, und sein Denken erfaßt wichtige politische Tendenzen der Zeit so straff, daß seine Nach-

wirkung ungeheuer groß ist. Das zeigt sich vor allem in dem Werk des Spinoza.

4. SPINOZA.

Man pflegt Spinoza meist und mit Recht dicht an Hobbes heranzurücken. Es ist sicher, daß nicht nur im Einzelnen viele parallele Züge bestehen, sondern daß Spinoza auch stark von Hobbes beeinflußt ist. Gemeinsam ist beiden die Richtung auf einen universalen Rationalismus in der Welterklärung, die Methode des *more geometrico*-Denkens. Gemeinsam ist beiden der Wille, den Menschen zu sehen, wie er ist. Gemeinsam ist beiden schließlich die enge Beziehung von Recht und Macht, der Rechtsbegriff wird geradezu aus dem Machtbegriff hergeleitet und damit eigentlich die Rechtsnatur dessen, was sie Naturrecht nennen, verneint. Aber während bei Hobbes alle Zusammenhänge ausschließlich mechanistisch und materialistisch gefaßt werden, steht bei Spinoza alles auf dem Hintergrund einer großen, durchgeisteten und durchgotteten Weltansicht. Jedoch dies Gottesbild trägt durch und durch rationale Züge; Gott und Natur werden zu einer Einheit verschlungen, so daß das Endbild eher noch widerspruchsvoller wird, als es bei Hobbes ist.

Zunächst finden wir einen ganz ähnlichen Ansatz: Gesetz und Recht der Natur sind für Spinoza nichts anderes als die Regeln der Natur in jedem einzelnen Individuum, nach denen es auf eine bestimmte Weise zu existieren und zu wirken genötigt ist. Jedes Individuum hat das volle Recht zu allem, was es vermag; das Recht eines jeden erstreckt sich soweit, wie seine Macht reicht. Das natürliche Recht eines jeden Menschen wird daher nicht durch die Vernunft begründet, sondern durch Begierde und Macht bestimmt.

Die menschliche Vernunft freilich richtet sich aber doch ihrem Ziel nach auf den wahren Nutzen und die Erhaltung des Menschen. Darum ist es für den Menschen nützlich, nach ihren Gesetzen und Vorschriften und nicht nach jenem primitiven natürlichen Recht zu leben. So treibt sie die Individuen zur Vereinigung miteinander. Es sind also auch hier ein rationaler Antrieb und eine utilitäre Erwägung, die den Staatsvertrag begründen. Dahinein treten dann sofort pessimistische Züge. Jeder Vertrag hat seine Kraft nur durch diese Nützlichkeit. Kommt sie in Wegfall, so wird er hinfällig und verliert seine Geltung. Der Mensch lebt nicht aus der Vernunft, sondern läßt sich von Lüsten beherrschen, die den Geist derart in Besitz nehmen, daß für die Vernunft kein Spielraum bleibt. Darum muß das Recht ganz der Gesellschaft übertragen werden, die damit alle Macht gewinnt und dafür sorgt, daß jeder Vertrag treu gehalten wird. Ist so der praktische Ansatz bei Spinoza und Hobbes weithin identisch, so bestehen doch zwischen ihnen grundlegende Unterschiede. Bei Hobbes sind Recht und Sitte auf den Naturtrieb der Selbsterhaltung begründet. Bei Spinoza aber werden

Recht und Sitte auf der Naturmacht begründet, d. h. auf der metaphysischen Notwendigkeit des Universums.

Bei Hobbes ist die Natur ein triebhaft mechanischer Zusammenhang, bei Spinoza Entfaltung eines immanenten Geistgehalts. Denn die Natur ist nicht in die Gesetze der menschlichen Vernunft eingeschlossen, sondern steht unter unendlichen Gesetzen, die die ewige Ordnung des gesamten Kosmos bestimmen, von der der Mensch nur ein Teilchen ist, und deren Notwendigkeit alle Wege ihres Seins und Handels bestimmt. Die Macht der Natur ist nichts anderes als Gottes Macht, der das vollste Recht zu allen hat. Die Natur ist nichts anderes als die Entfaltung seines Wesens, und ihre Ordnung nichts anderes als Gottes ewiger, uns unbekannter Ratschluß. Während Hobbes wirkliche Gesetze des „Du sollst" ableiten kann, die zwar nur egoistisch-physischen, keinen eigentlich sittlichen Gehalt haben, sind die Forderungen Spinozas im letzten Grund doch eigentlich sittlich, ja sittlich-religiös bestimmt. Aber die völlige Ineinssetzung von Gott und Natur gefährdet diesen sittlichen Ansatz wieder. Denn der Mensch kann diese Gesetze nicht in Freiheit erfüllen, sondern er soll sie erfüllen, weil er sie erfüllen muß. Die Natur erfüllt sie selbst, auch gegen seinen Willen. Der Mensch hat im Grunde gar nicht die Freiheit, sie zu verletzten. Tut er es, so geschieht es zu seinem Schaden. Er wird von der Natur vernichtet. Es gibt also kein Sollen im eigentlichen Sinne, das den Menschen aus dem Naturzusammenhang löst. Naturhafte und sittliche Bindungen gehen völlig ineinander über.

Von hier aus erhält der Staat dann alle wesentlichen herrschaftlichen Züge des Hobbes. Dabei waltet aber ein theoretischer Unterschied. Bei Hobbes wird das demokratische Grundelement des Staatsvertrages sofort durch die Übereignung der Macht aufgehoben. Bei Spinoza bleibt es ideell erhalten, so daß alle Staatsformen und Staatshandlungsweisen nur als Funktion dieser demokratischen Grundstruktur erscheinen. Dadurch daß aber dann doch die Staatspersönlichkeit völlig in der Herrscherpersönlichkeit aufgeht, ergibt sich praktisch dieselbe Staatsomnipotenz wie bei dem englischen Denker.

Die höchste Gewalt im Staat braucht niemanden über sich als Richter anzuerkennen. Sie hat keinen Sterblichen als Träger irgendeines Rechts neben sich, es sei denn die Mahnung des prophetischen Menschen. Sie hat die höchste Entscheidung über Recht und Unrecht. Alle sind verpflichtet, ihren Entscheidungen und Geboten zu gehorchen, kraft der ihr gelobten Treue, die Gott unter allen Umständen zu halten befiehlt. So kommt er zu radikaler Ablehnung jeder Revolution. Nicht einmal der Tyrann darf abgesetzt werden, geschweige denn ein rechtmäßiger Monarch. Denn die Meinung des Einzelnen widerstreitet dem Staat. Der Staat hat auch das Recht, über die religiösen Angelegenheiten zu entscheiden, wie er es für gut hält. Staat und Kirche können nur in geschichtlicher

Zufälligkeit voneinander getrennt sein; in Wahrheit geht die Kirche im Staat auf. So heißt es nicht nur: Die Wahl einer höchsten Majestät, die das höchste Recht der Regierung in Händen hat, streitet nicht gegen Gottes Reich, sondern sogar: Gott hat sein Reich nur durch die Staaten. Das Reich Gottes ist das Reich, in dem Gerechtigkeit und Liebe Rechts- und Gesetzeskraft haben. Gerechtigkeit und Liebe kann aber zu Gesetzeskraft nur gelangen durch das Gebot der Regierungsgewalt. Die Staaten stehen also nicht in eschatologischer Perspektive unter dem Reich Gottes, sondern sie werden zu Instrumenten des Gottesreichs, ja mit dem Reich Gottes identisch. Die stärkste Antithese gegen das christlich-religiöse Denken ist damit erreicht. Das führt dann auch zu einer Verzerrung der ethischen Position. Die gottlose Tat gegen den Nächsten ist als frommes Werk anzusehen, wenn sie um der Erhaltung des Staates willen geschieht. Das heißt im Grunde nichts anderes, als daß nicht Gott über den Staat richtet, sondern der Staat darüber entscheidet, ob etwas gottlos ist. Damit wird jede Autonomie der Ethik und jeder eigenbestimmte ethische Aktivismus bedroht. Und es kann schließlich mit eigentümlicher Resignation heißen: Die höchste Frömmigkeit ist die, die den Frieden und die Ruhe im Staat zum Zweck hat.

Gibt es für diesen Staat gar keine Bindungen? An zwei Stellen wird zu solchen Bindungen ein Ansatz gemacht. Auch die Staatsgewalt, so heißt es, ist an das göttliche Recht gebunden; sie erkennt wohl keinen Menschen, aber doch Gott als Richter an. Aber diese Bindung ist keine andere als die Bindung, die jeder Mensch auch hat, eine Bindung um des Vorteils, um der eigenen Wohlfahrt willen. Es ist keine Bindung an ein überindividuell-selbstherrlich ihn überwältigendes „Du sollst", sondern eine Unterwerfung aus ichbezogener Überlegung und Einsicht in die Notwendigkeiten des Weltzusammenhanges. Ebenso bringt auch die berühmt gewordene Erörterung über die Geistesfreiheit nichts letztlich Entscheidendes. Gewiß heißt es: es gibt Grenzen der Übertragung der höchsten Gewalt; man kann nicht aufhören, ein Mensch zu sein. Darum behält sich jeder vieles von seinem Recht zurück. Insbesondere ist es unmöglich, daß der Geist unbedingt dem Recht eines anderen verfällt. Niemand kann sein natürliches Recht und seine Fähigkeit, frei zu schließen und über alles zu urteilen, einem anderen übertragen, noch kann er zu einer solchen Übertragung gezwungen werden, zumal die Freiheit auch unerläßliche Voraussetzung zur Pflege der Kunst und Wissenschaft ist. Aber daneben bleibt doch der Satz bestehen, daß die höchste Gewalt Ausleger des Rechts und der Religion ist. Sie kann es allerdings nicht dahin bringen, daß die Menschen auf Urteil nach ihrem eigenen Sinn verzichten. Gesetze über das spekulative Denken zu geben, ist nutzlos. Aber es bleibt bei dieser reinen Freiheit des Denkens. Das Recht, nach eigenen Entschlüssen zu handeln, besteht nicht. Man darf sich niemals die Erlaubnis nehmen, etwas im Staat als neues Recht einzuführen oder den anerkannten Gesetzen entgegenzuhandeln.

Man hat wohl gemeint, daß Spinoza hiemit ein individualistisches Moment in seine Staatskonstruktion hineingebracht habe, wofür man sich auf gewisse Äußerungen von ihm berufen kann, wie die: „Es ist nicht der Zweck des Staates, die Menschen aus vernünftigen Wesen zu Tieren oder Automaten zu machen, sondern vielmehr zu bewirken, daß ihr Geist und ihr Körper ungefährdet ihre Kräfte entfalten können, daß sie selbst frei ihre Vernunft gebrauchen und sich nicht mit Zorn, Haß und Hinterlist bekämpfen, noch feindselig gegeneinander gesinnt sind. Der Zweck des Staates ist in Wahrheit die Freiheit." Indessen, geht es hier nicht um den Sonderwillen des Individuums, son-

dern um die Autonomie des Geistes, die sich gegen den Zwang der Macht empört, aber nur die Autonomie des erkennenden Geistes, nicht die des sich in sittlichem Handeln aktivierenden Geistes. Die stille Ruhe des schauenden Mystikers, die das strenge und kühle Philosophieren des *mos geometricus* mit silbernem Glanz umgießt, gibt der Philosophie des Spinoza ihren metaphysischen Hintergrund, aber auch zugleich ihre Begrenzung. Das konkrete Leben vermag sie nicht zu erfassen.

5. MILTON, LOCKE UND MONTESQUIEU.

Der geistesgeschichtlich entscheidende Vorstoß gegen die Übermachtung des geistigen Lebens durch den Staat, der zugleich auch der große Vorstoß zugunsten der Freiheit im Staat ist, ist von einer ganz anderen Seite her erfolgt. Mit ungleich großartigerer Energie als der erkennende Geist des Philosophen holt der religiös-ethische Geist, der aus den Bezirken kalvinischer Reformation stammt, gegen solche Verabsolutierung der Staatsgewalt aus. Am leidenschaftlichsten erfolgt das naturgemäß dort, wo der unmittelbare politische Kampf am erbittertsten tobt. In Miltons mächtigen Schriften gegen die Stuarts tritt dies mit der ganzen Absolutheitsforderung der religiösen Gewißheit hervor. Wer einen Menschen totschlägt, der erschlägt eine vernünftige Kreatur, Gottes Abbild. Aber wer ein gutes Buch vernichtet, schlägt die Vernunft selbst, vernichtet das Bild Gottes gleichsam im Auge. Mancher Mann lebt der Erde zur Last, aber ein gutes Buch ist das kostbare Lebensgut eines Meistergeistes, das einbalsamiert ist für ein Leben nach dem Tode. Denn siegen wird doch nur die Wahrheit. Und damit verbindet sich wie selbstverständlich das andere: nicht die Fürsten-, sondern gerade die Volkssouveränität begründet und trägt den Staat. Die Lehre, am Ausgang des Mittelalters konzipiert, war inzwischen von dem kalvinischen Emdener Ratssyndikus Johannes Althusius mit dem Absolutheitsgehalt des Bodinschen Souveränitätsbegriffs erfüllt worden; hier wird sie nun mit höchster Weihe umkleidet. Sie ist göttlichen Ursprungs; Gott selbst hat das Volk bevollmächtigt, böse Fürsten zu richten. Die Freiheit der Völker kommt nicht von den Königen her, sie ist ein Geschenk des Himmels und ein Angebinde ihrer Geburt. Sie vor den Fürsten niederzulegen, wäre Entheiligung und Gottesraub. Man trotzt auf sein gutes Gewissen, als man einem König das Haupt vor die Füße legt. Für die Weiterentwicklung dieser Position, die später der Erwählungsgewißheit der amerikanischen Auswanderer auch das Selbstbewußtsein gibt, in ihrer Demokratie die gottgewollte Staatsform zu verwirklichen, ist bei Milton dann freilich nicht entscheidend, daß man etwa das ganze biblische Hochgefühl im Lobgesang der Maria dafür in Anspruch nimmt, sondern daß die Verbindungslinien zu Platos Republik, Aristoteles' Politik und Ciceros Gesetzen herangezogen werden. Denn damit wird das gedanklich und juristisch eigentlich Entscheidende gewonnen: Staatsgedanke und Freiheitsforderung werden miteinander zur Einigung gebracht in der Idee des Gesetzes. Nicht der König steht über dem

Gesetz; es gibt keine Götter von Fleisch und Blut. Sondern das Gesetz herrscht in Kraft und Stärke wie über alle, so auch über ihn. Das bedeutet, aus der grundsätzlichen Forderung in die konkreten politischen Situationen des staatlichen Lebens übertragen, daß unter den einzelnen Funktionen des staatlichen Lebens die Gesetzgebung an die erste und zentrale Stelle gerückt wird. Von da aus ergibt sich dann als wichtigste Linie eine ganz andere Formung des Vertragsgedankens. So selbstverständlich es war, daß dieses wichtige methodische Prinzip des zeitgenössischen Denkens aufgenommen wurde, so selbstverständlich war es auch, daß nicht alles im Vertrag preisgegeben werden konnte, sondern unverlierbare Rechte bei allem vertraglichen Handeln des Individuums als unabgebbares Gut erscheinen. Das mußten in erster Linie die religiösen Dinge sein, die als unmittelbar angeborenes Gut jedes Einzelnen empfunden wurden und die eben darum unentziehbar und unveräußerlich bleiben mußten. Im unmittelbaren Tageskampf schließen sich dem die weiteren Ansprüche rechtlicher, wirtschaftlicher, persönlicher Freiheit an.

Von den Forderungen der Levellers auf Beschränkung der Gesetzgebungsgewalt des Parlaments bis zu den Pflanzungsverträgen der neugegründeten amerikanischen Staaten findet eine Fülle konkreter und folgenreicher politischer Forderungen von hier aus ihr eigentümliches Pathos. Zumal in der ersten Zeit streifen sie oft hart an den anarchischen Willen zur Staatszerstörung, und auch in ihrer geschichtlich bedeutsamsten Folgewirkung, der Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers in der Französischen Revolution, führen sie zu keiner dauernden Überspitzung zu permanenter Souveränität des Individuums über den staatlichen Verband, denn die Idee des Gesetzes dient doch immer wieder dazu, das Sein des staatlichen Verbandes selbst sicherzustellen. Alle diese Dinge werden in England selbst von John Locke aufgenommen und in einer gemäßigten und verbürgerlichten Neuformulierung zum Bestandteil der politischen Grundhaltung des sich neu ordnenden Staatswesens gemacht. Neben dem harten Realismus und radikalen Pessimismus des Hobbes treten hier wieder mildere und gefälligere Bilder vom Naturzustand des Menschen auf. Es ist ein Zustand völliger Freiheit und Gleichheit, der darum auch die volle Freiheit, über seine Person und seinen Besitz zu verfügen, in sich schließt. Freilich, soweit geht die Freiheit des Menschen nicht, daß er sich selbst vernichten kann, außer wenn ein anderer Zweck als seine Erhaltung es fordert. Denn der Mensch ist Gottes Eigentum, darum darf er sich nicht selbst zerstören. Und Gott will die Erhaltung der Menschheit, darum ist Selbsterhaltung die oberste Pflicht des Menschen. Deswegen kann auch die Obrigkeit niemals das Recht erhalten, die Existenz der Untertanen zu zerstören, denn diese sind ja Gottes Eigentum. Aber nicht nur in der Negation, auch in der Position wirkt sich dieses Gedankensystem der temperierten bürgerlichen Frömmigkeit und des temperierten bürgerlichen Egoismus aus. Der

Zweck der menschlichen Gesellschaft ist im Grunde überhaupt nichts anderes als der friedliche und sichere Genuß des Eigentums. Das bedeutet nicht nur, daß die Legislative das eigentlich im Staat Herrschende ist, sondern daß das Naturgesetz, das auch die Tätigkeit der Legislative beherrscht, nichts anderes fordert als die Erhaltung der Gesellschaft und, soweit es das öffentliche Wohl zuläßt, jeder einzelnen Persönlichkeit. Darum genügt es auch nicht, daß die Macht im Staat theoretisch vom Volk ausgeht und von den Gewaltträgern als treuhänderische Macht ausgeübt wird, sondern es kommt darauf an, gerade jene Tendenz der Gewaltenteilung zu verwirklichen, die Hobbes als eine aufrührerische und staatszerstörende Lehre abgelehnt hatte. Nicht jeder Staat braucht, aber jeder wohlgeordnete Staat soll sie haben. Denn indem man die Staatsgewalt teilt, um die Teile in verschiedene Hände zu legen, balanciert man sie aus und verhindert die Anhäufung von Macht in der Hand eines einzelnen Menschen. Den machtlüsternen Menschen auszuschalten, das scheint der politischen Weisheit letzter Schluß.

Und doch ist der Philosoph viel zu sehr auch Träger der politischen Erbweisheit seines Volkes, um dabei stehen zu bleiben. Nicht nur, daß ihm gegenüber dem Überwiegen der höchsten Staatsfunktion, der Gesetzgebung, das Handeln von Justiz und Verwaltung so wesensidentisch erscheinen, daß er sie zu einer Gewalt, der Exekutive, zusammenfaßt, um damit zugleich den Raum für die selbständige dritte Gewalt der auswärtigen Beziehungen zu gewinnen; er weiß auch sehr wohl von jenem unvorhersehbaren, in keine Regel aufzufangendem und doch unentbehrlichem Handelnmüssen im Staat, das immer wieder in entscheidenden Situationen eintritt. Und er ist undoktrinär genug, sie ohne jede Rücksicht auf die systematische Dreiteilung des Prinzips als sein historisch gegebenes Recht einzuführen und sie nicht in die sachliche Gliederung einzubeziehen, sondern unmittelbar der Person des Monarchen zu übertragen, der so das politisch wichtigste Recht der Eigenentschließung erhält. Es ist dieselbe Schwäche des theoretischen, wie dieselbe Stärke des politischen Menschen in ihm, die es auch fertig bringt, die theoretische Trennung von Staat und Kirche durchzuführen, ohne doch die Existenz der englischen Staatskirche anzutasten.

Man nennt stets Montesquieu in einer Linie mit Locke, und es sind genug Fäden des Zeitalters, der juristischen Grundanschauung, der weltanschaulichen Zusammenhänge, die beider Werk miteinander verbinden. Aber es ist doch eine Atmosphäre nicht nur von ungleich größerer Weite, sondern auch von unverhältnismäßig größerer Tiefe, die sich bei Montesquieu auftut. Er steht mit wesentlich größerem Abstand über der Welt des Politischen, so gewiß auch er von einem ständigen politischen Lebensgefühl getragen ist, das an der berühmten Stelle seines Werkes mit nur schwach verhüllter Willenszielsetzung elementar hervorbricht; und er steht zugleich in einer ganz anderen und viel engeren Verbindung mit der Lebensgröße und dem Sinn des Rechts, das dem Engländer auch in seinen juristischen Ausführungen mitunter allzu rasch ins Politische entgleitet. So ist bei Montesquieu, stärker noch als bei jenem, die weltanschauliche Grundposition entscheidend. Auch

diesem großen Menschen des Rechts ist die Welt kein sinnloser Zusammenhang, kein Objekt blind herrschenden Verhängnisses, sondern ein sinnvoller geistiger Zusammenhang, den eine Urvernunft gestaltet. Darum sind die Gesetze unmittelbar in der letzten Geistwirklichkeit des Weltganzen verankert. Die Gesetze sind nichts anderes als die Beziehungen, welche zwischen dieser Vernunft und den verschiedenen Wesen obwalten, und die Beziehungen dieser verschiedenen Wesen untereinander. Damit wird auch diese Weltanschauung des Rechts letztlich unter religiöse Aspekte gestellt: dies Gesetz, welches unserer Seele die Idee eines Schöpfers einprägt und zu ihm hinführt, ist das erste, das wichtigste aller Gesetze der Natur. Aber auch der Friede ist nicht minder Ordnung der Natur. Am Anfang der menschlichen Geschichte steht nicht der Krieg aller gegen alle, sondern die eigene Schwäche, das wechselseitige Bedürfnis und das unmittelbare Gefühl der Sympathie treiben die Menschen in die Vereinigung miteinander. Montesquieu ist nicht nur äußerlich ein Zugehöriger zum alten Amtsadel der Robe, sondern in Wahrheit auch ein innerer Aristokrat des Rechts, der sein Werk gestaltet. Erst von dieser Grundlage aus kann dann die Durcharbeitung des gewaltigen rechtstatsächlichen Materials erfolgen. Nicht die Schilderung eines schlechthin vorbildlichen und naturgewollten Staates will er geben, sondern ein ganzes System möglicher und individuell berechtigter Staatsformen wird von ihm aus der politischen Realität und aus dem prinzipiellen Ansatz herausgelesen. Noch einmal ist Aristoteles der große Anreger; aber die Art, wie hier aus Abhängigkeit von Boden und Klima, Lebensart der Völker, aus Religion, Sitten und Gebräuchen, Handel und Wirtschaft das große Bild der Staatsformen der politischen Wirklichkeit herausgearbeitet und gedeutet wird, weist auf ein anderes, der Fülle und dem Sinngehalt des Geschichtlichen und Individuellen aufgeschlossenen Denken hin, das noch im gleichen Jahrhundert in der Tat Herders die Denkformen des Rationalismus sprengen soll. Es klingt wie das Programm einer neuen Epoche, wenn als letzte Forderung und als letztes Ergebnis der Überlegungen herausgearbeitet wird: die beste Regierung ist diejenige, die sich am besten mit der Beschaffenheit des Volkes verträgt und die Freiheit, die sich mit dieser Verfassung verträgt, verwirklicht.

Aber dann wird doch wieder, ganz im Sinne der alten rationalen Konstruktionen, eine Staatsform gezeichnet, die im Grunde als ein letztes verbindliches Staatsideal für alle gedacht ist. Gewiß wird sie aus einem historischen Befund, dem Englands, abgelesen; aber es wird doch in dem berühmten sechsten Kapitel des elften Buches als die reine und unmittelbare Darstellung des Verfassungsgedankens, der sich die politische Freiheit zum Ziel gesetzt hat, dargestellt und entwickelt. Gewiß, auch die berühmte Theorie der Dreiteilung, die er an die Stelle des Lockeschen Schemas setzt, um damit bahnbrechend für die ganze

Folgezeit europäischer Verfassungsentwicklung zu werden, ist zugleich auch getragen von einer unmittelbaren und konkreten politischen Intuition, die er unmittelbar an den Zuständen und Problemen seiner eigenen Zeit und seines eigenen Staates gewonnen hat. Das zeigen gerade die Stellen mit aller Deutlichkeit, in denen er sich von seinem Vorgänger unterscheidet: es ist einerseits der Richter, dem es um Würde und Hoheit des Rechts im absolutistisch-willkürhaft werdenden Frankreich geht, und anderseits der Kenner der größten Tat französischer Staatsweisheit, der Schöpfung eines einheitlich und zentral in ständiger Wirkungsaktivität durchgeformten Verwaltungssystems, der Gerichtsbarkeit und Verwaltung aus der Einheit bei Locke herausnimmt und als getrennte Gewalten verselbständigt. Aber die Durchführung dieser Idee erfolgt dann doch ganz im Sinne des rationalistischen Konstruktivismus. Das Entscheidende ist für ihn, daß nicht nur eine theoretische Teilung der Gewalten, sondern vor allem auch eine praktische Verteilung an verschiedene Gewaltenträger vorgenommen wird. Das soll nicht nur die freiheitbedrohende Anhäufung der Macht in einer Hand verhindern, sondern zugleich ein ständiges Gleichgewicht der Gewalten herstellen, das den normalen Ablauf des staatlichen Geschehens sicherstellt und damit auch die Freiheit im Staat unter allen Umständen garantiert.

Der Gedanke, den Staat in einem System von Hemmungen und Balancen zu verfassen, das mit mechanischer Notwendigkeit funktioniert und mit der gleichen Sicherheit wie eine Maschine abläuft, beginnt von hier aus seine große Wirkung im staatskonstruktiven Denken der Aufklärung zu entfalten. Rationalistisch ist die Lösung aber auch, weil der ganze Aufbau aus dem Rechtsgedanken dadurch in die größten Schwierigkeiten kommt, daß er mit einem rein intellektialistisch und rationalistisch gedachten Gesetzesbegriff arbeitet, der alles in Regeln einbeziehen und alles von der Regel aus gestalten soll. Nur darum kann die ungeheuere Vielfältigkeit der Größe-Verwaltung in die Formel der bloßen Gesetzesanwendung gepreßt und damit in ihrem eigentlichen Wesen völlig verzeichnet werden. Geschweige denn, daß das mit ihr gepaarte Gebiet des außenpolitischen Handelns in diesem System zu arteigener Bedeutung kommt. Aber darum wird letztlich auch der Sinn des Richtertums seines eigentlichsten Inhaltes entleert. Die Richter sollen nach Montesquieu das Gesetz und nichts als das Gesetz anwenden; sie sind unbeseelte Wesen, die weder die Kraft noch die Strenge des Gesetzes mäßigen können. Auch ihre Tätigkeit ist im Grunde nichts weiter als ein mechanisch-logisch sich vollziehender Vorgang. Die Situation schöpferischer Einmaligkeit, vor die auch der Richter immer wieder gestellt wird und die er niemals aus nur formaler Normgebundenheit meistern kann, weil sie von ihm wirkliche und echte Entscheidung verlangt, findet in diesem Denken keinen Platz. So bleiben zentrale Probleme ungelöst; ja, die Gefahr, daß das staatliche Leben an allen Stellen, wo nicht formuliertes Gesetz Ziel und Richtung des Handelns absteckt und in Gang bringt, in Quietismus und Stagnation fällt und damit zu Schwäche und Selbstabdankung der Staatsgewalt führen kann, ist gefährlich nahe gerückt.

So führt Montesquieu sein Motto bis ins letzte durch, das er an die Spitze seines Buches gesetzt hat: „Wer herrscht über den Herrscher? Das Gesetz, der König der Sterblichen und Unsterblichen." Denn auch die Gottheit hat ihre Gesetze, auch die Schöpfung war nicht ein will-

kürlicher Akt, sondern erfolgte nach unwandelbaren Regeln. Vor diesem Blick verschwindet alle Einmaligkeit der historischen Situation, alle Einmaligkeit der richterlichen Situation. Das hängt wiederum mit seiner politischen Grundtendenz zusammen: was Montesquieu will, ist die Freiheit des Individuums. Aber eben diese Freiheit ist aufs engste mit dem Gesetz verbunden. In einem Staate, das heißt in einer Gesellschaft, wo das Gesetz gilt, kann die Freiheit nur darin bestehen, das tun zu können, was die Gesetze erlauben, und nicht gezwungen zu sein, das zu tun, was man nicht wollen soll. So wird Montesquieu zum größten und tiefsten idealpolitischen Führer des bürgerlichen Liberalismus. Aber sein individualistisches Programm ist doch nur deshalb gültig, weil es in einem überindividualistischen Weltbild verwurzelt ist. Sein Individualismus ist durch ein Überindividuelles begrenzt: es ist die überindividuell waltende Macht, die das Weltgeschehen auf das Individuum abstellt. Die Einheit des juristischen und metaphysischen Weltbildes ist in großartiger Geschlossenheit von Anfang bis Ende gewahrt, aber es ist das Weltbild eines kühlen und ruhigen Denkers, nicht mehr das eines leidenschaftlichen und ursprünglichen religiösen Genius. So hat es schon mitten in seiner Zeit die eigentlich verpflichtenden Kräfte verloren.

Das spürt man vielleicht am deutlichsten gerade an den Bemerkungen seiner Kommentatoren, die sein Werk weiter auszudeuten glaubten. Welche Metaphysik! ruft Helvetius ironisch bei der großen Konzeption des Anfangs aus, und fährt, ihn schulmeisterlich berichtigend oder vielmehr in vollem Gegensatz zu dem Verfasser, fort: die wahre Quelle der Gesetze ist die Natur des Menschen, die beste Regierung ist die, die am meisten dazu geeignet ist, das Glück der Menschen zu begründen. Das erste Gesetz eines jeden Wesens ist, seine Bedürfnisse zu befriedigen. Und für d'Alembert ist der rechtliche Zustand nichts als ein freies, labiles Gleichgewicht in der Mechanik der Gesellschaft.

6. ROUSSEAU.

Das große Schlußwort im Staatsdenken Westeuropas bringt in diesem Jahrhundert Rousseau. Er ist in gewissem Sinne zugleich Kritiker und Erbe dieser ganzen Bewegung. Er setzt für sein Gedankengebäude das Werk des Macchiavell, des Hobbes, des Montesquieu voraus; mit allen dreien setzt er sich auseinander, und gegen alle drei setzt er sich in charakteristischer Weise ab. Der Mensch wird frei geboren, aber überall ist er in Banden. Das ist das große politische Grundphänomen, das er vor Augen hat. Er will nicht untersuchen, wie es dazu einmal gekommen ist, wohl aber will er herausarbeiten, wie diese Grundgebundenheit des Menschen, die er als politische Wirklichkeit vorfindet, in eine rechtmäßige Tatsache verwandelt werden kann. Dabei ist sein Ausgangspunkt — und insofern ist er wirklich der radikalste Denker der ganzen Epoche — der völlige Individualismus. Am Anfang allen politischen Denkens steht die Freiheit. Wir sind der Idee nach frei und gleich geboren. Es gibt im Grunde überhaupt nur eine einzige, von der Natur schlechthin ohne den freien Willen des Menschen gegründete

soziale Vereinigung: das ist die Familie. Aber auch sie besteht nur solange, wie die Kinder des Vaters zu ihrem Unterhalt bedürfen. Ist diese Zeit vorüber, besteht auch die Familie nur noch auf Grund wechselseitiger Übereinkunft.

So steht das Bild einer völlig atomisierten Gesellschaft am Anfang; und dem entspricht es, daß nur ein ausgesprochen egoistisch-utilitärer Gedankengang ihm überhaupt den Aufbau des sozialen Wesens ermöglicht. Der Mensch kann auf seine Freiheit um seines Nutzens willen verzichten. Wenn die menschliche Gesellschaft uns entgegentritt in ihrer Vielheit von Völkern, die jeweils unter ihrem Oberhaupt stehen, so ist das an sich ein Tatbestand, der der Gewalt entspringt. Die Gewalt hat die ersten Sklaven gemacht — aber aus diesem Tatbestand kann noch kein Rechtszustand folgen: Stärke allein erzeugt noch nicht das Recht. Der Zustand der Gewalt verwandelt sich in Recht, der Gehorsam des Zwangs in Pflicht erst mit dem Augenblick, wo es zur politischen Einigung kommt. Diese ist etwas anderes als die Zusammenfassung unterjochter Menschen, die nur durch die Unterworfenheit unter den Einen zusammengehalten werden, aber niemals genossenschaftliche Gesellschaft und einen wirklichen Staatskörper zu begründen vermögen. Das vermag nur der Grundvertrag, der Urvertrag aller, der einstimmig gefaßt wird und die Gemeinschaft begründet. Er wird auf der einen Seite ganz in den Naturzusammenhang hineingestellt: die Menschen haben zu ihrer Erhaltung kein anderes Mittel, als durch Vereinigung eine Summe von Kräften zu bilden, die den Widerstand und die Hindernisse ihrer Selbsterhaltung zu überwinden und alle diese Kräfte durch eine einzige Triebkraft in Bewegung zu setzen und in Gemeinschaft wirken zu lassen vermag. Aber damit soll doch nicht etwa ein überindividuelles Element als eigentlich gestaltender Faktor eingeführt werden; im Gegenteil, indem ausdrücklich festgestellt wird, daß die Bürger jederzeit zusammentreten und den Staatsvertrag wieder einstimmig aufheben können, wird der individualistische Ausgangspunkt in Permanenz erklärt.

So ist auch die Zielsetzung dieser Gemeinschaft durch und durch individualistisch gedacht. Es heißt nicht nur, daß der Gesellschaftsvertrag die Erhaltung derer bezweckt, die ihn abschließen, sondern es wird geradezu formuliert: er will die Form einer Gesellschaft begründen, welche mit der gemeinsamen Kraft Aller die Person und das Vermögen jedes Gesellschaftsgliedes verteidigt und schützt, und die es ermöglicht, daß jeder Einzelne, obgleich er sich mit allen vereinigt, doch nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie vorher. Denn das ist die dogmatische Grundlage bei ihm wie bei den großen Engländern: ein Verzicht auf die Freiheit ist unmöglich. Auf seine Freiheit verzichten, heißt: auf seine Menschheit, sein Menschenrecht, ja selbst auf seine Pflichten verzichten. Das wäre aber mit der Natur des Menschen unvereinbar: wenn man seinem Willen die Freiheit nimmt, dann entzieht man auch seinen

Handlungen allen sittlichen Wert. Gewiß soll der Mensch auf seine natürliche Freiheit und sein unbeschränktes Recht auf alles, was ihn reizt und was er erreichen kann, verzichten. Aber dafür soll er die bürgerliche Freiheit und sein Eigentumsrecht auf alles, was er besitzt, gewinnen. An Stelle der physischen Ungleichheit der Natur soll eine sittliche und gesetzliche Gleichheit gesetzt werden: die an körperlichen und geistigen Kräften ungleichen Menschen werden gleich durch Übereinkunft und Recht. Aber auch das soll nicht äußerliche Schematisierung sein, nicht gleich große Kräfte und gleich großen Reichtum Aller bedeuten, sondern nur jegliche Gewalttätigkeit ausschließen und lediglich das Handeln zulassen, das kraft des Gesetzes und auf Grund der Stellung im Staat erfolgt. Nur nach einer Richtung hin wird eine materielle Grenze gezogen: kein Staatsbürger darf so reich sein, daß er einen anderen zu kaufen vermag, und keiner so arm, daß er sich verkaufen muß.

Der Inhalt dieses Vertrages aber soll der allgemeine Wille sein. Nur der allgemeine Wille kann die Kräfte des Staates im Sinne des Gemeinwohles leiten. Der Gegensatz der Privatinteressen macht die Gesellschaft nötig, die Übereinstimmung der nämlichen Interessen sie möglich. Es ist also das Gemeinsame in diesen verschiedenen Interessen, was das gesellschaftliche Band bildet. So wird eine Differenzierung vorgenommen zwischen dem Willen Aller, der auf das Privatinteresse geht und nur eine Summe einzelner Willensmeinungen ist, und dem allgemeinen Willen, der auf das allgemeine Interesse schlechthin geht. Zugleich wird eine grundlegende Trennung angebahnt: zieht man von den Willensmeinungen Aller diejenigen ab, die zueinander im Gegensatz stehen und sich gegenseitig aufheben, so bleibt die Gesamtheit derjenigen übrig, die als Mehrheit unter sich übereinstimmen. Wie aber wird dieser Wille gefunden? Es scheint keine bessere und keine sicherere Methode zu geben, als ihn auf mathematischem Wege zu finden, ihn konstruktiv zu errechnen. Jeder spricht durch seine Stimmabgabe seine Ansicht aus, und aus der Berechnung der Stimmen geht die Darlegung des allgemeinen Willens hervor. Der allgemeine Wille wird also *more geometrico* gefunden und demonstriert, er wird errechnet, nicht gewertet. Denn Maßstäbe für eine solche Wertung fehlen ja. Es kann wohl gelegentlich heißen, daß der Wille nicht sowohl durch die Anzahl der Stimmen als vielmehr durch die Interessen, die er vereinigt, zum allgemeinen Willen gemacht wird. Aber der Staatswille ist im Grunde doch nichts anderes als die Zusammenfassung der in jedem Augenblick vorhandenen Individualwillen. Hatte die Staatstheorie im ausgehenden Mittelalter gegenüber der klassischen Autoritätsbildung die Bildung eines Mehrheitswillens erst theoretisch zu begründen und zugleich innerlich zu rechtfertigen versucht, hatte der Mehrheitswillen dann später durch die individualistische Konstruktionsfigur des Staatsvertrages ein dauerndes Fundament bekommen, so erhebt er sich hier geradezu zu einem mit absoluter Folge-

richtigkeit und Zwangskraft wirkenden naturwissenschaftlichen Prinzip. Dieser allgemeine Wille — der zugleich der Mehrheitswille ist — wird aber damit schlechthin glorifiziert: er ist immer richtig, er stellt es immer auf das allgemeine Beste ab, er ist ein wunderbarer Einklang des Interesses und der Gerechtigkeit, der den gemeinsamen Beschlüssen den Charakter der Billigkeit verleiht. Man kann sagen: der Mythos vom Mehrheitswillen, der nicht nur die stärkste politische Durchschlagskraft hat, sondern vor allem auch die schlechthinnige Richtigkeit in sich trägt, ist geboren.

Damit entstehen dann freilich zwei wichtige Probleme. Zunächst: es bleibt der Einzelwille, von dem aus und für den doch alles in dieser eigentümlichen Staatsform aufgebaut ist. Damit der Gesellschaftsvertrag keine leere Form sei, enthält er die stillschweigende Verpflichtung, daß Jeder, der dem allgemeinen Willen den Gehorsam verweigert, von dem ganzen Körper dazu gezwungen werden soll. Das heißt nichts anderes, als daß man ihn dazu zwingt, frei zu sein. Denn wenn meine Ansicht gerade entgegengesetzt lautet, so beweist das nichts anderes, als daß ich mich geirrt habe, und daß das, was ich für den allgemeinen Willen hielt, es in Wirklichkeit gar nicht war. Hätte meine Einzelstimme die Oberhand gewonnen, so hätte ich etwas ganz anderes getan als das, worauf ich eigentlich meinen Willen gerichtet hatte, nämlich auf die Verwirklichung der *volonté générale;* gerade dann wäre ich nicht frei gewesen.

Der ganze Gedankengang ist offenkundig im engen Anschluß an Montesquieus Idee von der gesetzlichen Freiheit im Staat entstanden, die nur das will, was das Gesetz gebietet oder erlaubt. Freilich mit einem grundlegenden Unterschied. Bei Montesquieu lebt man in Freiheit, indem man sich ganz konkreten Normen unterwirft und ganz konkrete Pflichten erfüllt, die im Gesetz schon vorliegen und dauernd von ihm bestimmt bleiben. Bei Rousseau aber ist man jeder künftigen Willensbildung der Gesamtheit von vornherein völlig ausgeliefert; ihr Wille gilt als meiner, mag er gerichtet sein wie er will. Das wird nicht etwa begründet mit einem Mindestmaß überindividuellen Zwanges, der jedem Staatswesen unerläßlich ist — da hätte es sein gutes Recht —, sondern allen Ernstes als logischer Beweis für die innerliche Identität von Einzelwillen und Mehrheitswillen genommen.

So wird die Frage: wie kann der Mensch frei sein und doch gezwungen werden, seinen Willen Meinungen zu fügen, die von Haus aus gar nicht seine eigenen sind? doch nur mit einem Sophisma beantwortet. Der individualistische Ausgangspunkt führt durch das Medium des reinen Formalismus schließlich zur Vernichtung des Individuums. Das Resultat ist freilich nur dadurch möglich, daß in dem ganzen System die Größe Volk mit restlosem Optimismus behandelt wird. Das Volk will stets sein Bestes, heißt es, das Volk läßt sich nicht bestechen,

das Volk will nie Böses, wenn es auch irren, dem Trug anheimfallen und scheinbar das Böse wollen kann.

Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich für den Rechtsgedanken. Auch hier holt Rousseau zuerst zu metaphysischer Verwurzelung aus. Das an sich Gute und Ordnungsmäßige ist, unabhängig von menschlichen Verträgen, durch die Natur der Dinge gegeben. Alle Gerechtigkeit kommt von Gott, er ist allein ihre Quelle. Es gibt eine allgemeine Gerechtigkeit, die nur von der Vernunft ausgeht. Nun muß aber alle Gerechtigkeit gegenseitig sein, um anerkannt zu werden. Die Gesetze der Gerechtigkeit sind zunächst einmal in Ermangelung einer natürlichen Bestätigung unter den Menschen völlig unverbindlich: sie dienen nur zum Besten der Bösen und zum Nachteil der Guten. Es bedarf also gewisser Verträge und Gesetze, die sie in Wirksamkeit setzen. Diese Gesetze aber sind Akte des allgemeinen Willens. Damit wird aber das Problem aus dem rationalen Ansatz ganz in das Willensmäßige des Hobbes hinübergeschoben. Für den Volkskörper freilich gibt es keinerlei Art von verbindlichem Grundgesetz. Nicht einmal der Gesellschaftsvertrag spielt diese Rolle. Denn auch dieser kann völlig mit Recht aufgehoben werden, wenn alle Bürger sich versammeln und es einstimmig beschließen. Das ist eine letzte Konzession an den Individualismus; dann wird aber alles Weitere, auch hier in deutlicher Einrichtung durch Hobbes, in dessen Staatsabsolutismus hinübergeschoben. Solange der Gesellschaftsvertrag besteht, solange ist auch der Staatskörper mit unumschränkter Macht über alle die Seinigen ausgestattet. Ihm gegenüber kann es keinerlei unverlierbare Grundrechte des Individuums geben; das was als Menschenrecht bei Rousseau am Eingang steht, bleibt nur ganz formal in jener Konstruktion der Zustimmung zum Mehrheitswillen gewahrt, irgendwelche reale und inhaltliche Bedeutung hat es nicht.

Damit verschwindet das Recht aber als selbständige Größe vollkommen, wie auch die Forderung und Begriffsbestimmung der Republik ihren Wert verliert. Republik ist für ihn jeder vom allgemeinen Willen, d. h. von Gesetzen regierte Staat, möge die Form der Verwaltung auch sein, welche sie wolle. Jede solche rechtmäßige oder, wie wir heute sagen, jede rechtsstaatlich bestimmte Regierung ist republikanisch. Denn Rousseau versteht unter diesem Wort nicht Demokratie oder Aristokratie, sondern jede von dem allgemeinen Willen, d. h. vom Gesetz geleitete Regierung. Auch die Monarchie kann so Republik sein. Gesetz ist aber eben der Mehrheitswille, der nur formale, aber keine inhaltlichen Kriterien kennt. Eine die Staatsordnung transzendierende Macht wird wohl im Ausgangspunkt anerkannt, aber die Formalisierung dieser Gedanken läßt sie in Wirklichkeit niemals zur Geltung kommen.

Dazu kommt noch ein Weiteres. An sich übernimmt Rousseau von Montesquieu den Gedanken der Relativität der Staatsverfassungen.

Sein Ideal der Republik paßt auf alle Staatsformen; insbesondere wird die Demokratie grundsätzlich abgelehnt. Sie ist wohl die Verfassung für ein Volk von Göttern, aber nicht eine solche für unvollkommene Menschen. Und trotzdem ist seine Konstruktion nicht nur radikal demokratisch, sondern geradezu zum Prototyp demokratischer Konstruktionen geworden. Nicht nur, weil der Gesellschaftsvertrag überhaupt erst die Erklärung staatlicher Koexistenz ermöglicht, sondern weil jede Regierungsform nicht auf einem besonderen Urvertrag basiert, sondern ein einfacher gesetzlicher Akt ist, so daß mit anderen Worten jede Staatsform letztlich auf den individualistischen Urvertrag zurückgeht. Ja, der demokratische Grundzug wird gegenüber allen typischen liberalen Konstruktionen nicht nur festgehalten, sondern übersteigert, indem jede Teilung der höchsten Gewalt dem Prinzip wie dem Gegenstand nach abgelehnt wird. Nicht nur die Ideen Montesquieus, sondern überhaupt jeder Gedanke der Repräsentation werden negiert. Die Abgeordneten des Volkes dürfen nicht seine Vertreter sein. Jedes Gesetz, welches das Volk nicht persönlich bestätigt hat, ist null und nichtig. Wenn ein Volk wirklich Vertreter ernennt, ist es nicht mehr frei, ja es existiert eigentlich schon nicht mehr.

Die englische Verfassung, das Idealbild Montesquieus, wird hier zum Typ verdeckter Sklaverei: das englische Volk wähnt frei zu sein, aber es ist es nur während der Wahl der Parlamentsmitglieder. Nach deren Beendigung lebt es wieder in Knechtschaft, ist es nicht frei. Es werden überhaupt alle Zwischengewalten und Zwischenbindungen, die zwischen dem Einzelnen und der staatlichen Gemeinschaft stehen und die von der älteren Naturrechtslehre so liebevoll ausgestattet waren, beseitigt. Das aristotelische Erbe, das darin lag, wird mit voller Überzeugung preisgegeben. Nur wenn feste Verbindungen zwischen den Einzelnen — Parteien, kleinere Genossenschaften — fehlen, vollzieht sich der Prozeß der Bildung des allgemeinen Willens ungestört und richtig. Denn nur hier sind jene Differenzen so klein, daß aus ihrem Ausgleich jener allgemeine Willen, der richtig und gut ist, hervorgehen kann. So lebt dieser Staat wirklich, wie man es in einer späteren Formulierung genannt hat, in einem permanenten Plebiszit. Der Souverän von heute ist nicht der Souverän von gestern, denn der Souverän stellt sich immer nur in der Versammlung dar. In dem Augenblick, wo die Versammlung tagt, ruht jegliche Befehlsgewalt der Regierung, ist jede vollziehende Gewalt aufgehoben. Auch der Herrscherwille des Fürsten darf nichts anderes als der allgemeine Wille sein. Sonst hätte der Staat zwei Oberhäupter, eines dem Recht und eines der Tatsache nach, und die gesellschaftliche Vereinigung würde aufgehoben sein.

Und nun letztlich die eigentümliche Stellung zur Religion, die dem ganzen System seine Abrundung gibt. Der Reich-Gottes-Gedanke ist für Rousseau hier ein durchaus zentraler Gedanke, aber nur, um ihn

sofort aus dem Politischen auszuschalten. Denn das Reich Gottes ist etwas Geistiges, ein überirdisches Reich auf Erden. Das Christentum ist eine Religion, die sich einzig und allein mit himmlischen Dingen beschäftigt. Durch diese Religion erkennen sich die Menschen, die alle Kinder ein und desselben Gottes sind, als Brüder an, und das Band, das sie vereint, wird nicht einmal vom Tod gelöst. Aber die Heimat des Christen ist nicht hienieden. Ja, diese Religion wird geradezu als staatsgefährlich erkannt. Sie hat die Einheit des antiken Staates aufgehoben, indem sie eine innere Spaltung von Staat und Religion herbeiführte; und sie hat später eine neue Spaltung hineingebracht, indem sie das überirdische Gottesreich unter einem sichtbaren Oberhaupt in ein despotisches Reich der Welt verwandelte. Vor allem aber: sie steht mit dem politischen Körper in keinerlei Beziehung. Sie läßt den Gesetzen lediglich die Kraft, die sie aus sich selbst ziehen, ohne ihnen innerlich eine neue zu verleihen (XI). Und dadurch bleibt eines der wichtigsten Bande jeder besonderen Gesellschaftsform ohne Wirkung. Die klassische Stelle im 13. Kapitel des Römerbriefs spielt für Rousseau keine Rolle. Allzu ausschließlich ist sein Kirchenlied an den Konventikeln kleiner Gemeinschaften orientiert; von der inneren und äußeren Wirkung des Paulus, der Reformatoren ist nichts zu spüren. Eine Gesellschaft von wahren Christen würde keine Gesellschaft von Menschen mehr sein. Sie tun zwar ihre Pflicht, aber mit tiefster Gleichgültigkeit gegen den guten und bösen Ausgang ihrer Bestrebungen. Sobald der Christ sich keinen Vorwurf zu machen braucht, kümmert er sich wenig darum, ob hienieden alles gut oder übel geht. Christliche Republik ist etwas Unmögliches. Jedes dieser Worte schließt das andere aus. Das Christentum predigt nur Knechtschaft und Unterwürfigkeit. Sein Geist ist der Tyrannei zu günstig, als daß diese nicht immer suchen sollte, daraus Gewinn zu ziehen. Die aufrichtigsten Christen sind dazu geschaffen, Sklaven zu sein.

Aber trotzdem kann Rousseau das Religiöse in seinem Staat nicht entbehren. So kommt er auf den Ausweg einer rein bürgerlichen Religion, eines rein bürgerlichen Glaubensbekenntnisses, dessen Artikel das Staatsoberhaupt festsetzt. Neben die Religion des Evangeliums, des wahren Gottesglaubens, des göttlichen Naturrechts tritt die staatsbürgerliche Religion. Das ist eine Summe von allgemeinen Ansichten, ohne deren Befolgung man weder ein guter Bürger noch ein treuer Untertan sein kann. Ohne jeden zwingen zu können, dies zu glauben, darf der Staat doch jeden, der es nicht glaubt, verbannen. Gewiß nicht als einen gottlosen Menschen, aber doch als jemanden, der den Gesellschaftsvertrag verletzt, der unfähig ist, Gesetz und Gerechtigkeit zu lieben und im Notfall sein Leben dieser Pflicht zu opfern. Sie hat nur einen positiven Lehrsatz: das Dasein eines allmächtigen, weisen und wohltätigen Gottes und einer allesumfassenden Vorsehung, ein zukünftiges Leben, die Belohnung der Gerechten und die Bestrafung der Gottlosen, die Heiligkeit

des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze. Ihr negativer Lehrsatz ist ebenfalls nur einer: das Verbot der Unduldsamkeit.

So vollendet sich auch hier alles in einem starren Legalismus des positiven Gesetzes. Zwar spricht auch Rousseau von Gesetzen, die nicht in Erz und Marmor, sondern in die Herzen eingegraben sind und den eigentlichen Kern der Staatsverfassung ausmachen, die von Tag zu Tag neue Kräfte gewinnen, die, wenn die anderen Gesetze veralten oder erlöschen, diese neu beleben oder ersetzen, das Volk in dem Geist seiner Verfassung erhalten und an die Stelle der Macht der öffentlichen Gewalt unmerklich die Macht der Gewohnheit setzen. Aber das sind für ihn doch nur Sitten, Gebräuche, vor allem die öffentliche Meinung, also letztlich doch nur der empirischen Gemeinschaft immanente Dinge ohne richtenden und fordernden Eigenwert.

So endet das Werk, das mit dem entschlossensten Individualismus begann, praktisch mit völliger Versklavung. Die oft gebrauchte Formulierung besteht zu Recht: Rousseau hat die Fragen seines Gesellschaftsvertrages mit dem ganzen Absolutismus des Hobbes erfüllt. Es hat sich in ihm ein zweiter Typus des absoluten Staates entwickelt, der darum nicht minder charakteristisch ist, weil er auf demokratischer Basis erwächst. Stellt man Ausgangspunkt und Endergebnis seiner Gedankenführung nebeneinander, so ist man versucht zu meinen, daß es kein widerspruchsvolleres Buch in der politischen Weltliteratur gäbe. Und doch wäre es verfehlt, seine Wirkung ausschließlich auf den schimmernden Glanz und die innere Leidenschaft der Sprache zurückzuführen, mit der der Autor, Rhetor, Advokat und Prophet in einem, über alle Untiefen, Gedankensprünge und Fehlschlüsse seiner Darlegungen hinwegtäuscht. Die Zusammenhänge liegen doch ungleich tiefer. Es ist in Wahrheit das Bedürfnis nach Staatlichkeit, das darin zum Ausdruck kommt. Die Staatstheorien der Aufklärung hatten, eben weil sie wesentlich mit dem individualistischen Schema des Vertrags arbeiteten, in steigendem Maße die Gefahr einer Auflösung des Staates in sich getragen, in steigendem Maße zumal, als die ursprüngliche Kraft religiöser und von daher auch auf das Gebiet des Rechtlich-Ethischen hinüberwirkender Bindungen im Abklingen begriffen waren. Eine neue Zeit und eine neue Ordnung der Dinge, die sich im Politischen wie im Sozialen abzusetzen begann, brauchte aber den Staat mehr denn je. Und das gibt ihr Rousseau; deswegen kann er auch so gewaltsam den Individualismus in sein Gegenteil umschlagen lassen und bei jeder Vergewaltigung, jeder Pressung des Gedankenganges sein gutes Gewissen behalten. Von hier aus allein ist letztlich seine ungeheuere Wirkung in die Zeit zu erklären. Wie überhaupt die ganze Aufklärung die Tatsache, daß Philosophieren über den Staat und Handeln am Staat in engstem Zusammenhang stehen, mit ganz besonderer Eindruckskraft zeigt.

Und doch: wenn wir Rousseau früher als den Erben dieser ganzen Epoche des staatsphilosophischen Denkens bezeichneten: die ganze Erbschaft hat auch er nicht anzutreten vermocht; alle Fragen zu lösen, alle Probleme zu meistern, war auch ihm nicht gegeben. Was er mit der einen Hand gibt, nimmt er mit der anderen. Und es ist zumal der eine Urgedanke allen Staatsphilosophierens, der Rechtsgedanke, der bei ihm schwersten Schaden leidet, ja im Grunde in sich selbst zerstört wird. Seit der Renaissance hatte sich, abseits von der philosophischen Literatur, wesentlich politisch-praktisch gerichtet, eine Lehre von der Staatsraison als dem wichtigsten *Arcanum rei publicae* entwickelt, die die Selbstdurchsetzung des staatlichen Interesses nur um seiner selbst willen und nur aus seiner Ichbezogenheit heraus zum zentralen Stück allen Denkens und Handelns in ihm machte. Was bei Rousseau als *volonté générale* auftritt, ist fast nur noch Staatsraison, kaum noch Recht.

Es ist darum kein Zufall, wenn gerade die Französische Revolution, die in so vielem die Vollstreckerin der Ideen Rousseaus ist, sich doch nicht bei dem Gedanken des *contrat social* allein beruhigt, sondern ihm zwei andere Ideen gleichen Ranges an die Seite setzt: die Gewaltenteilung Montesquieus und die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, so widerspruchsvoll das auch im einzelnen sein mochte. Das Leben selbst sprengt die Begrenzung des Denkens. Die Aufklärung vermochte mit ihren Denkmitteln nicht über sich selbst hinaus alle aufgeworfenen Probleme geistig wirklich zu bemeistern, dazu bedurfte es eines neuen Anstoßes. Er kam von dem Land, das am längsten der staatlichen Einheit entbehrt hat und am leidvollsten in alle Not und Problematik staatlichen Werdens verstrickt war. Er kam von Deutschland.

DIE RECHTS- UND STAATSPHILOSOPHIE DES DEUTSCHEN IDEALISMUS

UND IHRE GEGENWARTSBEDEUTUNG

VON

KARL LARENZ

Als ich vor etwa Jahresfrist von den Herausgebern des Handbuchs aufgefordert wurde, Holsteins unvollendet gebliebene Geschichte der Staatsphilosophie durch einen neuen Beitrag zu ergänzen, wurde mir die Entscheidung nicht leicht. Holstein beabsichtigte anscheinend, in einem letzten Abschnitt seiner geschichtlichen Betrachtung die deutsche Staatsphilosophie seit der Reformation darzustellen, also auf Luther zurückzugreifen und die Staatsphilosophie des deutschen Idealismus und der Romantik mit der Entwicklung des protestantischen Staatsgedankens zu verknüpfen, wie er das bereits in seiner „Staatsphilosophie Schleiermachers" getan hat. Um diesen Plan auszuführen, fehlte es mir an unentbehrlichen Vorarbeiten; auf der andern Seite erschien es mir aber gerechtfertigt, die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus etwas eingehender, auch im Hinblick auf die Stellungnahme der Folgezeit darzustellen, nicht nur um dadurch dem Werk Holsteins den Abschluß zu geben, auf den es hinzielt, sondern auch deshalb, weil es uns trotz vieler Einzeluntersuchungen der letzten Jahre immer noch an einer solchen Gesamtdarstellung fehlt. Ich entschloß mich daher zu dem vorliegenden Beitrag und hoffe, mit ihm eine in der Lage der Gegenwart besonders empfindliche Lücke unseres Schrifttums auszufüllen.

Göttingen, im Februar 1933.

KARL LARENZ.

LITERATUR.

Die einzige Gesamtdarstellung, das ausgezeichnete Buch von Wilhelm Metzger, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus (1917), ist unvollendet. Einschlägige Ausführungen finden sich vor allem bei:

Julius Binder, Philosophie des Rechts. 1925.
Friedrich Meinecke, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte, 3. Aufl. 1929; Weltbürgertum und Nationalstaat, 7. Aufl. 1928.
Friedrich Julius Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie. 3. Aufl. 1854.
G. A. Walz, Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik und die Staatsphilosophie Fichtes. 1928.

Von allgemeinphilosophischen Darstellungen sind hervorzuheben:

Johann Eduard Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, 3. Abt.: Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant. Faksimile-Neudruck von H. Glockner 1931 (3 Bände).
Theodor Haering, Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Bd. I, 1929.
Nikolai Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus. 1. Bd. (Fichte, Schelling und die Romantik 1923; 2. Bd. (Hegel), 1929.
Richard Kroner, Von Kant bis Hegel. 2 Bde. 1921 und 1924.
Max Wundt, Kant als Metaphysiker 1924; Fichte 1927; Fichte-Forschungen 1929.
Zur Einführung in die Gedankenwelt des Idealismus, besonders Schellings und Hegels Johannes Hoffmeister, Goethe und der deutsche Idealismus. 1932.

EINLEITUNG.

In der französischen Revolution hatte das politische Denken der Aufklärung den Versuch gemacht, die Wirklichkeit nach seinen Grundsätzen umzugestalten. Das Fehlschlagen dieses Versuches löste auch auf dem Gebiete der politischen Theorie eine Gegenbewegung aus, die in den weiteren Ereignissen der Zeit ebenso mannigfache Anregungen wie Gelegenheit zum Eingreifen fand. Auf die Herrschaft der abstrakten Doktrin und ihrer Verkünder folgte die einer die Welt bezwingenden Persönlichkeit; Napoleon wurde zum politischen Lehrmeister der Deutschen. An dem Widerstande gegen seine Weltherrschaftspläne entzündete sich das neue deutsche Nationalgefühl, das endlich im Verein mit den Kräften der historisch gewordenen Staaten den Eroberer niederzwang. Die gedankliche Auswertung dieser Vorgänge für die Gewinnung eines neuen, überlegenen Staats- und Rechtsbewußtseins leistete in erster Linie der deutsche Idealismus. Von dieser seiner Leistung hatte er selbst eine klare Vorstellung. In der „Phänomenologie des Geistes", die Hegel in Jena unmittelbar nach der Schlacht von Jena und Auerstädt abschloß, schildert er das Werden eines neuen, der Aufklärung entgegengesetzten Geistes. Der Gedanke der absoluten Freiheit sei, nachdem der Versuch seiner Realisierung in der Schreckensherrschaft der Revolution geendet habe, aus seiner „sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes übergegangen", worin er zunächst als Gedanke die neue Gestalt des „moralischen Geistes" gewonnen habe. Das „neue Land des Geistes" ist Deutschland, ist die Philosophie des deutschen Idealismus und der Romantik, und das Thema dieser philosophischen Bewegung, soweit sie als eine rechts- und staatsphilosophische anzusehen ist, ist die Umgestaltung des Freiheitsbegriffs Rousseaus und der Revolution zu einem neuen politischen und rechtlichen Formprinzip, eine Umgestaltung, die durch Kants Ethik ermöglicht, durch Fichte weitergeführt und durch Hegel vollendet wurde.

Den Ausdruck „deutscher Idealismus" verstehen wir in einem engeren und einem weiteren Sinne. Im weiteren Sinne umschließt er die ganze geistige Bewegung, die, mit Lessing und Herder beginnend, in Kant und Schiller, Goethe, Hölderlin und Hegel ihre größten Repräsentanten hat. Die deutsche Klassik gehört dahin ebenso wie die Romantik; Dichtung, Philosophie und eine bestimmte geistige Form der persönlichen Lebens-

führung, wie sie uns außer den Genannten besonders deutlich noch die Brüder Humboldt und Schleiermacher zeigen, vereinigen sich zu einer vorher und nachher kaum erreichten Höhe der Geisteskultur. Aus dieser umfassenden Geistesrichtung hebt sich die Entwicklung der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel, der deutsche Idealismus im engeren, philosophischen Sinne, als ein in sich geschlossener Zusammenhang philosophischer Problemstellungen und Lösungen heraus. Der ganze geistige Gehalt der Zeit ebenso wie der gedankliche Ertrag ihrer politischen Umwandlungen ist in diese philosophische Bewegung eingegangen und wird von ihr vorausgesetzt. Vielleicht die wichtigste dieser Einwirkungen ist die der Romantik, von der Fichte, Schelling und auch Hegel nachhaltig berührt worden sind. Erst durch die Verbindung mit dem Lebensgefühl und mit bestimmten kultur- und gesellschaftsphilosophischen Einsichten der Romantiker vermochte die Staatsphilosophie des deutschen Idealismus zu der großen Gegenbewegung des deutschen Geistes gegen die politischen und sozialen Theorien der Aufklärung und der französischen Revolution zu werden. Die romantische Staats- und Gesellschaftslehre darf daher auch in unserer Darstellung wenigstens insoweit nicht fehlen, als sie einen Bestandteil der Entwicklung des Idealismus selbst bildet.

Im übrigen darf aber über solchen Einwirkungen verwandter Geistesrichtungen nie verkannt werden, daß alles, was die großen Philosophen aus ihrer Zeit an Gedanken und Anregungen aufgenommen haben, von ihnen doch sogleich der immanenten philosophischen Problementwicklung eingeordnet wird und durch diese sein bestimmendes Gepräge erhält. Nirgends ist die Verbindung der politischen und rechtlichen Theorie mit allgemeinphilosophischen, ethischen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragen enger als hier. Man kann diesen Zusammenhang nicht lösen, ohne den Sinn auch einer einzelnen, rechts- oder staatsphilosophischen Aussage etwa Fichtes oder Hegels zu zerstören. Hegel hat einmal über die Erkenntnis philosophischer Systeme gesagt, der lebendige Geist, der einer Philosophie innewohne, streife „vor dem geschichtlichen Benehmen, das aus irgendeinem Interesse auf Kenntnisse von Meinungen ausgeht, als ein fremdes Phänomen vorüber", er sei „dem neugierigen Sammeln von Kenntnissen unter den Händen entflohen". Das ist eine Warnung, die dem entgegengehalten werden muß, der glaubt, es käme darauf an — oder es sei auch nur ein sinnvolles Bemühen —, die Meinungen der einzelnen Denker über politische und rechtliche Gegenstände zusammenzutragen, sie etwa noch auf bestimmte Einflüsse zurückzuführen und sie in einen allgemeinen problemgeschichtlichen Zusammenhang, etwa den des Naturrechts oder der modernen Staatsdoktrin, einzuordnen. Alle einzelnen rechts- und staatsphilosophischen Ergebnisse der großen Denker müssen vielmehr in erster Linie aus ihrem eigenen systematischen Zusammenhang heraus, sie müssen aus der inneren Bewegung, der Spannung und dem Zusammenhang des philosophischen Denkens verstanden werden; erst dann ist ihre problemgeschichtliche Auswertung möglich. Nicht Meinungen sind zu sammeln und zu vergleichen, sondern eine gedankliche Entwicklung, die, oft von großer Kompliziertheit, doch wieder eine starke innere Folgerichtigkeit aufweist, jedenfalls aber nirgends eine willkürliche Auswahl oder Verknüpfung zuläßt, ist in ihrem Fortgange deutlich zu machen. Die Darstellung verlangt daher eine Verbindung problemgeschichtlicher mit systematisch-philosophischer Methode, eine an dem gedanklichen Zusammenhang selbst orientierte Interpretation, die eine immanente Kritik nicht ausschließt.

I. DAS VERNUNFTRECHT AUF DER GRUNDLAGE DES TRANSZENDENTALEN IDEALISMUS.

A. KANT.

Die deutschen idealistischen Philosophen stimmen, soweit sie auch im einzelnen unter sich verschieden sind, darin überein, den Menschen nicht lediglich als ein durch mechanische Ursachen oder durch sinnliche Anreize bestimmtes Naturwesen, sondern als geistiges Wesen zu betrachten, das sich über seine Naturbedingtheit erheben, ideellen Beweggründen folgen und aus sich heraus ein Reich des Geistes erzeugen kann, in dem die ewigen Werte des Wahren, Guten und Schönen Gestalt gewinnen. Dieses Reich des Geistes ist die wahre Heimat und Bestimmung der Menschen. Aber weit davon entfernt, etwa nur in der Einbildung ein unwirkliches Schattendasein zu führen, senkt es seine Wurzeln tief hinein in unser Alltagsleben, bestimmt unsere Handlungen auch dort, wo sie scheinbar nur einem ganz nahen Zwecke dienen, und gibt ihnen so eine höhere Bedeutung. Durch seine Arbeit etwa, die zunächst nur der Befriedigung der Notdurft dient, macht sich der Mensch frei von Abhängigkeiten und erwirbt sich die ersten Anfänge der Bildung; im Kampfe lernt er den Gegner achten und seine Gemeinsamkeit mit ihm erkennen; so entsteht eine sittliche Beziehung zwischen den Kämpfenden. In der Hingabe an die Idee, in der Treue zum Werk, es sei das geringste, wenn es nur in dem Bewußtsein irgendeiner Verantwortung geschieht, eröffnet sich jedem, dem Gelehrten und dem Ungelehrten, der Zugang zu den tieferen Bezirken des Menschseins. Freilich gewinnt nur derjenige Teil an dieser Welt, der sich selbst mit Freiheit zu ihr erhebt. Daß der Mensch sich von den Fesseln seiner Sinnlichkeit lösen und Aufgaben ergreifen kann, die ihn über sich hinausführen, darin liegt seine Freiheit; nur weil er, seiner Möglichkeit und Bestimmung nach, frei ist, kann er überhaupt zum geistigen Leben gelangen, und wiederum, nur soweit er dazu gelangt, ist er wirklich frei. Der Geist, und das heißt, der Mensch als geistiges Wesen, macht sich selbst mit Freiheit zu dem, was er ist, und er ist nichts anderes als das, wozu er sich beständig hervorbringt. Er ist ständige Bewegung, Leben, Tätigkeit, und darin frei. So ist die Philosophie des deutschen Idealismus in ihrem Kern eine Philosophie der Freiheit, aber einer Freiheit, die nichts mit willkürlichem Belieben zu tun hat, sondern die gleich-

bedeutend ist mit höchster Anspannung des Geistes, Verantwortung und tätiger Hingabe.

Eine solche Philosophie mußte auch für die Erfassung des Staates und des Rechtsgedankens einen wichtigen Beitrag leisten, treffen doch gerade auf dem Rechtsgebiete und im politischen Leben Freiheit und Zwang, aber auch die Macht und die Ohnmacht des guten Willens, die sinnliche und die geistige Natur des Menschen hart aufeinander. Daher ist die Rechts- und Staatsphilosophie im Ganzen der idealistischen Philosophie mehr als ein bloßer Anhang oder ein beliebiges Sondergebiet; sie stellt vielmehr eine der wichtigsten Anwendungen des Gedankens der Freiheit dar. Kein Zufall daher, daß Hegel von allen Teilen seines in der Enzyklopädie niedergelegten Systems gerade die Rechtsphilosophie gesondert bearbeitete und als sein letztes großes Werk veröffentlichte; daß Fichte, sobald er mit der Ausarbeitung der Wissenschaftslehre im Jahre 1794 fertig war, sich vor der Ausarbeitung der Sittenlehre und der Religionslehre zuerst dem Naturrecht zuwandte.

In Kants philosophischem Gesamtwerk spielt die Rechts- und Staatslehre freilich noch eine mehr untergeordnete Rolle. Den Gedanken der Freiheit als der Selbständigkeit und Selbsttätigkeit des Geistes hat Kant zwar als erster ausgesprochen, aber ihn doch noch nicht mit solcher Klarheit und Entschiedenheit zur Grundlage seiner Philosophie gemacht wie seine Nachfolger. Ihm lag es noch fern, in der freien Tätigkeit des Geistes, wie Fichte und Hegel, den letzten metaphysischen Grund aller Wirklichkeit, auch der Natur, zu erblicken, obgleich sein System bereits zu diesem Abschluß hindrängte; vielmehr bildete sich bei ihm ein schroffer Dualismus heraus zwischen der Natur und der Freiheit, dem sinnlichen und dem intelligiblen Wesen des Menschen, seiner Gebundenheit an Naturgesetze und seiner Freiheit unter dem Sittengesetz. So entschieden Kant auch den innersten Charakter des Menschen in seiner ethischen Persönlichkeit, seiner Freiheit erfaßt, so wenig kommt es bei ihm doch zu einer Realisierung seiner Freiheit in der empirischen Wirklichkeit, zu einer Durchdringung der beiden Sphären, denen der Mensch angehört. Dieser Mangel macht sich gerade bei der Behandlung der Gebiete bemerklich, in denen diese Vereinigung und Durchdringung eigentlich stattfindet, wie auf dem des Rechts und der Politik. Kants für die Weiterentwicklung bahnbrechende Leistung besteht darin, daß er die Rechtsphilosophie seiner Ethik und damit der Idee der Freiheit unterstellt hat; aber er dachte noch nicht daran, diese Idee in ihrer Darstellung und Erscheinung in der Welt der wirklichen Staaten und des positiven Rechts zu erfassen, sondern er begnügte sich, der wirklichen Welt eine gedachte, ein seinsollendes Vernunftrecht und eine ideale Staatsverfassung gegenüberzustellen, wobei sich ihm der alte Gegensatz des Naturrechts und des geschichtlichen Rechts mit dem Grundgegensatz seiner Philosophie, dem der geistigen und der sinnlichen Welt, verband. So kann Kant die herkömmliche Be-

trachtungsweise übernehmen und den neuen Geist seiner idealistischen Freiheitslehre einfach in die alten Formen naturrechtlicher Rechts- und Staatskonstruktionen gießen. Dadurch bekommt seine Rechtslehre den Charakter eines Übergangswerkes: als Naturrechtslehre setzt sie eine jahrhundertelange Entwicklung fort, als erstes System einer Rechts- und Staatsphilosophie auf der Grundlage des idealistischen Freiheitsgedankens leitet sie eine neue Entwicklung ein.

1.

Der Freiheitsgedanke Kants nimmt, wie bemerkt, seinen Ausgang von der Gegenüberstellung der sinnlichen und der geistigen Natur des Menschen. Als Sinnenwesen, das von sinnlichen Antrieben abhängig ist, ist der Mensch unfrei; denn als solches gehorcht er den Gesetzen der Natur, die auf bestimmte Ursachen bestimmte Wirkungen folgen läßt. Alle seine Handlungen sind demnach notwendig durch die Gesamtheit der Umstände und der auf den Menschen erfolgenden Einwirkungen bestimmt, sie sind das Ergebnis eherner Naturnotwendigkeit nicht weniger als Wind und Wolken, das Fallen des Steines oder die Kurve des Geschosses. Daran ändert es nichts, daß ein Teil der jeweils mitwirkenden Ursachen in dem Menschen selbst, d. h. in seiner sinnlichen Natur, in seiner Empfänglichkeit für bestimmte Reize oder in seinen Neigungen liegt; denn auch sie sind das naturgesetzlich notwendige Produkt vorausgegangener Ursachen und ließen sich, wenn wir nur die Naturgesetze genügend kennten, im voraus berechnen. Wäre die Freiheit nichts anderes als diese Abhängigkeit von der gewordenen sinnlichen Natur, den Neigungen und Trieben, so wäre sie, meint Kant, nichts weniger eine Täuschung als die Freiheit eines Bratenwenders, wir könnten mit einem heute verständlicheren Beispiele sagen: eines Uhrwerks, das, einmal aufgezogen, auch „von selbst", d. h. gemäß seiner ihm von fremder Hand gegebenen Beschaffenheit fortläuft.

Aber so sehr der Mensch auch genötigt ist, sich als einen Teil der Sinnenwelt und damit als den Gesetzen der Natur unterworfen zu denken, so wenig ist damit sein Wesen erschöpft. Denn der Mensch hat auch Vernunft, und Vernunft ist es, die durch ihre eigene Gesetzmäßigkeit erst die der Natur ermöglicht und begründet. Die Vernunft kann daher nicht selbst wieder als unter den Naturgesetzen stehend angesehen werden, — wie es der Materialismus annimmt — sondern sie ist über alle Natur erhaben. In der Vernunft ist Freiheit. Sollte es nun dem Menschen möglich sein, seinen Willen allein durch Vernunft, ohne Beimischung sinnlicher Antriebe zu bestimmen, so wäre er in Rücksicht dieses seines vernünftigen Willens frei. Ob freilich ein solches lediglich vernunftbestimmtes Wollen möglich ist, ob „reine Vernunft praktisch werden kann", das ist die Frage. Es ist die Grundfrage der „Kritik der praktischen Vernunft", durchaus parallel der Grundfrage der „Kritik der reinen Ver-

nunft", ob reine Vernunft zureichend sei, unsere Erkenntnis zu erweitern.

Bei der Beantwortung dieser kritischen Hauptfrage der kantischen Ethik ist nun jede Berufung auf Erfahrung von vornherein ausgeschlossen. Denn Erfahrung ist Erkenntnis eines Gegenstandes vermittels der Anschauungsformen — Raum und Zeit — und der Kategorien des Verstandes, deren wichtigste die der Kausalität ist. Sie kann uns den Menschen daher immer nur als Naturwesen zeigen, dessen Handlungen unter dem Gesetz der Kausalität stehen, dessen sinnlicher oder „empirischer" Charakter innerhalb der Zeit nach Naturgesetzen so geworden ist, wie er jetzt gerade ist. Wenn wir aber in unserem Bewußtsein eine Nötigung fänden, allen unsern natürlichen Neigungen entgegenzuhandeln, eine Stimme der Vernunft, die uns ein Handeln schlechthin nach Vernunftgrundsätzen wenigstens anmutete, so wären wir genötigt, anzunehmen, daß wir dieser Stimme auch folgen könnten, also uns als vernünftigen Wesen Freiheit zuzuschreiben. Eine solche Stimme finden wir in uns nun wirklich vor. Es ist die Forderung des Sittengesetzes, die jeder als ein unumstößliches „Faktum" in sich selbst antrifft. Das Sittengesetz also gibt uns die Möglichkeit und das Recht, uns in unserer Eigenschaft als vernünftige Wesen als frei zu betrachten, so wie umgekehrt erst die Freiheit ein Sittengesetz möglich macht. Die Freiheit ist daher die ratio essendi des Sittengesetzes, das Sittengesetz dagegen die ratio cognoscendi der Freiheit.

Nur wenn wir dem Sittengesetz, der Stimme der Vernunft in uns gehorchen, sind wir frei. Freiheit ist daher nicht Willkür, das Belieben, dies oder das zu tun, sondern Bindung an das Gesetz der Vernunft als unser eigenes, wahres „Selbst". Denn Vernunft ist für Kant — der insofern gerade den Rationalismus der Aufklärung vollendet — dasjenige, was den Menschen erst zum Menschen macht, sein wahres Selbst. Sie ist der Kern der Persönlichkeit. Zugleich aber ist Vernunft auch das schlechthin Allgemeine. Wer daher der Stimme seiner Vernunft gehorcht, gehorcht damit zugleich einem allgemeinen Gesetz, das doch ebenso sein eigenes ist, weil sich darin ja nur seine eigene moralische Persönlichkeit ausspricht. Er gibt sich selbst das Gesetz, das vermöge seines Charakters als eines Vernunftgesetzes für alle vernünftigen Wesen gleichermaßen Geltung hat. So führt die Idee der Freiheit auf die einer Selbstgesetzgebung oder Autonomie des Willens, das ist auf „die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemeingesetzgebenden Willens". Durch solche Autonomie des Willens hat der Mensch teil an einem Reich der Freiheit oder der Vernunft, dessen Gesetzen er unterworfen ist, ohne sich dadurch selbst zu verlieren, weil die Gesetze der Freiheit als die Gesetze der Vernunft den Inhalt seines eigenen, vernünftigen und allgemein-gesetzgebenden Willens bilden. Als Glied der Sinnenwelt ist der Mensch unfrei, gebunden an Naturgesetze, auf denen auch sein empirischer Charakter beruht, als Glied der intelligiblen Welt dagegen ist er frei, in seinem intelligiblen Charakter von der Zeit unabhängig und selbst gesetzgebend.

Weil der Mensch zugleich Sinnenwesen und intelligibles Wesen, Glied der Natur und des Vernunftreiches ist, darum erscheint ihm sein eigener vernünftiger, allgemein gesetzgebender Wille als Anforderung, als Pflicht. Denn wäre der Mensch nur ein Naturwesen, so hätte er nicht einmal die Vorstellung eines Sittengesetzes; wäre er andererseits nur Vernunftwesen, so würde er nicht anders als vernunftgemäß handeln, es gäbe daher in seinem Bewußtsein keinen Zwiespalt zwischen Pflicht und Neigung, kein Bewußtsein einer Forderung. Nur weil er „zugleich" beiden Welten angehört, gibt es für den Menschen den Begriff der moralischen Nötigung oder der Pflicht.

Freilich enthält dieses „Zugleich" der Zugehörigkeit des Menschen zur sinnlichen und zur intelligiblen Welt ein Problem, dessen Auflösung im Rahmen der Erkenntnislehre Kants in Wahrheit nicht möglich ist. Denn nach ihr sind zwar beide Betrachtungsweisen, die der theoretischen Vernunft, die den Menschen als unfrei, und die der praktischen, die ihn als frei betrachtet, gleichberechtigt, aber streng voneinander

zu unterscheiden; immer ist der Mensch nur in der einen Beziehung unfrei, in der andern frei, für keine der möglichen Betrachtungsweisen aber „zugleich" beides. Um den Menschen als ein und denselben — nicht nur in der einen oder der andern „Beziehung" — sowohl als frei wie als unfrei zu denken, bedürfte es einer dritten, die theoretische und die praktische Erkenntnis in sich vereinigenden Betrachtungsweise, was Kant nicht zum Bewußtsein gekommen ist. Der nachkantische Idealismus hat gerade diesem Problem seine besondere Aufmerksamkeit zugewandt; Fichte setzte hier ein, indem er den „Primat der praktischen Vernunft" konsequent durchführte.

Der Begriff der Pflicht oder des Sollens ist es also, der die Brücke schlägt zwischen dem Reich der Freiheit und dem Reich der Natur, dem Menschen als sinnlichem und als moralischem Wesen. Die Pflicht verlangt vom Menschen schlechthinnige Unterwerfung unter das allgemeine Vernunftgesetz ohne Rücksicht auf entgegenstehende Neigungen, zugleich aber erhöht sie ihn über sich selbst als Naturwesen, indem sie ihn teilhaben läßt an einem Reiche der Freiheit, in dem er als vernünftiges Wesen sich selbst das Gesetz gibt. Nur wer unter Zurücksetzung aller seiner Neigungen, allein aus Pflicht, aus Achtung vor dem Sittengesetz handelt, handelt gemäß seiner eigenen, vernünftigen Gesetzgebung, seinem wahren „Selbst" und also frei. Daher ist Freiheit oder Handeln aus Pflicht der einzige Zweck, den die Vernunft selbst dem Menschen gesetzt hat, und das allgemeinste ethische Gebot lautet: „Handle pflichtmäßig aus Pflicht." Freiheit ist somit keine Eigenschaft, die der Mensch als natürliches Wesen hat, sondern eine Aufgabe, die er sich selbst als Vernunftwesen setzt; die Aufgabe, sittlich verantwortlich zu handeln. Die Freiheit darf deshalb auch nicht, wie Kant folgerichtig in der Einleitung zur Metaphysik der Sitten ausführt, als das Vermögen bezeichnet werden, zwischen den Neigungen und der Pflicht zu wählen; denn solange der Mensch noch zwischen beiden Möglichkeiten schwankt, hat er sich noch nicht zur wahren Freiheit durchgerungen. Dieses Vermögen der Wahl ist vielmehr lediglich die Willkür, die als solche weder frei noch unfrei ist, sondern auf der Grenze steht, die Möglichkeit zu beiden, sowohl zur Freiheit wie zur Unfreiheit, in sich schließt.

Das Grundgebot der kantischen Ethik ist also: es soll Freiheit sein, d. h. es soll pflichtmäßig aus Pflicht gehandelt werden. Innerhalb der Ethik im weiteren Sinne unterscheidet Kant nun die Ethik im engeren Sinne oder Tugendlehre und die Rechtslehre. Demgemäß sind die Pflichten entweder Rechtspflichten oder Tugendpflichten. Im Gegensatz zur Tugendpflicht verlangt die Rechtspflicht nicht, daß subjektiv aus Achtung vor dem Gesetz gehandelt wird, sondern nur, daß objektiv pflichtmäßig gehandelt wird, einerlei aus welchen Motiven. Die Ethik verlangt Moralität, das Recht begnügt sich mit Legalität. Doch sind alle Rechtspflichten auch indirekt-ethische Pflichten; die Ethik macht die Befolgung der Rechtsordnung zur sittlichen Pflicht. Ein Konflikt zwischen Ethik und Recht erscheint Kant von vornherein als ausgeschlossen, weil er beide auf das eine Gesetz der Freiheit gründet.

Nun ist aber das Rechtsgesetz ein Gesetz, das die Anwendung äußeren Zwanges gestattet. Kant geht bei der Bestimmung des Rechtsbegriffes vom subjektiven Recht aus. Das subjektive Recht gewährt dem Berechtigten die Möglichkeit, nicht nur durch Güte und Überredung den Schuldner zur Erfüllung seiner Verpflichtung zu bestimmen, sondern die Befugnis, ihn zu zwingen: „Recht und Befugnis zu zwingen, bedeuten also einerlei." Wie ist solche Befugnis zu zwingen aber mit dem Grundgesetz der Freiheit vereinbar, wie kann der Rechtszwang unter dem Gesichtspunkt der Aufgabe der Freiheit gerechtfertigt werden? Das ist die kritische Grundfrage der kantischen Rechtsphilosophie. In dieser Fragestellung zeigt sich der enge Zusammenhang der Rechtsphilosophie nicht nur mit Kants Ethik, sondern mit seiner kritischen Denkweise überhaupt. Immer ist es die *quaestio juris*, die Frage nach der Rechtfertigung, dem Geltungsgrund, die sein Denken beherrscht. Geht es ihm in der theoretischen Philosophie um die Rechtfertigung der Erkenntnis, insbesondere um den Geltungsanspruch metaphysischer Erkenntnis, so geht es ihm in der Ethik um die Geltung des Sittengesetzes und in der Rechtsphilosophie um die Geltung, d. h. um die Rechtfertigung des Rechtsgebotes als eines Zwangsgebotes. Nur ein solcher Zwang kann nach Kants Überzeugung rechtmäßig sein, der dem ethischen Grundgebot der Freiheit nicht widerstreitet, ja, nur aus diesem ethischen Grundgebot kann der Rechtszwang überhaupt gerechtfertigt werden. Die Aufgabe der Rechtsphilosophie ist also zu zeigen, daß erstens der Rechtszwang mit der Freiheit verträglich ist, und daß er zweitens gerade durch die Idee der Freiheit gefordert wird.

Die erste Aufgabe löst Kant durch die Unterscheidung der Freiheit von der Willkür. Nicht jede Einschränkung der Willkür, des Beliebens, so oder so zu handeln, ist schon eine Einschränkung der Freiheit, weil Freiheit ja nicht die Möglichkeit zu beliebigem, sondern die Möglichkeit zu sittlich verantwortlichem Handeln bedeutet. Wer mich daher hindert, etwas zu tun, was meinem eigenen, freien, sittlich gesetzgebenden Willen widerstreiten würde, der hindert wohl die Betätigung meiner Willkür, aber nicht die Betätigung meiner Freiheit. Der Rechtszwang ist demnach mit der Freiheit verträglich, wenn ich durch das Recht zu nichts anderm gezwungen werden kann, als was mein eigener freier, vernünftiger Wille von mir fordern würde; wenn nur meine Willkür, nicht aber meine Freiheit beschränkt wird. Daß eine solche Einschränkung der Willkür aber nicht nur zulässig, sondern um der Freiheit willen auch geboten ist, ergibt die Überlegung, daß sonst der eine durch die willkürliche Gewalt des andern an der Betätigung seiner (wahren) Freiheit gehindert werden könnte. Um solche Gefahr willkürlicher Behinderung der Freiheit abzuwenden, muß jeder es sich gefallen lassen, daß seine Willkür darauf eingeschränkt wird, daß sie mit der Freiheit der andern zusammen bestehen kann. Um willkürliche Behinderung der Freiheit abzuwenden, als

„Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit", ist der Rechtszwang nicht nur zulässig, sondern sittlich geboten.

Es gibt für Kant, modern gesprochen, nur ein einziges Rechtsgut: die Freiheit. Daher kennt Kant auch nur ein einziges „angeborenes" subjektives Recht: das Recht auf Freiheit. Dem entspricht das oberste Rechtsgebot: „Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen bestehen kann." Man darf das nicht so verstehen, als meine Kant, das Recht solle jedem ein möglichst großes Maß von willkürlichem Belieben sichern. Obgleich manche Formulierungen Kants dieses Mißverständnis nahelegen, würde eine solche Auffassung doch den tieferen Sinn der kantischen Fragestellung völlig außer acht lassen. Das positive Gut, das durch den Rechtszwang geschützt werden soll, ist nicht die Willkür, sondern die Freiheit im Sinne der ethischen Selbstbestimmung; dasjenige dagegen, gegen das sich der Rechtszwang richtet, ist die Willkür, die bei Kant keinen ethischen Wertakzent trägt. Die kantische Formel des Rechtsgesetzes lautet also nicht: Einschränkung der Freiheit auf ein für alle mögliches Maß, sondern Einschränkung der Willkür um der Freiheit willen. Nur so ist es zu verstehen, wenn Kant sagt, daß der Rechtszwang mit jedermanns Freiheit, „also auch mit der Freiheit des Gezwungenen", zusammen bestehen könne, und wenn er sich dagegen wendet zu sagen, der Mensch habe im Rechtszustand einen Teil seiner angeborenen Freiheit aufgegeben, um sich einen Rest von Freiheit zu erhalten, da man vielmehr sagen müsse, er habe „die wilde, gesetzlose Freiheit" *gänzlich* verlassen, um dafür seine wahre Freiheit (die „Freiheit überhaupt") in einer gesetzlichen Abhängigkeit *unvermindert* wiederzufinden.

Der Rechtszwang ist also, weit entfernt davon, eine Beeinträchtigung der Freiheit zu enthalten, als eine Bedingung der Betätigung der Freiheit im menschlichen Zusammenleben dargetan und damit im Sinn der kantischen Ethik gerechtfertigt. *Die Willkür muß eingeschränkt werden, damit Freiheit sein kann*; das ist für Kant der Inhalt der Rechtsidee. Freilich hat Kant damit zunächst nur ein Richtmaß für das positive Recht aufgestellt und die Geltung eines dieser Idee entsprechenden Vernunftrechts, keineswegs aber die Geltung im Sinne ethischer Verbindlichkeit des positiven Rechts erwiesen. Allein Kant hat das Problem, das sich hier ergibt, überhaupt nicht gesehen, da er im Grunde immer nur das Naturrecht und nicht das positive Recht vor Augen hat. So hat er denn auch geglaubt, aus seiner Rechtsidee selbst wieder ein Naturrecht entwickeln zu können, das sich inhaltlich nicht so sehr von den Naturrechtslehren seiner Zeit unterscheidet und in der Einzelausführung von dem Grundgedanken der kantischen Rechtsphilosophie nicht mehr viel erkennen läßt. In einem Punkte tritt dieser Gedanke aber doch noch einmal deutlich hervor und erweist er seine weitreichende Bedeutung: bei der Lehre vom Staatsvertrage und von der Staatsverfassung.

2.

Der Staat bedeutet für Kant „die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen". Seine einzige Aufgabe ist die des Rechtsschutzes. Das Recht geht dem Staate, und zwar, Kants individualistischem Denken entsprechend, das Privatrecht dem Staatsrecht im Range vor. Auf der Grundlage dieser Rangordnung beruht seine Unterscheidung eines „natürlichen" und eines „bürgerlichen Zustandes" und seine Lehre vom Staatsvertrag.

Unter dem natürlichen Zustand versteht Kant nicht, wie z. B. Rousseau, einen völlig gesetzlosen Zustand, sondern einen Zustand, in dem bereits das Naturrecht gilt, soweit es Privatrecht ist. Es gibt also in dem

kantischen Naturzustand ebensowohl schon Eigentum wie Verträge und Zusammenschlüsse privatrechtlichen Charakters. Dagegen fehlt es an einer öffentlichen Gewalt, die in der Lage wäre, Rechtsschutz zu gewähren. Dieser Zustand ist daher, wie Kant sagt, kein Zustand der Ungerechtigkeit, aber doch der Rechtlosigkeit, wo sich kein Richter findet, um über das streitige Recht zu entscheiden, und wo der Berechtigte daher nicht darauf rechnen kann, zu seinem Rechte zu kommen. Deshalb fordert die Rechtsidee, aus diesem Zustand herauszutreten und einen rechtlichen Zustand zu begründen, d. h. zur Sicherung des Privatrechts eine Staatsgewalt und eine öffentliche Verfassung zu schaffen. Der Akt nun, durch den sich das Volk zu einem Staat zusammenschließt, „eigentlich aber", wie Kant bemerkt, „nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit der Staatsverfassung nachgeprüft werden muß", ist der „ursprüngliche Vertrag", der Staatsvertrag.

Der Gegensatz zwischen dem natürlichen Zustand und dem bürgerlichen Zustand oder Rechtszustand darf nicht mit dem Unterschied von Naturrecht und positivem Recht gleichgesetzt werden. Das Naturrecht oder Vernunftrecht bedeutet Kant den Inbegriff der Gesetze, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung a priori durch die Vernunft erkannt werden kann. Solche Gesetze leitet Kant aus seiner Rechtsidee zunächst für den natürlichen Zustand ab. Es sind das die Privatrechtssätze des Naturrechts. Sie behalten ihre Geltung auch im bürgerlichen Zustand, und es kommen hier noch weitere Sätze des Naturrechts, nämlich öffentlichrechtliche hinzu, die sich auf die Form des Staates überhaupt, „den Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprinzipien sein soll", beziehen. Bei dem Unterschied des Naturzustandes und des bürgerlichen Zustandes oder des Privatrechts und des öffentlichen Rechts handelt es sich also zunächst nur um einen Unterschied innerhalb des Geltungsbereiches des Natur- oder Vernunftrechts. Unrichtig ist es daher, Kant so aufzufassen, als bedeute der Fortgang vom Privatrecht zum öffentlichen Recht zugleich den Übergang vom Naturrecht zum positiven Recht und als komme das Naturrecht erst im positiven Recht zur Geltung. Nur insofern ist der Fortgang vom Privatrecht zum öffentlichen Recht auch für den Gegensatz des Naturrechts und des positiven Rechts von Bedeutung, als das letztere überhaupt erst in einem öffentlichen Zustand entstehen kann, während das Naturrecht ebensowohl im staatlichen wie im vorstaatlichen Zustand gilt und eine staatliche Verfassung, mithin auch ein positives Recht überhaupt erst möglich macht. — So ist auch der Ausspruch Kants zu verstehen, es könne wohl eine äußere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter positive Gesetze enthalte; alsdann müsse aber doch ein natürliches Gesetz vorhergehen, welches die Autorität des Gesetzgebers begründete.

Der natürliche Zustand sowohl wie der Staatsvertrag, der ihn beendet, werden von Kant aber nicht als historische Tatsachen behauptet, sondern dienen lediglich der Veranschaulichung einer logischen und ethischen Stufenfolge, einer Rangordnung der Werte, in der das öffentliche Recht dem Privatrecht nachgeordnet ist und dazu bestimmt erscheint, es zu vervollständigen. Es sind gedankliche Hypothesen, die dazu dienen, die überkommene Vorstellung eines Staatsvertrages in Kants System einzubauen und ihr hier, unabhängig von der Frage, wie es historisch gewesen ist, die rechtstheoretische Bedeutung eines normativen Prinzips, eines Kriteriums der Rechtsrichtigkeit zu sichern. Man hat oft genug hervorgehoben, daß

Kant die Lehre vom Staatsvertrage dadurch auf eine neue Grundlage gestellt habe, daß er für den Staatsvertrag nur noch eine normative und nicht mehr eine historische Bedeutung in Anspruch genommen hat. So richtig das ist, fragt es sich doch, ob Kant hierin nicht schon Vorgänger gehabt hat, unter andern auch in Rousseau. Weniger beachtet, aber noch bedeutungsvoller ist jedoch, daß Kant auch die normative Bedeutung des Staatsvertrages dadurch verändert, ja im Grunde genommen aufgehoben hat, daß er ihn nicht aus der übereinstimmenden Willkür der Kontrahenten, sondern aus ihrem freien, vernünftigen, d. h. allgemeingesetzgebenden Willen abgeleitet hat, so daß die Vorstellung des Staatsvertrages bei Kant nur mehr ein Bild ist, hinter dem sich etwas anderes als ein „Vertrag", nämlich die „reine rechtlich gesetzgebende Vernunft" verbirgt. In dieser Wendung, die ihm wiederum durch seinen Freiheitsbegriff ermöglicht wird, liegt vor allem der Fortschritt Kants gegenüber Rousseau.

Für Rousseau ist der Staatsvertrag die einzig mögliche Grundlage eines wirklichen Rechtszustandes. Durch den Staatsvertrag geben die Einzelnen ihre Freiheit ohne Vorbehalt oder Einschränkung zugunsten des „allgemeinen Willens" auf, um ihre Freiheit eben dadurch wiederzugewinnen, daß sie an dem allgemeinen Willen Teil erhalten. Ganz ähnlich läßt Kant aus dem Staatsvertrag den „vereinigten Willen des Volkes" hervorgehen und sieht er die Freiheit des Einzelnen darin gewahrt, daß er als Glied des Staatsvolkes, als Staatsbürger, nicht nur den Gesetzen untertan, sondern Mitgesetzgeber sei. Allein so sehr diese Gedanken auch an Rousseau anklingen, ihre Bedeutung ist bei Kant eine ganz andere. Das zeigt sich, wenn wir die Frage stellen, welche Allgemeinheit denn mit dem „allgemeinen Willen" bei Kant und bei Rousseau gemeint ist. Bei beiden, das steht fest, ist es ja nicht einfach das rein quantitative Moment der großen Zahl. Die Summe der Einzelwillen wird sowohl von Rousseau wie von Kant von dem allgemeinen oder vereinigten Willen unterschieden. Vielmehr ist es bei beiden die Ausrichtung auf ein notwendig gemeinsames Ziel, das die „Allgemeinheit" des Staatswillens begründet. Bei Rousseau ergibt sich nun dieses gemeinsame Ziel aus den Interessen der Einzelnen; nur wo ihre Interessen gleich sind, kann sich eine wirkliche volonté générale herausbilden. Deshalb hat Stahl nicht mit Unrecht bemerkt, daß Rousseau folgerichtig zum Kommunismus hätte kommen müssen, weil nur der Kommunismus alle Unterschiede radikal beseitigt, aus denen sich Interessengegensätze ergeben können. Die volonté générale im Sinne Rousseaus ist der auf das allen gemeinsame Interesse gerichtete Wille im Gegensatz zu der volonté de tous, der bloßen Summierung der Einzelinteressen.

Die Allgemeinheit des Willens dagegen, die Kant im Auge hat, ist nicht die Gleichheit eines allen gemeinsamen empirischen Zweckes, sondern die Allgemeingültigkeit der Vernunft, an der jeder Einzelne als Ge-

setzgeber im Reiche der Freiheit teil hat. Nicht das Interesse einigt nach Kant die Willen, sondern das Gebot der sittlichen Vernunft. Der vereinigte Wille des Volkes ist der vernünftige Wille jedes Einzelnen als autonomer gesetzgebender Persönlichkeit und darum eben der wahre, übereinstimmende Wille aller. Der Staatsvertrag, der als der erste Akt dieses vereinigten Volkswillens gedacht ist, enthält daher gar nichts anderes als das Gesetz der praktischen Vernunft. Der Einzelne ist an den Staatsvertrag gebunden, nicht weil er tatsächlich in ihn eingewilligt hätte, sondern weil sein eigener, allgemeingesetzgebender Wille ihn zur Anerkennung seines Inhalts nötigt. Nicht er als empirische Person ist der Urheber der Rechtsgesetze, sondern „die reine rechtlich gesetzgebende Vernunft" in ihm.

Es möchte geringfügig erscheinen und ist doch geistesgeschichtlich von der größten Bedeutung, daß sich hier bei Kant, durch die hergebrachten Vorstellungen eines Naturzustandes und eines ihn beendenden Staatsvertrages nur verschleiert, der Gedanke bahnbricht, daß das Recht seinen letzten Grund nicht in der Willkür, sondern in einer Idee der Vernunft finden muß. Denn damit ist der individualistische oder, wenn man will, atomistische Ausgangspunkt aufgehoben, auf dem alle naturrechtlichen Konstruktionen der Aufklärungszeit beruhen: die Begründung des Rechts und des Staates allein auf den Willen im Sinne der Willkür des Einzelnen. Nicht die Willkür des Einzelnen schafft erst durch den Abschluß eines Vertrages das Recht, sondern die Unbedingtheit des rechtlichen Sollens ermöglicht die Verpflichtungskraft der Verträge; nicht das Belieben der Einzelnen, ihr wohlverstandenes Interesse, führt sie zum Staat, sondern ein „kategorischer Imperativ der Vernunft", die Rechtsidee, gebietet ihnen, die Verwirklichung des Rechts durch den staatlichen Zusammenschluß zu erstreben. Das sind Gedanken, die in der Philosophie des deutschen Idealismus fortwirken und die, von der naturrechtlichen und rein rationalistischen Umhüllung befreit, in der sie uns bei Kant zuerst entgegentreten, schließlich in der Lehre Hegels zur Vollendung gelangen konnten, daß das Recht die Erscheinungsform der Freiheit oder die Gestalt sei, in der und als die sich die Idee der Freiheit im geschichtlichen Leben verwirklicht.

Freilich hat Kant die Aufgabe des Rechts nicht immer in dieser rein ethischen Weise gesehen. In der Schrift „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", die im Jahre 1784, also ein Jahr vor der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", vier Jahre vor der „Kritik der praktischen Vernunft" und dreizehn Jahre früher als die Rechtslehre erschienen ist, begründet Kant das Recht noch nicht auf das formale Prinzip der Ethik, sondern auf ein „materiales" Prinzip, nämlich auf den Gedanken der Vollkommenheit. Die Natur will, meint Kant in dieser Schrift, daß der Mensch alle seine Anlagen vollständig entwickle. Seine Vernunftanlagen vermag er aber nicht als Individuum, sondern nur im Fortschritt des ganzen Menschengeschlechts zur höchsten Vollkommenheit auszubilden. Das Mittel, durch das diese Ausbildung aller Anlagen erreicht wird, ist „der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird".

Durch den Widerstreit der Kräfte und durch seine Neigungen wird der Mensch dazu getrieben, alle seine Anlagen, soweit ihm das möglich ist, auszubilden. Auf der andern Seite darf dieser Widerstreit aber doch nicht dazu führen, daß die Menschen sich gegenseitig vernichten. Deshalb ist das größte Problem für die Menschengattung „die Erreichung einer allgemeinen das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft". Darunter versteht Kant nun eine solche Ordnung des menschlichen Zusammenlebens, die einem jeden die größte Freiheit und damit einen durchgängigen Antagonismus der Bürger ermöglicht, aber doch zugleich genau die Grenzen der Freiheit eines jeden festlegt, damit sie mit der Freiheit der andern zusammen bestehen könne. Hier ist offensichtlich unter Freiheit nichts anderes gemeint als die Willkür; von dem ethischen Freiheitsbegriff und von der ganzen Fragestellung der späteren Rechtslehre ist hier noch nichts zu spüren. Es ist daher deutlich, daß zwischen dieser Schrift und der Rechtslehre Kants Rechtsbegriff eine bedeutsame Wandlung erfahren hat, die mit der tieferen Durchdringung des Freiheitsproblems in den ethischen Hauptschriften zusammenhängt. Diese Wandlung stellt die Abkehr von der für das Naturrecht der Aufklärungszeit charakteristischen Begründung des Rechts auf die Prinzipien der Glückseligkeit und der Vollkommenheit — wie wir sie etwa bei Christian Wolff finden — und die Hinwendung zu einer idealistischen Rechtsphilosophie dar, mit der Kant sich auch auf diesem Gebiete als der große Erneuerer des philosophischen Idealismus erweist.

Während es Kant so auf der einen Seite gelungen ist, den Rechtsgedanken in seiner Reinheit und Strenge, frei von aller Vermischung mit empirischen Zweckvorstellungen, herauszuarbeiten und dem Staate als Rechtsstaat eine von menschlicher Willkür unabhängige sittliche Würde zu sichern, fehlt ihm auf der andern Seite doch noch der Blick für die Geschichtlichkeit des Rechts und die Wirklichkeit des Staates als einer geistigen Totalität und Individualität, einer Durchdringung sittlicher und materieller Kräfte, eines Macht- und Kulturfaktors. Der Staat, mit dem er es zu tun hat, ist ja nicht ein von einer bestimmten Tradition und Geisteshaltung erfülltes, historisch gewachsenes Gebilde, sondern „der Staat überhaupt", wie er „nach reinen Vernunftprinzipien sein soll". Wie dieser abstrakte Staat der reinen Vernunft sich zu den wirklichen Staaten verhält, ob er deren substantielle Grundlage ausmacht oder nur ein nie ganz zu erreichendes Vorbild darstellt, nach dem sich die Völker und Staatsmänner richten sollen, diese Frage findet bei Kant keine eindeutige Antwort. Freilich, nach der grundsätzlichen Einstellung seines Denkens könnte seinem Idealstaat nur die letzte Bedeutung zukommen. Aber dann entsteht eine eigentümliche Schwierigkeit, wenn man nach der Möglichkeit fragt, Kants Staatsgedanken auch nur in annähernder Weise zu verwirklichen. Der „übereinstimmende und vereinigte Wille aller" ist, wie wir gesehen haben, ebenso wie der Staatsvertrag ja nur eine regulative Idee, also ein normativer Begriff, dem keine empirische Realität entspricht. Er bedeutet nichts anderes als die „reine rechtlich gesetzgebende Vernunft", auf der alles Recht beruhen soll. Aber um nun zu einem wirklichen Staat und zu einer positiven Gesetzgebung zu kommen, bedarf es doch eines irgendwie beschaffenen empirischen Willens, in dem sich der reine Wille der rechtlich gesetzgebenden Vernunft darstellt. Kant ist nun der

Versuchung nicht ganz entgangen, den „vereinigten Willen aller", einen normativen Begriff also, zugleich als den realen Willen des empirisch zu einem bestimmten Staatswesen vereinigten Volkes anzusehen. Nur so ist es zu verstehen, wenn er nach der Unterscheidung der gesetzgebenden, der regierenden und der rechtsprechenden Gewalt erklärt: „Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen", und wenn er dem empirischen Gesetzgeber die Verbindlichkeit auferlegt, „die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und kontinuierlich dahin zu verändern, daß sie mit der einzig wahren rechtmäßigen Verfassung, nämlich der reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme". Am deutlichsten tritt aber dieses Abgleiten auf den empirischen Volkswillen in der Schrift „Zum ewigen Frieden" zutage, wenn Kant dort der Meinung Ausdruck gibt, die republikanische Verfassung werde den Krieg verhindern, da die Staatsbürger, wenn ihre Beistimmung zur Kriegserklärung erfordert würde, diese verweigern würden, weil sie ja selbst die Lasten des Krieges tragen müßten.

Es ist billig, Kant hier eine Inkonsequenz, eine Vertauschung der normativen mit der empirischen Betrachtung vorzuwerfen, aber es ist wichtiger zu verstehen, wieso Kant dieser doppelte Gebrauch des Begriffs des „vereinigten Willens" möglich war. Wir meinen, der Grund liegt in dem in seiner Naivität doch auch bewundernswerten Glauben Kants an die Vernünftigkeit des Menschen, den er mit der Aufklärung teilt. Er glaubte allen Ernstes, daß die Menschen, wenn sie nur über eine gemeinschaftliche Angelegenheit gemeinsam beschließen sollten, allein vernünftigen Prinzipien folgen würden. Nur deshalb, weil der empirische Staat, gleichgültig, welches seine derzeitige Verfassung sei, ihm immerhin schon als eine erste Etappe auf dem Wege zum vernunftgemäßen Staat erschien, in dem durch den Willen aller der vernünftig-allgemeine Wille, die Vernunft selbst herrschend sei, konnte Kant auch mit größter Entschiedenheit jedes Widerstandsrecht gegen vernunftwidrige Anordnungen des Herrschers ablehnen, da nur durch Unterwerfung unter den Willen des empirischen Gesetzgebers ein rechtlicher Zustand überhaupt möglich sei. Diese Stellungnahme Kants ist unbegreiflich, wenn man nicht annimmt, Kant habe in der empirischen Ordnung der wirklichen Staaten die Idee des reinen Rechtsstaates, wenn auch in noch sehr unvollkommener Weise, verwirklicht gesehen, so daß er sich die weitere Verwirklichung dieser Idee nur als eine allmähliche Verbesserung des schon Vorhandenen habe denken können. Dann aber hätte er die Idee des Rechtsstaates doch nicht nur als ein bloßes Vorbild, sondern, im Widerspruch freilich zu den Grundlagen des Systems, als eine in der Wirklichkeit sich allmählich durchsetzende Macht betrachtet und damit eben ein Normatives in ein, wenigstens teilweise, auch Seiendes verwandelt. Man wird zugeben müssen, daß Kant sich der Tragweite der hier auftauchenden Probleme, die den Rahmen

seines Systems notwendig sprengen mußten, kaum bewußt geworden ist und seine Rechts- und Staatslehre eben deshalb verschiedenen Ausdeutungen Raum läßt.

Dasselbe gilt auch von Kants Idee eines Völkerbundes und des ewigen Friedens. Da für Kant der Mensch Staatsbürger nur als abstrakter Träger der einen und gleichen Vernunft ist, da somit für seinen Staatsbegriff weder nationale Eigenart noch die Besonderheit geschichtlicher Überlieferung irgendeine Rolle spielen, muß ihm die Beschränkung des Staates auf eine bestimmte Volksmenge als eine empirische Zufälligkeit erscheinen. Die Konsequenz seines Systems ist der Weltstaat, in dem die Vielheit der historisch erwachsenen Staaten verschwunden ist und das eine Band des Vernunftrechts alle Menschen ohne Unterschied des Wohnsitzes und der Nationalität umschließt. Erst in einem solchen Weltstaat oder, wie Kant auch sagt, Völkerstaat wäre der empirische Staat mit dem Staat der reinen Vernunft identisch. Allein das ist „freilich eine unausführbare Idee", und deshalb schlägt Kant als Surrogat des Weltstaates einen den Krieg abwehrenden Völkerbund vor, in dem zwar die Selbständigkeit der Staaten erhalten bleibt, alle aber sich gegen den Friedensbrecher vereinigen. Es ist Kant wohl klar, daß eine solche Staatenföderation kein sicheres Mittel zur Verhütung des Krieges darstellt, aber dafür erscheint sie ihm als ausführbar und darum als erstrebenswert. So sucht er auch hier, ähnlich wie in der Frage des Widerstandsrechts, zwischen der Wirklichkeit und der Idee zu vermitteln, und ebenso wie dort führt auch hier dieses Bestreben zur Preisgabe der letzten Konsequenzen seines Systems.

Wie kann aber die Vermittlung zwischen der Idee und der Wirklichkeit gelingen, wenn sie beide zuerst in so schroffen Gegensatz gestellt sind, wie das bei Kant geschehen ist? Wie kann sich die Einheit der Vernunft mit der Vielheit der Lebenserscheinungen, der Völker und Staaten, wie kann sich die eine intelligible Ordnung mit den vielen empirischen Rechtsordnungen, wie kann sich die ewige Norm mit der wandelbaren historischen Gestalt, das Recht mit der Macht, der Geist mit der empirisch-wirklichen Tat verbinden? Es konnte Kant noch nicht in den Sinn kommen, in der Vielheit und Verschiedenartigkeit der Völker und Staaten selbst eine Bedingung der Entfaltung sittlicher Werte in der Geschichte zu erblicken. Zwar überwand er, zu seiner Zeit als erster, die rein individualistische Staatskonstruktion, aber an die Stelle der Herrschaft des Individuums setzte er nicht die der Gemeinschaft, sondern lediglich die einer abstrakt-allgemeinen Vernunft, eines Gattungsbegriffs, der dann doch wieder nur in den einzelnen Individuen und nicht in überindividuellen sozialen Gebilden, gleich welcher Art, zu realisieren war. Wohl liegt in der Zurückführung der Persönlichkeit auf die allgemeine Vernunft eine Überwindung ihres isolierten Fürsichbestehens, eine Abweisung atomistischer Vorstellungen, aber keineswegs ist damit schon

die Eingliederung des Menschen in eine soziale Ganzheit, in eine konkrete Gemeinschaft gewonnen. Wenn Kant gelegentlich von einem Reich der Zwecke oder einem Reich der Vernunft spricht, das als eine Gemeinschaft des Geistes aufgefaßt werden kann, so ist es doch richtig, daß hierin nicht „die Bezeichnung eines übersinnlich Gegebenen, sondern eines ethisch Aufgegebenen" (Cassirer) zu finden ist. Dieses ethisch Aufgegebene ist eben die Menschheit als regulative Idee allgemeiner Sittlichkeit. Von dieser regulativen Idee führt keine Brücke zu den gegebenen Gemeinschaften des sozialen Lebens. Erst der spätere Fichte ist hier zu einer grundsätzlich anderen Einstellung gekommen.

So wenig wir danach auch in Kants Rechts- und Staatsphilosophie schon eine Lösung der von ihm aufgeworfenen Probleme erblicken können, so ist es doch Kants unvergängliches Verdienst, nach einem eudämonistischen Zeitalter als erster wieder die Frage nach der Idee, nach der sittlichen Aufgabe und dem Recht des Staates und des Rechtes gestellt und damit seinen Nachfolgern auch auf diesem Gebiete den Weg gewiesen zu haben.

Literatur. Immanuel Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) — Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) — Zum ewigen Frieden (1795) — Metaphysik der Sitten (1797).
Bruno Bauch, Das Rechtsproblem in der Kantischen Philosophie. Ztschr. f. Rechtsphilosophie Bd. 3.
Kurt Borries, Kant als Politiker. 1928.
Gerhard Dulckeit, Naturrecht und positives Recht bei Kant 1932.
Rudolf Dünnhaupt, Sittlichkeit, Staat und Recht bei Kant. 1926.
Werner Haensel, Kants Lehre vom Widerstandsrecht. 1926.
Herbert Kraus, Das Problem internationaler Ordnung bei Kant. 1931.
Kurt Lisser, Der Begriff des Rechts bei Kant. 1922.
Ernst Cassirer, Freiheit und Form. 1916.

B. FICHTE.

1.

Die beiden Welten, das Reich der Freiheit oder des Geistes und das Reich der Natur, die Kant so scharf geschieden und nur andeutungsweise wieder vereinigt hatte, sucht Fichte aus einem einheitlichen Grunde zu begreifen und abzuleiten. Dieser einheitliche Grund kann nur die Freiheit sein. Die Natur oder das System der gegenseitigen Abhängigkeit muß demnach als eine bloße Einschränkung der Freiheit betrachtet werden, als eine Einschränkung, die das freie Wesen selbst macht, um sich vermöge dieser Einschränkung als Selbst, als frei zu erkennen. Die Freiheit, bei Kant nur eine praktische „Idee", ein unerläßliches ethisches Prinzip, wird damit zur Grundlage des Seins und des Wissens überhaupt, zum theoretischen und metaphysischen Prinzip. „Ich bin wirklich frei, ist der erste Glaubensartikel, der uns den Übergang in eine intelligible Welt bahnt, und in ihr zuerst festen Boden darbietet. Dieser Glaube ist zu-

gleich der Vereinigungspunkt zwischen beiden Welten, und von ihm geht unser System aus, das ja beide Welten umfassen soll. — Das Ich ist nicht aus dem Nicht-Ich, das Leben nicht aus dem Tode, sondern umgekehrt, das Nicht-Ich aus dem Ich abzuleiten: und darum muß von dem letzteren alle Philosophie ausgehen" (Sittenlehre, S. 58)[1]).

Die Freiheit wird von Fichte aber nicht nur als metaphysisches Prinzip, sondern, ganz anders als von Kant, zugleich persönlich gefaßt. Für Kant fällt die Freiheit durchaus mit der „Vernünftigkeit überhaupt" zusammen. Wenn auch die subjektive Seite der Selbstgesetzgebung, die Autonomie des Willens von ihm betont wird und zumal aus dem Pflichtbegriff nicht fortgedacht werden kann, so ist doch das Ich, das sich das Gesetz selbst gibt, für Kant nicht eigentlich das ganze, persönliche Ich, sondern „die Vernunft in mir". Demgegenüber verlegt Fichte, besonders in seinen ersten Schriften, den Nachdruck auf das persönliche Moment, auf die freie Tat des Subjekts. In zugespitzter Form könnte man sagen: Kant betrachtet als das Wesen der Persönlichkeit ihre Vernunft, Fichte als das Wesen der Vernunft die Persönlichkeit, die Form der Freiheit und Selbsttätigkeit, die Ichheit.

Die Wendung, die Fichte damit der kantischen Philosophie gegeben hat, ist ohne Zweifel in seinem Charakter tief begründet. Der leidenschaftliche persönliche Einsatz, die unerschütterliche Stärke seiner Überzeugung und sein damit zusammenhängendes übersteigertes Selbstbewußtsein, ein trotziger Individualismus gehören zu den Grundbestandteilen seines Charakters. Dazu kommt der Drang zu wirken, zu handeln, und das Gefühl, alles sich selbst, seiner eigenen Tatkraft zu verdanken. Auch dieser Zug spiegelt sich in seiner Philosophie wieder: „Wer bin ich denn eigentlich, das ist was für ein Individuum? Und welches ist der Grund, daß ich der bin? Ich antworte: Ich bin von dem Augenblick an, da ich zum Bewußtsein gekommen, derjenige, zu welchem ich mich mit Freiheit mache, und bin es darum, weil ich mich dazu mache." (Sittenlehre S. 226.) Man hat in der seelischen Haltung Fichtes und dem allgemeinen Charakter seiner ersten philosophischen Werke eine nahe Verwandtschaft zu der Stimmung des Sturm und Drang bemerkt; der Vergleich der angeführten Stelle mit Goethes Prometheus wird sich jedem aufdrängen. Man kann sagen, daß unter den idealistischen Philosophen Kant der Aufklärung, Fichte dem Sturm und Drang, Schelling der Romantik am nächsten steht, nur darf man nicht außer acht lassen, daß dem eigentlich philosophischen Gehalt eines Denkers immer dann Gewalt angetan wird, wenn man ihn lediglich als einen Ausdruck bestimmter zeitgeschichtlicher Strömungen verstehen will, und daß keiner der genannten Philosophen ausschließlich als Repräsentant einer der sich damals einander ablösenden und miteinander ringenden Geistesströmungen angesehen werden kann. So führt Kant doch schon erheblich über die Aufklärung hinaus, während Fichte in seinen späteren Schriften sich romantischen Ideen stark angenähert hat, wie denn überhaupt in der jede einmal gewonnene systematische Form wieder sprengenden, sich gleichsam an die Unendlichkeit verströmenden Bewegung seines Denkens ein romantischer Wesenszug gefunden werden kann.

Der Gedanke des Selbstbewußtseins als der Grundlage der Philosophie, die neue Bedeutung des Freiheitsgedankens und schließlich auch die politischen Ereignisse der Zeit, in der Fichte lebte und auf die er wirken

[1]) Zitiert wird die Fichte-Ausgabe von Medicus in der Philosophischen Bibliothek.

wollte, mußten dazu führen, ein Problem in den Mittelpunkt seines rechts- und staatsphilosophischen Denkens zu rücken, das für Kant noch kaum bestanden hatte: das Problem des Verhältnisses von Persönlichkeit und Gemeinschaft. Für Kant hatte dieser Gegensatz deshalb noch geringe Bedeutung, weil er es nur mit dem Individuum als Exemplar der Gattung und der „Vernunft überhaupt" zu tun hatte. Individuelle Persönlichkeit und Gemeinschaft sind Wechselbegriffe: nur wo die Persönlichkeit als eigengeartete Individualität in das Bewußtsein getreten ist, kann es zum Begriff der Gemeinschaft als eines konkreten und d. h. zugleich wieder individuellen geistigen Ganzen kommen und umgekehrt. Fichte hat sich freilich erst sehr allmählich zu diesem konkreten Begriff der Persönlichkeit und der Gemeinschaft hindurchgearbeitet; die rationalistische Denkweise der Aufklärung und wohl auch der Einfluß Kants stehen dem noch lange entgegen. Die Ansätze der Problemstellung finden sich aber bereits in seinen ersten Schriften und ebenso die Grundzüge der für Fichte eigentümlichen Lösung.

Fichtes Denken bewegt sich in kontradiktorischen Gegensätzen. Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt, Tätigkeit und Leiden, Sollen und Sein sind die wichtigsten dieser Gegensatzpaare. Die Entgegengesetzten sind durchgängig aufeinander bezogen und ständig auf dem Wege, zur Einheit zu verschmelzen; das philosophische Denken besteht in der Aufzeigung dieser Wechselbezogenheit und der ständigen Annäherung an die Einheit — ohne daß diese aber jemals vollständig erreicht würde. Darin unterscheidet sich Fichte von Hegel, in dessen System die Gegensätze gerade in ihrer kontradiktorischen Zuspitzung als dialektisch aufgezeigt, d. h. schließlich in einer „übergreifenden" Einheit aufgehoben werden. Fichte strebt nur nach der Einheit, aber sie entflieht ihm; so erneuert sich das Streben, das nie sein Ziel erreicht. Diese Eigentümlichkeit in Fichtes Denken, tritt auch in seiner Rechts- und Staatsphilosophie in Erscheinung. In Fichtes metaphysischen Voraussetzungen, insbesondere in seinem Freiheitsbegriff, liegt von vornherein ein individualistischer wie ein universalistischer Ansatz[1]); beide werden von Fichte zunächst auf ganz getrennten Gebieten entwickelt: der individualistische Ansatz in der Rechts- und Staatslehre, der universalistische in der Ethik, der Religionsphilosophie und der Kulturphilosophie. Lange Zeit gehen beide Betrachtungsweisen fast ohne sich zu berühren nebeneinander her; noch die Rechtslehre von 1812 wiederholt im wesentlichen die individualistischen Thesen des Naturrechts von 1796 über den Rechtsbegriff. Erst in seinen letzten Schriften, vor allem in der Staatslehre von 1813, macht Fichte den Versuch, beide Betrachtungsweisen zu vereinigen und den Staat damit wirklich in das Ganze seiner philosophischen Weltansicht einzugliedern. Bis er dazu gelangte, bedurfte es einer langen, unablässigen Arbeit an

[1]) Das betont mit Recht Metzger, a. a. O. S. 125 ff.

den Grundlagen seines Systems. Daß dabei, im ganzen genommen, der universalistische Gedanke im Laufe seiner Entwicklung in immer stärkerem Maße hervortritt, ohne doch völlig den individualistischen zu überwinden, gibt dem Ringen Fichtes um seine Staatsanschauung einen packenden, fast dramatischen Zug.

Wir suchen zunächst den individualistischen sowohl wie den universalistischen Ansatz in Fichtes Freiheitsgedanken deutlich zu machen. In den „Beiträgen zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution" (S. 65) unterscheidet Fichte drei Arten der Freiheit und beschreibt sie in folgender Weise: erstens die transzendentale Freiheit, „die in allen vernünftigen Geistern die gleiche ist: das Vermögen, erste unabhängige Ursache zu sein"; zweitens die kosmologische Freiheit, „der Zustand, da man wirklich von nichts außer sich abhängt — kein Geist besitzt sie als der unendliche, aber sie ist das letzte Ziel der Kultur aller endlichen Geister"; endlich die politische Freiheit, „das Recht, kein Gesetz anzuerkennen, als welches man sich selbst gab".

Die Freiheit im ersten Sinne, die Fichte hier als die transzendentale bezeichnet, ist die Grundlage unseres Seins als Persönlichkeit. Der Philosoph wird sich ihrer bewußt in dem Akt der Selbsterkenntnis, in der Reflexion des Ich auf sich selbst, und zwar nicht auf sich als auf dieses bestimmte Individuum, sondern auf sich als ein Selbstbewußtsein, ein Ich als solches. Es kann nicht genug betont werden, daß „das Ich" im Sinne Fichtes nicht das bestimmte einzelne Individuum, sondern das, was jedem Individuum zugrunde liegt, die Form der Persönlichkeit, die „Ichheit" bedeutet. Ich erfasse mich als Ich, das bedeutet, ich setze mich als reine Tätigkeit des Selbstbewußtseins, als reine geistige Aktivität oder Spontaneität allem Nicht-Ich entgegen, ich reiße mich von der Betrachtung aller Dinge außer mir los und wende meinen Blick allein auf mich, den Betrachtenden als *solchen*. Dieses Losreißen, diese Rückwendung des Bewußtseins auf sich selbst, kann nur von ihm selbst, nicht von einem Objekt außer ihm ausgehen, da es sich ja in ihr selbst zum Objekt seiner Betrachtung macht. Sie ist also ein Akt *absoluter Freiheit* oder Selbsttätigkeit des Ich, und auf diesem Akte beruht die ganze Wissenschaftslehre. Die Wissenschaftslehre spricht diesen Akt des Selbstbewußtseins, durch den es sich als solches setzt — sich durch tätigen Vollzug hervorbringt, indem es sich denkt — in ihrem ersten Grundsatz aus: das Ich setzt sich selbst, und zwar als dasjenige, das sich selbst setzt (d. h. als Selbstbewußtsein), und damit als frei. So wahr jeder Mensch, er mag im übrigen welcher Geistesart immer sein, auf dem Grunde seines Wesens ein Ich, reine Tätigkeit und reines Selbstbewußtsein ist — weil er ohne dieses überhaupt nichts denken könnte — und die Möglichkeit hat, durch einen Akt seiner Freiheit sich diesen seinen eigentlichen Charakter bewußt zu machen, so wahr hat jeder Mensch transzendentale Freiheit: „das Vermögen, erste unabhängige Ursache zu sein."

In der „transzendentalen" und der aus ihr folgenden „*formalen Freiheit*" liegt der Ansatzpunkt zu Fichtes individualistischer Rechts- und Staatskonstruktion. Die *formale* Freiheit bedeutet die Möglichkeit, mich *mit Bewußtsein*, nach einer Vorstellung oder, wie Fichte sagt, einem Begriff des gewollten Zweckes zum Handeln zu bestimmen, in tieferem Sinne die Fähigkeit jedes Individuums, *sich selbst zu dem zu machen*, was es ist. Darum handle ich formell frei auch dann, wenn ich inhaltlich lediglich meinen natürlichen Trieben, meinen Neigungen und nicht der Pflicht folge, sofern es eben nur mit Bewußtsein geschieht. „Was auf den Trieb folgt (der Entschluß und die Handlung), wirkt nicht die Natur, denn sie ist mit der Erscheinung des Triebes erschöpft; *ich* wirke es, zwar mit einer Kraft, die von der Natur abstammt, die aber doch nicht mehr ihre, sondern meine Kraft ist, weil sie unter die Botmäßigkeit eines über alle Natur hinaus liegenden Prinzips, unter die des Begriffs gefallen ist. Wir wollen die Freiheit in dieser Rücksicht nennen die formale Freiheit.

Was ich nur mit Bewußtsein tue, tue ich mit dieser Freiheit. Es könnte demnach jemand dem Naturtrieb ohne Ausnahme folgen, und er wäre, wenn er nur mit Bewußtsein und nicht mechanisch handelte, dennoch frei in dieser Bedeutung des Wortes". (Sittenlehre, S. 139.) Die in der transzendentalen enthaltene formale Freiheit Fichtes entspricht also, wie hieraus hervorgeht, nicht der Freiheit, sondern der Willkür im Sinne Kants. Diese formale Freiheit oder Willkür ist es nun, die Fichte zur Grundlage des Rechtsbegriffs und des Staates macht; aus ihr leitet er insbesondere die politische Freiheit in dem oben erwähnten Sinne her. Es ist einleuchtend, daß mit diesem Begriff der Freiheit als bloßer Willkür nur eine individualistische Rechts- und Staatslehre begründet werden kann.

Die Freiheit im formalen Sinne erschöpft aber nicht das Wesen des Menschen. Als endliches Wesen findet er sich zugleich mit der Absolutheit seiner Ichheit doch auch eingeschränkt, und er strebt daher danach, diese Einschränkung wieder aufzuheben und seine ursprüngliche Absolutheit wiederherzustellen. Er ist unendlich und endlich zugleich; dieses „Zugleich", das bei Kant unbegriffen blieb, wird von Fichte als der unendliche Trieb gedeutet, die Einschränkung der ursprünglich im Ich gesetzten Unendlichkeit wieder aufzuheben. „Das Ich ist endlich, weil es begrenzt sein soll; aber es ist in dieser Endlichkeit unendlich, weil die Grenze ins Unendliche immer weiter hinausgesetzt werden kann. Es ist seiner Endlichkeit nach unendlich und seiner Unendlichkeit nach endlich." (Wissenschaftslehre von 1794, S. 177.) Die Endlichkeit, die es danach aufzuheben strebt, ist seine eigene Beschaffenheit als Naturwesen. Durch das Wirken des Naturtriebs in mir bin ich abhängig; zwar nicht von den Dingen außerhalb meiner, denn der Trieb „geht lediglich aus meiner Natur hervor", aber doch von meiner natürlichen Beschaffenheit, also nicht von meiner Selbsttätigkeit. Nun hat zwar der Naturtrieb keine absolute Gewalt über mich, weil ich formell frei bin. Der Trieb ist mir gegeben, es steht zwar nicht in meiner Gewalt, ihn zu empfinden oder nicht zu empfinden, aber es steht in meiner Gewalt, ihn zu befriedigen oder nicht. Allein diese formelle Freiheit gegenüber dem Naturtrieb ist nur die negative Seite meiner ursprünglich absoluten Freiheit. In positiver Hinsicht ist diese bereits charakterisiert als unendlicher Trieb zur Selbsttätigkeit oder, wie Fichte jetzt auch sagt, als „ein Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen." Die Freiheit, die damit gefordert wird, ist die „materiale Freiheit", die darin besteht, daß das Ich, die Intelligenz, nicht nur überhaupt etwas wirkt (das wäre die formale Freiheit), sondern daß es „etwas ganz anderes wirkt, als die Natur je bewirkt haben würde" (Sittenlehre, S. 143); nämlich die ständige Annäherung des endlichen Lebens an das Unendliche.

Eine Handlung ist nicht nur ihrer Form, sondern auch ihrer Materie nach frei, wenn sie auf dem Wege der Annäherung an das absolute Ziel jedes endlichen Wesens, seine Einheit mit dem Unendlichen, liegt. Ich soll nicht nur formal, sondern auch material frei handeln; das ist meine Pflicht. Hier gewinnt Fichte den engen Anschluß an Kants Ethik. „Ich soll als Intelligenz auf eine bestimmte Weise handeln, d. h. ich soll mir des Grundes bewußt sein, aus welchem ich gerade so handle. Dieser Grund kann kein anderer sein, weil es kein anderer sein darf, als der, daß die Handlung in der beschriebenen Reihe (der Annäherung an das Unendliche) liege; oder — da dies nur eine philosophische Einsicht ist, keineswegs die des gemeinen Bewußtseins — nur der, daß diese Handlung Pflicht sei. Also ich soll handeln lediglich nach dem Begriff meiner Pflicht; nur durch den Gedanken mich bestimmen lassen, daß etwas Pflicht sei, und schlechthin durch keinen andern." (S. L., S. 158.) Ich soll pflichtmäßig aus Pflicht handeln, das bedeutet soviel wie: ich soll frei handeln aus Freiheit, um der Freiheit willen; die Freiheit (im materialen Sinne) ist mir also Aufgabe, sittliche Forderung. Die Verwirklichung dieser Aufgabe ist „das letzte Ziel alles endlichen Geistes".

Der sittliche Trieb nach absoluter Freiheit, der sich uns als Sollen kundtut, ist „Trieb der Ichheit": er gehört mir nicht als diesem oder je-

nem, so oder so beschaffenen Individuum an, sondern mir als „reinem Ich". Daher geht er nicht auf die Selbständigkeit von mir als Individuum, sondern auf die Selbständigkeit „aller Vernunft". Die Vernunft stellt sich aber vollständig nicht in einem einzelnen Individuum, sondern in mehreren Individuen dar. Diesem Gedanken hatte Fichte bereits in seinem Naturrecht Ausdruck gegeben, in dem er nachwies, daß der Schritt vom reinen Ich zum Individuum nur dadurch geschehen könne, daß mehrere Individuen angenommen würden. „Sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein" (Naturrecht, S. 43). Hier liegt der universalistische Ansatz in Fichtes Denken. Weil die unendliche Vernunft nur in der Mehrheit oder richtiger in der Allheit der endlichen Individuen dargestellt werden kann, darum fordert die wahre sittliche Freiheit zu ihrer Verwirklichung die Gemeinschaft. Aufgabe und Wesen dieser Gemeinschaft ist die wechselseitige Mitteilung der ethischen Überzeugungen und Erziehung aller zur Sittlichkeit. Es ist daher Pflicht eines jeden, diesem „ethischen Gemeinwesen" anzugehören. „Die wahre Tugend besteht im Handeln; im Handeln für die Gemeine, wobei man sich selbst gänzlich vergesse." Das Individuum erscheint hier nicht mehr als Selbstzweck, sondern als Mittel für den absoluten Vernunftzweck. Freiheit im höchsten ethischen Sinne ist nicht mehr die Willkür, das trotzige Begehren des Individuums, sondern seine frei gewollte Einordnung in die Gemeinschaft — die freilich zunächst von Fichte nur als eine unendliche Aufgabe, nicht als ein empirisch-wirkliches Gemeinwesen begriffen wird.

Von vornherein steht also bei Fichte eine universalistisch gerichtete Ethik neben einer individualistischen Rechts- und Staatslehre. Beide beruhen auf dem idealistischen Freiheitsgedanken, der sich aber bei Fichte spaltet in den Gedanken formaler Selbständigkeit des Individuums und materialer ethischer Gebundenheit an die Idee der Gemeinschaft. Es fehlt jedoch das vermittelnde Glied: die Realisierung der Gemeinschaftsidee in einer konkreten sozialen Gemeinschaft. Die Spaltung ist daher zunächst vollständig; Rechtslehre und Ethik werden von Fichte schärfstens getrennt, und noch 1812 rühmt er sich, daß er diese Trennung zuerst durchgeführt habe. Der Grund dafür liegt nicht etwa allein in dem rein theoretischen Bedürfnis nach scharfer Grenzziehung, sondern der tiefste Grund dürfte in dem Bestreben Fichtes zu erblicken sein, die sein Denken erfüllenden Prinzipien des Individualismus und des Universalismus jedes in einer abgesonderten Sphäre allein für sich darzustellen. Daß er trotzdem bei dieser Trennung schließlich nicht stehen bleiben konnte, daß er eine Vereinigung wenigstens anstrebte, dazu haben neben der Vertiefung seiner Philosophie seine politischen Erlebnisse mitgewirkt, die ihn in der Verbindung mit dem nationalen Gedanken eine höhere Aufgabe des Staates ahnen ließen.

2.

In Fichtes rechts- und staatsphilosophischem Denken ist der Einfluß Rousseaus unverkennbar, wenn auch nicht übersehen werden darf, daß Fichte ebenso wie Kant ethischer Idealist ist und sich niemals die eudämonistische Grundlage der westeuropäischen Staatsdoktrin zu eigen gemacht hat. Rousseaus politische Theorie enthält zwei verschiedene Ansätze, einen liberalen und einen demokratischen. Der liberale liegt in seinem Ausgangspunkt: der Betonung der Unveräußerlichkeit der individuellen Freiheit; der demokratische in der Anerkennung der schrankenlosen Souveränität der volonté générale. Fichte hat vorwiegend den liberalen Ansatz fortgebildet, während die im Gegensatz dazu demokratischen Elemente bei ihm eine mehr sekundäre Rolle spielen und nur zeitweilig stärker betont werden. Die Freiheit des Individuums erscheint Fichte als der letzte Zweck des Rechts und des Staates, den er wenigstens anfänglich auf die Aufgabe der Sicherung des Rechts beschränken will. Diese Freiheit bedeutet ihm, anders als Kant, die Willkür, genauer die Möglichkeit, nach Belieben auf Gegenstände der Sinnenwelt einzuwirken. Da nun der Einwirkung mehrerer Individuen nur eine und dieselbe Sinnenwelt offensteht, so müssen sie, um überhaupt als frei nebeneinander bestehen zu können, ihre Freiheit gegenseitig einschränken, indem sie sich wechselseitig bestimmte Sphären zu ausschließlicher Einwirkung vorbehalten und dafür jeden andern in seiner Sphäre gewähren lassen. Diese gegenseitige Einschränkung der Freiheitssphäre geschieht durch das Rechtsgesetz. Das Rechtsgesetz ist ein hypothetisches Gesetz: es besagt, daß, wenn überhaupt mehrere Menschen als frei nebeneinander leben wollen, jeder seine Freiheit in gewisser Weise einschränken müsse. Daß aber mehrere Menschen als frei nebeneinander leben sollen, wird hier nicht als eine ethische Forderung, sondern als eine logische Konsequenz aus den Prämissen der Wissenschaftslehre betrachtet. Damit ist denn die Scheidung des Rechts von der Moral vollzogen; das Recht erscheint auf dem Standpunkte der Rechtslehre ausschließlich als eine Sache theoretischer Folgerichtigkeit, keineswegs als eine Erfüllung ethischer Aufgaben.

Nun wird aber das tatsächliche Handeln der Menschen nicht allein durch theoretische Konsequenz bestimmt. Soll das Rechtsgesetz daher wirklich das Handeln bestimmen, so muß ihm praktische Geltung verschafft werden. Das kann aber, da die Freiheit eines jeden ursprünglich unbeschränkt ist, nur dadurch geschehen, „daß jeder fortdauernd sich selbst mit Freiheit es zum Gesetze macht“. Alles Recht ist demnach in seiner praktischen Geltung abhängig von der freien Willkür der Individuen. In seinem Inhalt dagegen ist es durch theoretische Konsequenz notwendig bestimmt. Der Form der Rechtsverbindlichkeit nach kann es nur beruhen auf einem Vertrage aller mit allen, dem Staatsvertrage, durch den jeder seiner Willkür freiwillig Schranken zieht; seinem Inhalt nach

ist es durch das vernünftige Rechtsgesetz und durch die bestimmte physische Lage der betreffenden Rechtsgemeinschaft gegeben, „wie durch die zwei Faktoren das Produkt gegeben ist". Wenn daher, meint Fichte 1812, eine das Recht wollende Staatsgewalt sich auf dem Wege der Gewaltanwendung gebildet hätte, so „wird immer, wenn auch die Materie des Rechts rein heraustritt, dennoch gegen die Form des Rechts gefehlt, indem einige wider ihren Willen, und ohne ihre Einsicht gezwungen werden, in den rechtlichen Zustand sich zu begeben. — Der Form des Rechts gemäß kann die Staatsgewalt nur durch alle errichtet werden". — Das schließt freilich nicht aus, wie er hier hinzufügt, daß durch höhere sittliche Prinzipien auch eine andere formal rechtswidrige Errichtung des Staates sittlich gerechtfertigt werden könne. — Auf dem bloßen Rechtsgebiete aber kann sich alle Verbindlichkeit nur auf die Einwilligung der Einzelnen gründen; über dieses Prinzip darf die Rechtslehre nicht hinausgehen. Schon in den „Beiträgen über die französische Revolution" hatte Fichte das mit aller Klarheit ausgesprochen und zugleich auf den Zusammenhang dieser Lehre mit der Rousseaus hingewiesen: „Also die Frage war: woher entsteht die Verbindlichkeit der bürgerlichen Gesetze? Ich antworte: aus der freiwilligen Übernahme derselben durch das Individuum; und das Recht, kein Gesetz anzuerkennen, als dasjenige, welches man sich selbst gegeben hat, ist der Grund jener *souverainité indivisible, inaliénable* des Rousseau."

Die Auffassung, daß das Recht nach seiner Form auf der Willkür, nach seinem Inhalt aber auf logischer Konsequenz beruhen müsse, bestimmt auch Fichtes Stellung zum Gedanken des Naturrechts. Praktische Geltung erhält das Recht nur durch den Zusammenschluß der Individuen zu einer das Recht wollenden und sichernden Macht, dem Staate. Daher ist außer dem Staate kein Recht. Das Naturrecht im Sinne vorstaatlich geltender Rechtsnormen ist also unmöglich; auf der anderen Seite ist aber alles positive, staatliche Recht inhaltlich durch das Vernunftrecht bestimmt. „Alle positiven Gesetze stehen, näher oder entfernter, unter der Regel des Rechts. Es gibt in ihnen keine Willkür und kann keine geben, sie müssen so sein, daß jeder Verständige und Unterrichtete dasselbe Gesetz notwendig geben müßte." In der Rechtslehre von 1812 heißt es auf der einen Seite: „Alles Recht ist reines Vernunftrecht", auf der andern Seite: „Es gibt kein Naturrecht, sondern nur ein Staatsrecht." Die Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs liegt in der Unterscheidung von Form und Inhalt des Rechts. In diesem Gegensatz lebt der von Fichte nur scheinbar überwundene Gegensatz des Naturrechts und des positiven Rechts weiter. Seiner Form nach ist alles Recht positiv, seinem Inhalt nach Vernunftrecht. Das positive Recht ist das durch die sich selbst bindende Willkür der Einzelnen zum praktisch-verbindlichen Gesetz erhobene Vernunftrecht.

Die Idee des Staatsvertrages, die Kant nur noch als regulativer Maßstab und als eine Einkleidung des Gedankens der Gesetzgebung der Vernunft diente, wird von Fichte in extrem individualistischer Ausdeutung zur normativen Grundlage aller und jeder Rechtsverbindlichkeit gemacht. Nur diejenigen, die den Staatsvertrag abgeschlossen haben, gehören dem Staate an, und niemand kann daher zur Teilnahme am Staate

gezwungen werden. „Jeder muß für seine Person erklären, daß er mit dieser bestimmten Volksmenge in ein gemeines Wesen zur Erhaltung des Rechts zusammentreten wolle." Von irgendeiner nationalen oder auch nur ethischen Bindung an den Staat ist nicht die Rede. Seine Begründung und seine Fortexistenz hängt durchaus von der Willkür der Einzelnen ab.

Gegenüber diesem durch und durch individualistischen Ausgangspunkt will es auch wenig oder vielmehr nichts besagen, wenn Fichte gelegentlich den Staat mit einem organisierten Naturprodukt vergleicht, um darzutun, daß er mehr sei als ein bloßer abstrakter Begriff. Fichte will damit doch keineswegs sagen, daß der Staat ein seinen Teilen gegenüber selbständiges Ganzes, eine gleichsam organische Lebenseinheit sei; betrachtet er ihn vielmehr doch noch in seinen späteren Schriften durchaus als eine künstliche Anstalt und betont im unmittelbaren Anschluß an den Vergleich mit dem Naturprodukt, daß er durch Verträge der Einzelnen mit den Einzelnen entstanden sei und dadurch vollendet werde, daß alle Einzelnen mit allen Einzelnen, als einem Ganzen kontrahierten. Es ist daher nicht angängig, den Fichte der Jahre 1796 bis 1800 als einen Vorläufer der organischen Staatsauffassung zu bezeichnen.

So wie der Eintritt in den Staat vom Belieben des Einzelnen abhängt, so kann er auch jederzeit wieder aus ihm austreten und sich mit andern Bürgern, sogar auf demselben Territorium!, zu einem neuen Staatswesen vereinigen. Selbst innerhalb des einmal begründeten Staates wird für die wichtigsten Volksbeschlüsse Einstimmigkeit verlangt; wo diese nicht zu erzielen ist, schließt sich die Minderheit von der weiteren Teilnahme an diesem Staate aus, wodurch dann allerdings „die Einstimmigkeit wiederhergestellt wird". Das Mehrheitsprinzip hat Fichte überhaupt nie für ein vernünftiges Prinzip gehalten. In der Rechtslehre von 1812 heißt es sogar, solange noch mehr schlechte als gute Menschen vorhanden seien, könne man mit Sicherheit darauf rechnen, daß nicht der Vorschlag der Weisen und Guten, sondern der der Unweisen die Majorität für sich gewinnen würde. Liegt darin schon eine deutliche Abkehr von demokratischen Prinzipien, so tritt diese noch stärker hervor, wenn Fichte mit ausdrücklicher Polemik gegen Rousseau betont, daß sich der Einzelne durch den Staatsvertrag keineswegs ganz an den Staat hingäbe, sondern ihm nur einen Beitrag leiste. „Was der Einzelne nicht zum Staatszweck beigetragen, in Absicht dessen ist er völlig frei; ist in dieser Rücksicht nicht in das Ganze des Staatskörpers verwebt, sondern bleibt Individuum; freie, nur von sich selbst abhängige Person, und diese Freiheit eben ist es, die ihm durch die Staatsgewalt gesichert wird, und um derenwillen allein er den Vertrag einging." Gerade in der Behauptung und Verteidigung einer absolut staatsfreien Sphäre des Individuums liegt ja das unterscheidende Merkmal der liberalen gegenüber der demokratischen Staatsauffassung; Fichtes Staatsauffassung ist daher hier in ihren Grundzügen durchaus liberal.

In verfassungspolitischer Hinsicht vertritt Fichte den Grundsatz der Volkssouveränität und verwirft die liberale Theorie der Gewaltenteilung. Statt dessen stellt er der exekutiven Gewalt, die bei ihm auch die legislative und die richterliche Gewalt

umfaßt, eine Aufsichtsbehörde, das „Ephorat", zur Seite, die darüber wachen soll, daß die Regierung die Gesetze einhält. Ob die Regierung selbst monarchisch, aristokratisch oder demokratisch sein soll, erklärt er 1796 für eine Frage nicht der Rechtslehre, sondern der Politik, während er 1812 der erblichen Monarchie einen gewissen Vorzug zuerkennt, weil der Monarch am wenigsten der Versuchung ausgesetzt sei, von Privatpersonen Wohltaten anzunehmen. Die Ephoren haben also die Aufgabe, eine Rechtsverletzung durch die Regierung zu verhindern. Zu diesem Zwecke sollen sie immer dann, aber auch nur dann, wenn sie eine solche feststellen, die Volksversammlung einberufen, in der nun die Ephoren und die Regierung gewissermaßen als Prozeßparteien auftreten; die unterlegene Partei ist des Hochverrats schuldig und wird demgemäß bestraft. Der Gedanke des Ephorats wurzelt wiederum in dem liberalen Mißtrauen gegen die Staatsgewalt. Allein wenn man schon der Regierung mißtraut und die Ephoren einsetzt, um die Regierung zu überwachen, so liegt es nahe zu fragen, wer dann wiederum die Ephoren überwacht, damit sie nicht etwa gemeinsame Sache mit der Regierung machen, um das Volk zu betrügen. Fichte hat sich diesen Einwand später selbst gemacht und in der richtigen Erkenntnis, daß in jedem Staate eine letzthin souveräne, „alles zwingende, und selbst nicht zu zwingende" Gewalt vorhanden sein müsse, den Gedanken des Ephorats wieder aufgegeben.

Der liberale Rechts- und Staatsgedanke Fichtes erfährt nun aber eine wesentliche Einschränkung und Durchbrechung durch seine soziale, ja sogar teilweise sozialistische Eigentums- und Wirtschaftstheorie. Eigentum bedeutet Fichte eine dem Individuum zu ausschließlicher Betätigung überlassene Sphäre der Außenwelt. Entsprechend seiner ganzen Denkweise, die den Akzent vom Sein auf die Tätigkeit verlegt, wendet sich Fichte gegen die herkömmliche Auffassung des Eigentums, die dessen Wesenskern in dem rechtlich geschützten Besitz, in dem „Haben" und „Innehaben" der Sache erblickt, und betrachtet statt dessen das Eigentum als „ein ausschließendes Recht auf eine bestimmte freie Tätigkeit". Diese „dynamische" Eigentumsauffassung dient Fichte zur Begründung eines sozialen Bodenrechts: der Grundeigentümer hat nicht ein Recht auf den Boden, sondern nur auf ausschließliche Bearbeitung des Bodens. Der Boden selbst ist überhaupt kein Objekt möglicher Rechte: „Die Erde ist des Herrn; des Menschen ist nur das Vermögen, sie zweckmäßig anzubauen und zu benutzen." Der Grundeigentümer hat daher nur das Recht, andere von solchem Gebrauche des Grundstücks auszuschließen, der seinem eigenen Gebrauche widerstrebt; dagegen darf er einen seinem eigenen Gebrauche unschädlichen fremden Gebrauch nicht hindern. Unangebauter Boden ist Eigentum der Gemeine und soll verteilt werden, sobald das Bedürfnis der Einzelnen es erfordert.

Wichtiger ist aber noch eine andere Gedankenreihe, die Fichte an seinen Eigentumsbegriff anknüpft. Durch den Staatsvertrag soll jedem Individuum eine bestimmte Freiheitssphäre gesichert werden. Der Inbegriff dessen, was in seine Freiheitssphäre fällt, ist sein Eigentum. Den ersten Bestandteil des Staatsvertrages bildet daher der „Eigentumsvertrag", durch den jedem Individuum bestimmte Objekte — genauer das Recht, an bestimmten Objekten bestimmte oder beliebige Handlungen vorzunehmen — zugewiesen werden. Jeder muß daher ursprünglich nach dem

Rechtsgesetze Eigentum erhalten, und der Umfang der Eigentumssphären muß gleich sein, da sonst einige nicht frei oder weniger frei wären als andere. Der Zweck des Eigentums ist aber nicht der Besitz, sondern die Tätigkeit. Die Tätigkeit, die hier in Betracht kommt, ist zunächst eine wirtschaftliche; ihr Zweck ist, leben zu können. Jeder muß daher, soll eine Gemeinschaft Freier bestehen können, in der Lage sein, durch die Bearbeitung seines Eigentums leben zu können. Daher ist ein Grundsatz jeder vernünftigen Staatsverfassung: „Jedermann soll von seiner Arbeit leben können." Daraus folgert Fichte schon in seinem Naturrecht ein Recht auf Arbeit und auf Arbeitslosenunterstützung.

Von hier aus gelangt er nun in seinem „geschlossenen Handelsstaat" zu der Konzeption eines sozialistischen Wirtschaftsstaates. Freilich ist Fichtes Sozialismus von dem von Karl Marx erheblich unterschieden; seine Grundlage bildet nicht die Vergemeinschaftung der Produktionsmittel, sondern gerade das Privateigentum, auch an den Produktionsmitteln. Der Sozialismus des 19. Jahrhunderts ist aus der Problematik der beginnenden Industrialisierung erwachsen; Fichte hat noch agrarische Verhältnisse vor Augen; in dem von ihm entworfenen Staate gibt es außer den Beamten nur drei Stände: die Ackerbauer, Handwerker und Kaufleute. Sozialistisch ist dieses Staatswesen aber insofern, als es, um jedem sein Recht auf Arbeit und auf die Möglichkeit, durch seine Arbeit leben zu können, sicherzustellen, die gesamte Produktion und Konsumtion sowie den Güterumlauf genau berechnet und vorschreibt, was dann freilich die völlige wirtschaftliche Abschließung gegen das Ausland, den „geschlossenen Handelsstaat", zur Voraussetzung hat. Der Staat bestimmt hiernach zunächst die Zahl derjenigen, die sich jeweils einem bestimmten Berufe widmen dürfen, er überwacht die Produktion, bestimmt die Preise und regelt den Absatz, ja er bestimmt zugleich die Art und das Maß der Konsumtion. Denn „es sollen erst alle satt sein und fest wohnen, ehe einer seine Wohnung schmückt, erst alle bequem und warm gekleidet sein, ehe einer sich prächtig kleidet. Es geht nicht an, daß einer sage: ich aber kann es bezahlen. Es ist eben Unrecht, daß einer das Entbehrliche bezahlen kann, indessen irgendeiner seiner Mitbürger das Notwendige nicht vorhanden findet oder nicht bezahlen kann". „In diesem Staate sind alle Diener des Ganzen, und erhalten dafür ihren gerechten Anteil an den Gütern des Ganzen. Keiner kann sich sonderlich bereichern, aber es kann auch keiner verarmen. Allen Einzelnen ist die Fortdauer ihres Zustandes, und dadurch dem Ganzen seine ruhige und gleichmäßige Fortdauer garantiert." So zeigt sich Fichte hier noch einmal als extremer Rationalist, der glaubt, alles und jedes berechnen und in einem genau vorbedachten Gang erhalten zu können, ohne zu sehen, daß die Irrationalität des Lebens, die sich hier in dem Schwanken der Bevölkerungszahl, der Verschiedenheit und dem Wechsel der Bedürfnisse wie überhaupt in der Relativität aller solcher Begriffe wie das „Notdürftige" und schließlich

in dem unvertilgbaren Drang des Menschen äußert, den ausgetretenen Pfad der allgemeinen Wohlfahrt zu verlassen, um auf eigene Gefahr Neues zu erproben, aller Berechnung immer wieder spotten wird.

Wie aber verträgt sich diese Konstruktion eines sozialistischen Zwangsstaates mit den liberalen Thesen in Fichtes Naturrecht? Es ist nicht anzunehmen, daß zwischen dem Naturrecht und dem geschlossenen Handelsstaat, der im Jahre 1800 erschienen ist, ein grundsätzlicher Wandel in Fichtes Staatsauffassung eingetreten sei.

Dagegen spricht einmal die Tatsache, daß die Grundgedanken des geschlossenen Handelsstaats, das Recht auf Arbeit und auf Existenz, schon im Naturrecht ausgesprochen sind, an das der geschlossene Handelsstaat ausdrücklich anknüpft; sodann aber die Rechtslehre von 1812, die alle liberal-individualistischen Thesen des Naturrechts wiederholt und zugleich den Versuch macht, die Gedanken des geschlossenen Handelsstaats in Fichtes individualistische Gesamtkonzeption einzufügen. Das ist Fichte deshalb möglich, weil sein Sozialismus selbst individualistisch gedacht ist. Auch der heutige, von Marx ausgehende Sozialismus ist ja, worüber sich führende Rechtsphilosophen der Gegenwart einig sind, „eine Form des rechtsphilosophischen Individualismus“[1]), weil er das Ziel alles gesellschaftlichen Lebens ausschließlich in der Wohlfahrt der Einzelnen erblickt. Der soziale Gedanke als solcher kann ebensowohl auf individualistischer wie auf universalistischer Grundlage beruhen; im ersten Falle wird er darauf abzielen, das Individuum um seiner selbst willen zu sichern und es vor dem Absinken in Armut und Not zu bewahren, während er sich in dem letzten Falle darauf richtet, in und mit dem Individuum die Gemeinschaft, das Volksganze zu erhalten, die auf sich gestellten Einzelnen in den Lebensprozeß des Ganzen einzugliedern und damit diesen, als solchen für wertvoll erkannten Lebensprozeß in immer stärkerem Maße zur Entfaltung zu bringen.

Bei Fichte nun, darüber dürfen Wendungen wie die, daß in diesem Staate jeder ein Diener des Ganzen sein würde, nicht hinwegtäuschen, ist der soziale Gedanke im ganzen noch durchaus individualistisch gedacht. Das eigentliche Ziel der sozialistischen Wirtschaftsregelung besteht darin, dem Menschen die Sorge für seine materielle Existenz möglichst abzunehmen, um ihm Zeit und Muße zu verschaffen, „seinen Geist und sein Auge zum Himmel zu erheben, zu dessen Anblick er gebildet ist“. In der niederen Sphäre der Wirtschaft, der Arbeit für den Lebensunterhalt, herrsche strenger Zwang, damit sich der Mensch in der höheren Sphäre des Geistes umso freier bewegen könne! In diesem Sinne löst dann auch die Rechtslehre von 1812 den Widerspruch zwischen dem staatlichen Zwang und der Freiheit, um deren Sicherung willen der Staatsvertrag doch nur geschlossen wird. „Nun wird der ganze Eigentumsvertrag geschlossen und der Rechtszustand eingegangen, lediglich um der Freiheit willen. Aber durch die Vorkehrungen, die wir treffen, sie zu schützen, sehen wir das gerade Gegenteil erfolgen, ihre Vernichtung — Lösung: Jedem muß darum nach Befriedigung seiner eigenen Notdurft und Erfüllung seiner Bürgerpflichten noch Freiheit übrigbleiben für frei zu entwerfende Zwecke. — Diese Freiheit für frei zu entwerfende Zwecke (eigentlich zunächst für freie Bildung und Bildung zur Freiheit) ist das absolut persönliche Recht, das kein Vertrag verletzen darf, für dessen Sicherung vielmehr der ganze Rechtsvertrag errichtet wurde.“

So ist es der alte liberale Gedanke der staatsfreien Sphäre des Individuums, der hinter dem sozialistischen Staatsaufbau als der eigentliche

[1]) So Radbruch, Rechtsphilosophie, 3. Aufl. 1932, S. 65; vgl. auch Binder, Philosophie des Rechts 1925, S. 302ff. und die dort Anmerkg. 31 Genannten, sowie Brunstäd, Deutschland und der Sozialismus, 2. Aufl. 1927, S. 159—173.

Staatszweck sichtbar wird. Daß solche abstrakte Trennung des wirtschaftlichen und des höheren geistigen Lebens praktisch nicht durchzuführen ist, hat sich Fichte nicht klar gemacht, und so kommt er dazu, im Staate „zwei durchaus verschiedene Seiten" zu unterscheiden. Auf der einen Seite ist er Zwangsanstalt, er ist „das Recht selbst, zu einer zwingenden Naturgewalt geworden", auf der andern Seite besteht sein Recht „aber nur unter der Bedingung einer Verpflichtung, die höhere Freiheit aller, die Unabhängigkeit aller von ihm (!) zu sichern". Nimmt man hinzu, daß nach Fichtes dauernd festgehaltener und 1812 wieder deutlich ausgesprochener Ansicht der Staat überflüssig wird, wenn das absolute Ziel der Menschheit, die Sittlichkeit aller, erreicht ist — weil dann jeder freiwillig das Gebotene tun wird und es daher keines Zwanges mehr bedarf — daß also, unter geschichtsphilosophischem Aspekt, die staatsfreie Sphäre der Individuen immer größer werden soll, bis zum Schluß der Staat ganz fortfällt, so wird man nicht gut daran zweifeln können, daß Fichte in seiner Rechtsphilosophie bis zum Jahre 1812 durchaus und ohne Schwanken an der individualistischen Grundlage festgehalten hat. Diese individualistische Grundlage ermöglicht ihm, Gedanken des politischen Liberalismus mit denen eines wirtschaftlichen Sozialismus zu einer hinsichtlich der praktischen Durchführbarkeit gewiß trügerischen Einheit zu verbinden. Von einer ganz andern Seite als der Rechts-, Staats- und Wirtschaftsphilosophie her hat Fichte zuerst einer universalistischen Staatsauffassung bahngebrochen.

3.

Wir hatten gesehen, daß schon die Sittenlehre von 1798 in der Idee einer sittlichen Gemeinschaft gipfelte, in der sich die eine, reine Form des Geistes in der Mannigfaltigkeit der ihre Pflichten erfüllenden Individuen darstellte. Diese Konzeption erfährt eine wesentliche Vertiefung und Umgestaltung durch die Fortbildung der metaphysischen Grundansichten seit 1800. Während nämlich jene Darstellung der unendlichen Vernunft in der Gemeinschaft zunächst als ein nie ganz erreichbares ethisches Fernziel gedacht war, erscheint sie nunmehr als die ewige Gegenwart des göttlichen Willens im menschlichen, als eine jetzt und jederzeit vorhandene übersinnliche Wirklichkeit, deren wir uns nicht nur bemächtigen sollen, sondern auch können. Zum ersten Male finden wir das in der Schrift über die „Bestimmung des Menschen" (1800) ausgesprochen. Hier heißt es, die übersinnliche Welt sei keine zukünftige Welt, sie sei gegenwärtig und könne in keinem Punkte des endlichen Daseins gegenwärtiger sein als in dem andern. Die Teilnahme an diesem übersinnlichen Reich, die in der vollen Hingabe des Individuums an Gott besteht, ist das ewige Leben und die ewige Seligkeit; die Gemeinschaft ist daher nicht mehr nur eine unvollendbare Aufgabe, nach deren Verwirklichung zu streben die Einzelnen durch das Sittengesetz verbunden sind, sondern das jederzeit ge-

forderte, oder auch jederzeit mögliche Leben der Menschen in dem Grunde ihres Seins, ihrer gemeinschaftlichen Quelle, in Gott. So ist es zuletzt der Gottesbegriff, auf den Fichtes neue Gemeinschaftsidee zurückgeht.

Es ist hier nicht möglich, die Entwicklung von Fichtes Gotteslehre darzustellen[1]). Unseres Erachtens hat der Gottesgedanke in der Wissenschaftslehre von 1794 noch keine Stelle. Weder das absolute Ich des ersten Grundsatzes, noch das „Ich als Idee" dürfen mit Gott gleichgesetzt werden. Erst in der Wissenschaftslehre von 1801 beginnt Fichte, über das Ich oder das absolute Wissen hinauszugehen und nach einem absolut Seienden zu suchen, das die Realität des Ich begründet und im Ich zu seinem „Fürsichsein", zum Wissen kommt. Daraus entwickelt sich Fichtes neue Lehre, deren Verhältnis zu seiner früheren man am besten mit Joh. Ed. Erdmann dahin charakterisieren kann, daß das, was vorher seine ganze Philosophie gewesen war, von Fichte nun die Bedeutung eines Teiles erhält, daß er also seine frühere Auffassung nicht preisgibt, sie jetzt aber nur noch für eine Teilansicht, nicht mehr für die volle Wahrheit gelten läßt. Auch nach Fichtes späterer Auffassung ist die Welt durchaus im Ich gegründet und nichts außer dem Ich, dem Wissen; aber das Wissen bedeutet ihm nun das „Dasein", die Äußerung oder das Abbild des einen ewig unwandelbaren absoluten Seins, „Gottes Sein außer seinem Sein", also nicht ein erstes, sondern ein zweites. Im Gegensatz zu Schelling läßt Fichte, der darin der konsequentere Idealist bleibt, die Natur nicht unmittelbar aus dem Absoluten hervorgehen, sondern nur vermittels des Wissens, als ein drittes; im Gegensatz zu Hegel stellt er Gott als das Unwandelbare, in sich abgeschlossene und darum für unsere Erkenntnis undurchdringliche Sein seiner Äußerung im Wissen gegenüber, während Hegel, darin wieder konsequenter wie Fichte und Schelling, solches vom Werden abgelöste, undurchdringliche, feste Sein als ein bloßes Produkt der Abstraktion, dem kein Leben und keine Wahrheit zukommen kann, verwirft und daher Gottes Sein — die „Substanz" — als das Werden und als den Prozeß betrachtet, in dem es sich manifestiert. Der entscheidende Schritt ist aber doch die Anerkennung der Realität Gottes, mag diese Realität selbst nun wieder als ein abgeschlossenes Sein oder als Bewegung, als Prozeß betrachtet werden, denn diese philosophische Anerkennung der Realität Gottes und Gottes als des Grundes aller Realität bedeutet den endgültigen Bruch mit der Aufklärung, der von nun an in Fichtes Denken immer stärker sichtbar wird.

In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" wird dieser Bruch mit der Aufklärung zuerst deutlich ausgesprochen. Das Zeitalter der „Auf- oder Ausklärung" wird hier als das der „vollendeten Sündhaftigkeit" geschildert, dessen Ziel die Befreiung des Menschen von der Autorität vermittels des Begriffs, und dessen Grundsatz es daher sei, „durchaus nichts als seiend und bindend gelten zu lassen als dasjenige, was man verstehe, und klärlich begreife". Dieser Grundsatz ist zwar auch der Grundsatz der Philosophie und der wahren, höheren Sittlichkeit, seine Verderbtheit im Zeitalter der Aufklärung beruht aber darin, daß diese nichts anderes zu erkennen vermag als das sinnlich Wahrzunehmende. Nicht das macht also Fichte, ebenso wie auch Hegel, der Aufklärung zum Vorwurf, daß sie überhaupt den Menschen zum freien Nachdenken aufruft — darin besteht vielmehr ihr relatives Recht und ihre Notwendigkeit — sondern daß sie ein nicht zu seinem wahren Grunde, zu einer absoluten Realität hindurchgedrungenes, daher gehaltloses, oberflächliches und im tiefsten

[1]) Vgl. E. Hirsch, Fichtes Religionsphilosophie, 1914.

Sinne verantwortungsloses Denken zum höchsten Maßstabe erheben will, wie Hegel es ausdrückt, daß sie bei der bloßen Verstandesansicht der Vernunftgegenstände bleibt. Dieses letzthin substanzlose, aufklärerische Denken betrachtet als das einzig Wirkliche das Individuum und setzt dessen „leere Freiheit" an die Stelle der wahren, vernünftigen Freiheit. Mit scharfen Worten, deren Kontrast zu seinen eigenen früheren Äußerungen in die Augen fällt, wendet sich Fichte hier gegen den Individualismus: „Es ist der größte Irrtum und der wahre Grund aller übrigen Irrtümer, welche mit diesem Zeitalter ihr Spiel treiben, wenn ein Individuum sich einbildet, daß es für sich selber dasein und leben, und denken und wirken können." Vielmehr führt die wahre Einsicht in den göttlichen Grund alles Seins zu der Erkenntnis: „Es ist nur ein Leben, auch in Absicht des Subjekts, das da lebt, d. h. es ist überall nur ein Lebendiges, die eine lebende Vernunft: keineswegs also, wie man die Einheit der Vernunft auch wohl gewöhnlich ansieht und zugesteht, daß die Vernunfteinheit die eine, allenthalben sich selbst gleiche und mit sich selber übereinstimmende Kraft und Eigenschaft vernünftiger Wesen sei, welche Wesen sodann doch für sich bestehen sollen, und zu deren Dasein jene Eigenschaft der Vernunft, als ein fremdes Ingredienz, ohne welches sie allenfalls auch hätten bestehen können, nur hinzukommt; sondern also, daß die Vernunft sei das einzig mögliche auf sich selber beruhende und sich selber tragende Dasein und Leben, wovon alles, was als daseiend und lebendig erscheint, nur die weitere Modifikation, Bestimmung, Abänderung und eigene Gestaltung ist." Hier also hat Fichte endlich die abstrakte Entgegensetzung des Individuums und der „Vernunft überhaupt", wobei das erstere lediglich als gleichgültiges Exemplar der Gattung erscheint, letztere aber als bloßes Gattungsmerkmal, überwunden; er hat die ganzheitliche, organische Ansicht des Lebens gefunden, nach der das Allgemeine, das Leben, die Idee, der Geist, nicht das unwirkliche Abstrakte, sondern das wahrhaft seiende Konkrete ist. Nur im Ganzen und als Glied des Ganzen hat das Individuum Dasein und Wirklichkeit, weil dieses Ganze das eine einheitliche Leben selbst ist, außer dem es nichts Lebendiges geben kann. Wir werden noch sehen, wie gerade diese Erkenntnis in der Romantik lebendig wird, deren Einfluß auf Fichte nun immer stärker hervortritt[1]).

Von dem nun gewonnenen universalistischen Blickpunkt aus erscheint Fichte auch die Bedeutung der Individualität in neuer Beleuchtung. Zwar das Individuum, als für sich bestehendes Sonderwesen, soll im Ganzen aufgehen, aber da dieses Ganze nicht ein abstrakter Gattungsbegriff, sondern organische Einheit, konkrete Fülle ist, so stellt jedes Individuum, das in dem Ganzen und mit dem Ganzen lebt, die Einheit auf eine durchaus besondere Weise dar und gewinnt so seine „ideale Individualität". Diese ideale Individualität steht also nicht im Gegensatz zum Allgemeinen, wie das für sich bestehende Individuum in der abstrakten Denkweise der Aufklärung, sondern

[1]) Daß gerade in bezug auf die Sozialethik und Staatsanschauung die Einwirkung der Romantiker — vor allem wohl Fr. Schlegels — auf Fichte stärker ist als die Fichtes auf die Romantik, betont Kluckhohn, Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 45, Anm. 1.

ist überhaupt nichts anderes als die einzigartige Weise, in der sich das Allgemeine gerade in diesem Individuum darstellt. Wer diese seine ideale Individualität nur recht ergreift, der hat in ihr auch schon das Allgemeine ergriffen und ist wahrhaft frei, da er seiner eigenen Bestimmung und damit dem Ganzen lebt. Er hat sich selbst — als sinnlich bedingtes, für sich bestehendes Individuum aufgegeben, um sein eigentümliches Selbst — seine wahre, geistige, individuelle und allgemeine Bestimmung — wiederzufinden. Das ist es, was Fichte unter der wahren, höheren Sittlichkeit begreift, zu der er seine Hörer hinführen will.

Die Anwendung der neuen Erkenntnisse auf den Staat ist in den „Grundzügen" aber doch noch eine bescheidene. Zwar meint Fichte, man solle sich vor der Meinung hüten, als ob der Staat nur aus Individuen zusammengesetzt sei, er sei „ein unzertrennliches organisches Ganze". Auch lehnt er „die unter den deutschen Philosophen verbreitetste Ansicht vom Staate, nach der er fast nur ein juristisches Institut sein soll", ab und zeigt in mancher Hinsicht ein besseres Verständnis für politische Realitäten, so, wenn er das Machtstreben der Staaten als den „natürlichen und notwendigen Gang" bezeichnet. Im Ganzen erscheint Fichte der Staat weit mehr nur als ein bloßes Mittel, eine Vorbereitung für das wahrhaft sittliche Leben in der Gemeinschaft, denn als eine Äußerung und Darstellung dieses Lebens selbst. Darin liegt freilich eine gewisse Zwiespältigkeit; auf der einen Seite wird der Staat als Mittel zur Vorbereitung der Herrschaft der Sittlichkeit anerkannt und daher bekommt er jetzt einen über die Erhaltung der Rechtssicherheit und auch über die Ermöglichung der wirtschaftlichen Existenz des Einzelnen weit hinausgehenden positiven Kulturzweck. Er ist keineswegs nur eine „ökonomische Gesellschaft", vielmehr ist es seine Aufgabe, die Herrschaft des Menschen über die äußere Natur zu befördern und die Kultur über immer größere Teile der Erde zu verbreiten. Diese Aufgabe löst der Staat selbst dann, wenn er dabei zunächst nur den Zweck im Auge hat, seine eigene Macht zu vergrößern — er befördert dann ohne sein Wissen den Zweck der Vernunft.

So wie Fichte hier einen Gedanken ausspricht, der dann bei Hegel in der berühmten Lehre von der „List der Idee" zur vollen Entfaltung gelangt ist, so gibt er auch einen geschichtsphilosophischen Überblick, der wenigstens von fern an Hegels soviel tiefere und reichere Geschichtsdeutung anklingt. Der Staat, meint Fichte, entstand im Orient — als Gewaltstaat; er entwickelte sich in Griechenland und in Rom zum formalen Rechtsstaat; seit dem Eintritt des Christentums ist er auf dem Wege zum „absoluten Staate", eben zu Fichtes Kulturstaat, der zugleich sozialer Rechtsstaat im Sinne seiner früheren Schriften ist. Fichte entfernt sich hier weit mehr als vorher oder nachher von seinem liberalen Grundgedanken, wenn er dem Staate das Recht zuerkennt, alle Kräfte seiner Bürger ohne Ausnahme für sich in Anspruch zu nehmen. Indem er hier den Gedanken einer staatsfreien Sphäre des Individuums abweist, nähert er sich nun auch dem demokratischen Element in Rousseaus Staatsbetrachtung; es scheint, daß Fichte unter der „absoluten Form" des

Staates, die er dem Gewaltstaat und dem (liberalen) Rechtsstaat entgegensetzt, den Staat Rousseaus versteht: „Alle haben gleiche bürgerliche Rechte, oder bürgerliche Freiheit, und jeder ist zugleich ganz Bürger und ganz Untertan." In offenem Widerspruch dazu heißt es dann doch wieder, daß die höheren Zweige der Vernunftkultur nie Zwecke des Staates werden könnten; insbesondere liege die Sphäre der Religion weit über der des Staates, weshalb Fichte die völlige Trennung des Staates und der Religion fordert. Schließlich wird wieder betont, daß die wahre sittliche Gesinnung von den Fesseln des Staates, auch des vollendeten Staates, befreie. Auch jetzt bleibt der Staat für Fichte eben im wesentlichen die Zwangsanstalt, die so lange nicht entbehrt werden kann, als die Menschen noch nicht alle zu wahrer Freiheit und Gemeinschaft hindurchgedrungen sind; es liegt ihm aber doch noch völlig fern, im Staate selbst ein Stück des sittlichen Lebens in der Gemeinschaft zu erblicken und ihm einen eigenen selbständigen Wert zuzuerkennen.

So wie Fichte, trotz gelegentlicher Anklänge an die „organische Staatsauffassung", den Gemeinschaftsgedanken vom Staate noch fernhält, so betrachtet er ihn auch noch nicht als eine Individualität. Der Fichte der „Grundzüge" ist noch reiner Kosmopolit; sein Vaterland ist Europa, insbesondere, wie er bezeichnenderweise hinzufügt, derjenige Staat in Europa, der jeweils auf der Höhe der Kultur steht. Das wird erst anders, als Fichte unter dem Eindruck des Zusammenbruchs des preußischen Staates im Bewußtsein der höchsten Gefahr für seinen Fortbestand sich der Eigenart und des einzigartigen Wertes des deutschen Wesens bewußt wird. Jetzt wird der ehemalige Weltbürger zum Prediger der deutschen Nation; derselbe Denker, der in seiner Jugend mit solcher Energie das unveräußerliche Freiheitsrecht des Individuums vertreten hatte, wird nun zum Vorkämpfer der nationalen Freiheit. Fichte gewinnt nun nicht nur ein tieferes Verhältnis zu dem Staate, dem er angehört und dessen Schicksal er als sein eigenes freiwillig auf sich nimmt, sondern zugleich öffnet sich ihm auch der Blick für die Bedeutung der Machtpolitik überhaupt und ihre ethische Rechtfertigung. In dem Aufsatz über Machiavell, den er im Jahre 1807 auf der Flucht vor den Franzosen in Königsberg schrieb, wirft er die Frage auf, „inwiefern Machiavells Politik auch noch auf unsere Zeiten Anwendung habe". Er findet, daß die Lehre Machiavells über die Mittel, deren sich der Fürst bedienen solle, um das Volk zu beherrschen, zwar überholt sei, daß aber keineswegs auch der zweite Teil seiner Lehre, über das Verhältnis der Staaten untereinander, erledigt sei, seine Zeit hieraus vielmehr vieles lernen könne. Fichte begnügt sich aber nun nicht etwa damit, die Bedeutung der Machtpolitik für die praktische Politik darzulegen, sondern er sucht ihren tieferen ethischen Sinn zu erfassen und findet ihn in der Verantwortung des Fürsten, die ihn über die Gebote der Moral des Privatmannes in eine höhere sittliche Ordnung erhebt. An die Stelle des von ihm bisher vertretenen Ideals

des ewigen Friedens tritt der Grundsatz der Selbstbehauptung der Staaten und der Bereitschaft, für die höhere Aufgabe der Nation zu kämpfen. Zum ersten Male erkennt Fichte nun auch den Wert nationaler Eigenart. Jede Nation will das ihr eigentümliche Gute so weit verbreiten, wie sie kann. Es kann daher nicht ausbleiben, daß die Völker auch bei den besten ethischen Gesinnungen miteinander in Streit geraten. Zwischen den Völkern gibt es keinen Schiedsrichter, es gibt keine ewige und gerechte Grenze, sondern wo Leben ist, da ist auch Kampf. Im Verhältnis der Staaten untereinander gilt lediglich das Recht des Stärkeren. Dem Fürsten ist es nicht erlaubt, die Nation für den Traum der Menschheit zu opfern: „Glaube er, wenn er will, an Menschheit in seinen Privatangelegenheiten, irrt er sich, so ist der Schade sein; aber wage er nicht, auf diesen Glauben hin, die Nation; denn es ist nicht recht, daß diese, und mit ihr vielleicht andere Völker, und mit ihnen vielleicht die edelsten Besitztümer, welche die Menschheit in tausendjährigem Ringen erworben hat, in den Kot getreten werden, bloß damit von ihm gesagt werden könne, er habe an Menschen geglaubt." Daß es sich hier nicht nur um eine vorübergehende Ansicht Fichtes gehandelt hat, beweist die Rechtslehre von 1812, die zwar wieder den Völkerbund als eine in unendlicher Ferne liegende Aufgabe hinstellt, bis dahin aber von jedem Staate verlangt, daß er sich bis auf den letzten Blutstropfen wehre, denn er wisse nicht, was an seine Erhaltung geknüpft sein könne.

Wenn die Schrift über Machiavell nur im losen Zusammenhang mit Fichtes philosophischer Gesamtbetrachtung steht, so suchen die „Reden an die deutsche Nation" das neu gewonnene Verständnis für nationale Eigenart und staatliche Selbständigkeit mit den bis dahin gewonnenen Grundlagen der Ethik und der Religionsphilosophie zu verschmelzen. Das war nicht möglich ohne eine bedeutsame Wandlung des Freiheitsgedankens. Wir haben gesehen, wie Fichte ursprünglich eine formale und eine materiale Freiheit unterschied und wie er die letzte, die Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst als allgemeiner Ichheit oder Vernunft, zur sittlichen Aufgabe machte. In den ethischen und religionsphilosophischen Schriften seit 1796 tritt dann mehr und mehr der Gedanke hervor, daß Sittlichkeit und damit wahre Freiheit nur in der Gemeinschaft möglich sei und nichts anderes bedeute als Leben in der Gemeinschaft. In den Reden spricht Fichte nun aus, daß frei im höheren Sinne nur derjenige ist, der die Selbstliebe in sich überwunden hat, der ergriffen ist von der Liebe zum Ewigen, und der in dieser Gesinnung der Hingabe für die Gemeinschaft handelt. Die Gemeinschaft aber, in deren Leben sich das Ewige darstellt, die für den Einzelnen das irdische Unterpfand seines ewigen Lebens bedeutet, und für die zu wirken seine höchste Bestimmung ist, ist ihm nunmehr das Volk, die Nation. Hier also, das ist der bedeutsame Schritt, den Fichte jetzt getan hat, findet er die reale, „irdische" Verkörperung des Gemeinschaftsgedankens, den er im Laufe seiner Ent-

wicklung immer tiefer zu erfassen gelernt hatte. Was er dem Staate in den „Grundzügen" noch versagt hatte, das gesteht er dem Volke jetzt zu: er sieht in ihm ein lebendiges Ganzes, das auf eine besondere individuelle Weise das Ewige im Irdischen darstellt.

Fichtes Begriff der Nation ist durchaus metaphysisch, nicht historisch-politisch und noch weniger „soziologisch" oder „biologisch". Er versteht unter der Nationalität eine geistige Einheit, die sich ihren Angehörigen aufprägt, unter dem Volke oder der Nation das Ganze der Menschen, in denen diese bestimmte geistige Eigentümlichkeit Gestalt gewonnen hat. Dasjenige, was ein Volk eigentlich zu einem solchen macht, ist ihm nicht Abstammung oder Wohnsitz, auch nicht die gemeinsame Geschichte und Überlieferung, sondern „ein besonderes Gesetz der Entwicklung des Göttlichen in ihm", nach dem sich nun diese Menge „zu einem natürlichen und von sich selbst durchdrungenen Ganzen verbindet". Seinen unmittelbarsten Ausdruck findet diese geistige Eigentümlichkeit eines Volkes in dem Geist seiner Sprache, von dem dann wieder alle andern geistigen Äußerungen abhängig sind. So wichtig daher die Sprache auch für die Bildung und Erhaltung der Volkseigentümlichkeit ist, so muß doch betont werden, daß nach Fichtes Auffassung nicht eigentlich die Sprache der Grund des Nationalen ist, sondern eben das metaphysische Bildungsgesetz, das in ihr erscheint und ihre schöpferische Kraft ausmacht. Denn unter dem „Entwicklungsgesetz" ist hier natürlich nicht irgendein mechanisch wirkendes Naturgesetz und ebensowenig eine von der Fülle abgezogene abstrakte Regel zu verstehen, sondern eine lebendig-schaffende Kraft, die der mannigfachsten Äußerungsformen fähig ist und doch in allen dieselbe bleibt. Die „Notwendigkeit", die dieses Gesetz mit sich führt, ist die höchste Freiheit, denn dieses Gesetz ist das wahre „Selbst" der Nation und jedes Einzelnen, der ihr angehört. Die deutsche Nation ist für Fichte nun diejenige, in der sich in besonderem Maße der Sinn für das ursprüngliche, göttliche Leben erhalten hat, weil sie allein eine ungebrochene Sprachenentwicklung aufzuweisen hat. Daher ist die deutsche Nation vor allen andern dazu berufen, den Freiheitsgedanken seiner Philosophie zu verwirklichen und mit ihr würde alle wahre Freiheit untergehen. Rettung der deutschen Nation durch Erziehung des ganzen Volkes zu der Gesinnung, der die Liebe zum Ewigen eins ist mit dem festen Wollen der eigenen nationalen Freiheit, ist daher die Aufgabe, zu der Fichte seine Zeitgenossen aufruft.

Wenn Fichtes Begriff der Nation seinem innersten Gehalt nach auch durchaus unpolitisch ist, so konnte Fichte die schicksalsmäßige Verbundenheit von Nation und Staat nun doch nicht länger verborgen bleiben. Eben durch den Verlust der staatlichen Selbständigkeit sieht er auch den Fortbestand der Nation gefährdet, denn der fremde Eroberer vermag dem Volke allmählich auch seine Sitten und seine Denkungsart aufzunötigen. Eindringlich warnt Fichte davor, sich über die verlorene politische Freiheit mit dem Gedanken zu trösten, daß wir doch in der Literatur noch als eine Nation fortleben könnten, denn „was kann das für eine Literatur sein, die Literatur eines Volkes ohne politische Selbständigkeit?". Hier ist Fichte, ähnlich wie in dem Machiavellaufsatz, dem Sinne echter nationalstaatlicher Politik ganz nahe gekommen. Die Vaterlandsliebe, meint er, soll den Staat regieren und ihm einen höheren Zweck geben als den gewöhnlichen der Erhaltung des äußeren Friedens, des Eigentums, der individuellen Freiheit und Wohlfahrt. Dieser höhere Zweck ist die Erhaltung und Rettung der Nation durch die von Fichte geforderte Na-

tionalerziehung, deren Durchführung der Staat in die Hand nehmen soll. Man wende nicht dagegen ein, sagt er, daß der Staat nicht das Recht zu so tiefgehenden Eingriffen in die Freiheit der Einzelnen und insbesondere in das Erziehungsrecht der Eltern habe, wie es hierzu erforderlich wäre; der Staat, als der höchste Verweser der menschlichen Angelegenheiten und als der „Gott und seinem Gewissen allein verantwortliche Vormund der Unmündigen" hat das vollkommene Recht, die letzteren zu ihrem Heil auch zu zwingen.

Trotzdem ist Fichtes Stellung zum Staate auch jetzt noch dieselbe wie in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters". Letzten Endes erscheint ihm der Staat doch immer noch nur als ein geeignetes Mittel für einen höheren, außerhalb seines eigentlichen Wesens liegenden Zweck, aber nicht an sich selbst als wertvoll. Wenn der Staat die neue Aufgabe der nationalen Erziehung nicht übernehmen will, so könnte sie auch wohl von Privaten in Angriff genommen werden. Denn das Volk ist etwas Ewiges, der Staat aber, daran hat Fichte immer festgehalten, ist nur das zeitlich bedingte Mittel, das wegfallen soll, sobald der höhere Zweck der Vernunft, die allgemeine Sittlichkeit, erreicht ist. Auch jetzt ist der Staat für Fichte nicht etwa der notwendige Ausdruck der Selbständigkeit und des Lebenswillens der Nation, er ist nicht ein unentbehrliches Stück des nationalen Lebens oder gar dasjenige, in dem es sich vollendet, sondern nur das Mittel, das für den außerhalb seiner selbst gelegenen Zweck gebraucht werden kann und soll und nur, insofern das geschieht, eine höhere Bedeutung erhält. Es ist der letzte Rest aufklärerischen Denkens in Fichtes Gemeinschaftsethik, daß er das Verhältnis des Staates zur nationalen Gemeinschaft und damit auch das des Rechts zur Sittlichkeit, der politischen zur rein geistigen Sphäre nur in der Relation des Mittels zum Zweck zu denken vermag und daher eine Trennung aufrechterhält, über die sein Denken doch ersichtlich hinausdrängt. Es kommt hinzu, daß auch der Begriff der Nation bei ihm noch zwiespältig ist, indem er auf der einen Seite zwar jede Nation in ihrer besondern Eigenart als eine individuelle Erscheinung des Göttlichen betrachten will, auf der andern Seite aber doch wieder eine Nation, die deutsche, als die bevorzugte, als das Volk schlechthin betrachtet und ihr allein die Aufgabe zuweist, ein wahres Reich der Freiheit und der Vernunft zu errichten. Damit wird doch die Nation in ihrem ewigen Wert wieder in Frage gestellt und gleich dem Staate zu einer bloßen Durchgangsstufe auf dem Entwicklungsgange der Menschheit gemacht.

Fichtes Staatslehre trägt nun ein Doppelgesicht; je nachdem, ob Fichte den Staat in seiner eigentlichen Sphäre, der des Rechts und der Wirtschaft, oder ob er ihn als Mittel zu höheren Zwecken der Kultur betrachtet. Auf dem Rechtsgebiete denkt er ihn sich, wie die Rechtslehre von 1812 beweist, nach wie vor individualistisch und streng rationalistisch. Sobald er ihn aber zu höheren Zwecken in Beziehung setzt — und er

kann es auch in der Rechtslehre von 1812 nicht unterlassen, ihm die Aufgabe der Erziehung zuzugestehen und wenigstens für den Regenten den Geist wahrer Sittlichkeit zu verlangen, der ihm jetzt allein die Einhaltung des Rechts gewährleistet — wird der Staat auf eine ganz andere Ebene erhoben. So ist gerade die Rechtslehre von 1812 mit ihrer weitgehenden Anlehnung an das Naturrecht von 1796 nicht, wie manche Fichte-Interpreten anzunehmen scheinen, ein unerklärlicher Rückfall Fichtes in eine von ihm längst überwundene Anschauungsform, sondern nur der schärfste Ausdruck des fortdauernden Dualismus zwischen Fichtes rechtsphilosophischen und seinen ethischen Ansichten, eines Dualismus, der von Anbeginn an in seinem System angelegt war, der sich aber erst dann in seiner ganzen Schärfe zeigen mußte, als Fichte von der Gesetzesethik zu einer Liebes- und Gemeinschaftsethik fortgeschritten war und für seinen Gemeinschaftsgedanken in der Nation ein Gebiet der Verwirklichung gefunden hatte, in dem sich nun die ethische und die politische Sphäre auf das Engste berührten.

Aber dieser Dualismus ist nicht Fichtes letztes Wort geblieben. In den Vorträgen aus dem Sommer 1813, die unter dem Titel der Staatslehre veröffentlicht sind (dazu die bemerkenswerten Exkurse, besonders den ersten über „Die Errichtung des Vernunftreiches"), hat er den Versuch gemacht, Recht und Staat aus dem Zusammenhang seiner Ethik neu zu begründen. Nach einer Einleitung, die in einer vielleicht sonst nirgends erreichten Klarheit die Grundgedanken der Wissenschaftslehre entwickelt, untersucht Fichte den Begriff des wahrhaften Krieges, der ein Krieg für die Freiheit ist, und gibt sodann den Grundriß einer Rechts-, Staats- und Geschichtsphilosophie aus dem Geiste seines religiösen Gemeinschaftsgedankens. Verschwunden ist zunächst die abstrakte Entgegensetzung des Rechts und der Sittlichkeit; das Rechtsgesetz ist, als die Bedingung der sittlichen Freiheit, selbst ein sittliches Gesetz; die Rechtslehre erscheint, da sie diejenigen Bedingungen angibt, unter denen die nächste Annäherung an den sittlichen Endzustand, das Reich der Vernunft, möglich ist, als „die nächste Sittenlehre der Zeit". Die damit vollzogene Eingliederung der Rechts- und Staatslehre in die Sittenlehre bedeutet zugleich eine Wiederherstellung der Grundgedanken der kantischen Rechtsphilosophie im Rahmen der Ethik Fichtes. Diese Wiederherstellung Kants zeigt sich darin, daß Fichte das Recht nun nicht mehr allein auf den formalen, sondern zugleich auf den materialen Freiheitsbegriff gründen will.

In der Form entgegengesetzter Behauptungen stellt er hier zwei verschiedene Ansichten einander gegenüber, von denen die eine, die von dem formalen Freiheitsbegriff ausgeht, seiner eigenen früheren Auffassung, die andere, die von dem materialen Begriff der Freiheit ausgeht, der kantischen entspricht. Aus der Vereinigung dieser beiden Ansichten, aus der Synthese der beiden in seinem System bisher getrennten Freiheitsbegriffe also gewinnt Fichte seinen neuen Rechtsbegriff. Für die erste Ansicht, die die Freiheit darin setzt, daß jeder sich selbst zu dem machen kann, was er ist, erscheint jeder Zwang, der nicht auf einer Einwilligung des Gezwungenen beruht,

als widerrechtlich, weshalb nach dieser Auffassung niemand zum Eintritt in das Rechtsverhältnis, den Staat, gezwungen werden darf. Die zweite Ansicht dagegen erkennt den Menschen nur dann als frei an, wenn er sittlich handelt; sie sieht den Rechtszwang schlechthin als gerechtfertigt an, da er sich nur gegen die Willkür richtet und den Menschen nur als Naturwesen, nicht als sittliches Wesen einschränkt. Die erste Ansicht gesteht das zwar zu, bemerkt aber, daß der Mensch auch als Naturwesen doch die „formale Freiheit" behält, „von der Natur aus in die sittliche Welt durch eigene Freiheit sich zu erheben". Die Freiheit muß, wie Fichte an anderer Stelle sagt, durch Freiheit selbst errungen werden; der Rechtszwang als Zwang zum rechtmäßigen Verhalten verletzt daher nicht die materiale, aber doch die formale Freiheit, ohne die jene nicht errungen werden kann. Die zweite, also die kantische Ansicht, bemerkt Fichte mit treffender Charakteristik des kantischen und seines eigenen Systems, gesteht dem Menschen Freiheit nur in der sittlichen Welt zu, während die erste, seine eigene, „beide Welten ins Auge nimmt" und den Übergang der einen zur andern auch als Freiheit erfaßt. Keine der beiden Auffassungen vermag für sich allein das Recht zu begründen; die erste nicht, weil sie die Geltung des Rechtszustandes letzthin von der Willkür der Individuen abhängig macht, die letzte, die kantische, nicht, weil sie für die Einschränkung der formalen Freiheit keinen Rechtfertigungsgrund angeben kann. Einen solchen findet Fichte nun darin, daß zugleich mit dem Zwang der Appell an den guten Willen, die Erziehung zur Einsicht verbunden wird. Jeder „Zwang wird durch nachherige Einsicht rechtmäßig"; daher soll dieselbe Macht, die das Recht erzwingt, zugleich belehren und bilden, um dadurch den Zwang wenigstens für die Zukunft überflüssig zu machen. Der Staat sei daher zugleich Zwangsstaat und Erziehungsstaat; nur dadurch, daß er auch das letzte ist, fügt er seiner Zwangsgewalt „die Form der Rechtmäßigkeit" hinzu. Der Zwangsstaat als „die Schule für das Reich aus der Einsicht aller" — in diesem Gedanken findet Fichte die endgültige Synthese seiner Rechts- und Kulturphilosophie.

Mit der neuen Begründung des Rechtsgedankens fällt für Fichte die bisherige individualistische Grundlage seiner Staatskonstruktion: der Vertragsgedanke, die Notwendigkeit der Zustimmung aller und die Volkssouveränität. Er betont nun, daß das Recht schlechthin durch die Vernunft geboten und nicht erst das Ergebnis einer willkürlichen Verständigung sei, und fällt in diesem Zusammenhang ein scharfes Urteil über Rousseau und die von ihm einst so hoch geschätzte französische Revolution. An die Stelle der Volksherrschaft tritt die Herrschaft des Weisen, der seinem Volke in der Erkenntnis des Sittlichen um eine Stufe voraus ist, und der es daher auf den rechten Weg zum Reiche der Freiheit zu führen weiß. Er ist, kraft des Rechts seiner besseren Einsicht, der „Zwingherr zur Freiheit". Endlich einmal aber wird aller Zwang, mithin auch der Staat selbst wegfallen, wenn die Menschheit auf die Stufe erhoben ist, auf der jeder nur noch dem von ihm selbst deutlich erkannten Willen Gottes gehorcht. Die Geschichte der Völker und der Staaten ist die Geschichte ihres Weges zur absoluten sittlichen Freiheit aller, zum Reich Gottes auf Erden.

Fichtes Rechts- und Staatsphilosophie ist so sein unablässiges Ringen um die Vertiefung des Freiheitsgedankens. Alle seine scheinbaren oder wirklichen Wandlungen sind nur Abwandlungen ein und desselben Grundgedankens. Zu einem völligen Abschluß ist dieses Ringen freilich nicht gekommen. Wenn in der Lösung, die Fichte zuletzt gefunden hat,

die staatliche Sphäre fast ganz in der religiösen aufgeht, so beweist das doch eine Unausgeglichenheit seines politischen Denkens, die ihm nicht nur von seinem liberal-individualistischen Ausgangspunkt her anhaftet, sondern die er auch mit vielen seiner romantisch-gerichteten Zeitgenossen teilt. Recht und Staat in das Ganze einer letzthin in der Religion sich vollendenden Weltansicht einzugliedern und sie zugleich doch in ihrem Eigenwert zu erkennen und bestehen zu lassen, das vermochte erst Hegel.

Literatur. Johann Gottlieb Fichte, Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution (1793) — Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1796) — Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798) — Die Bestimmung des Menschen (1800) — Der geschlossene Handelsstaat (1800) — Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1806) — Der Patriotismus und sein Gegenteil (1807) — Über Machiavell (1807) — Reden an die deutsche Nation (1808) — Rechtslehre (1812) (hrsg. von H. Schulz) — Die Staatslehre („Vorträge verschiedenen Inhalts aus der angewandten Philosophie" (1813) — Politische Fragmente (hrsg. von R. Strecker), darunter „Exkurse zur Staatslehre".
Julius Binder, Fichte und die Nation, Logos Bd. 10 — Fichtes Bedeutung für die Gegenwart, Logos Bd. 12.
Georg Gurwitsch, Fichtes System der konkreten Ethik. 1924.
Gerhard Leibholz, Fichte und der demokratische Gedanke. 1921.
Reinhard Strecker, Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie. 1917.
Niko Wallner, Fichte als politischer Denker. 1926.
Gustav Adolf Walz (s. Angabe am Schluß der Darstellung).
Marianne Weber, Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin. 1900.

II. DER ORGANISCHE STAATSGEDANKE IN DER PHILOSOPHIE DER ROMANTIK.

A. SCHELLING.

Schelling bezeichnet in der Entwicklung des deutschen Idealismus den Gegenstoß gegen den einseitig „subjektiven" Idealismus der ersten Periode Fichtes und zugleich gegen den Kant und Fichte noch anhaftenden Rationalismus, den Gegenstoß, der dann durch Hegel wieder aufgehoben wird und sich so als ein Moment des Fortgangs erweist. Bei Schelling verbindet sich das Streben des Idealismus, die Welt als etwas letzthin Geistiges zu begreifen, mit dem spezifisch romantischen Lebensgefühl des Hingegebenseins des Menschen an eine in ihrem Grunde unerforschliche, alles lenkende Macht, die bald feindlich als Schicksal, bald vertrauensvoll als göttliche Fügung und Vorsehung empfunden, in allem Geschehen sich ebenso offenbart wie verbirgt, die wir überall und nirgends ganz erfassen, die wir selbst sind, ohne es zu wissen, und deren wir doch nur innewerden, wenn wir unseres Selbst vergessen. Diese allbeherrschende Macht, die weder mechanisch wirkende Naturgewalt noch bewußte göttliche Schöpferkraft, weder materiell noch ideell, weder blinde Not-

wendigkeit noch sich klar bestimmende Freiheit ist, nennt Schelling die absolute Identität, die „Indifferenz" des Realen und des Idealen, der Natur und des Geistes, oder der Notwendigkeit und der Freiheit. Sie ist „das ewig Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt, und obgleich es nie Objekt wird, doch allen freien Handlungen seine Identität aufdrückt — zugleich der Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit des Objektiven"[1]). Der Kernpunkt dieser „Identitätsphilosophie" ist die Rückführung der Natur und des Geistes auf ein Absolutes, das weder das eine noch das andere sein soll und daher eben die Eigenschaften beider in sich vereinigt — eine Vergeistigung der Natur, aber auch eine Naturalisierung des Geistes. Die Natur, erklärt Schelling, ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur. Die höchste Erscheinung des Geistes in der Natur ist der Lebensorganismus, die Verschmelzung der Natur und des Geistes innerhalb des geistigen Lebens selbst dagegen findet Schelling zuerst in der Kunst, dann aber auch in der Geschichte und schließlich im Staate dargestellt. Den Staat begreift er als die organische Einheit des Geistes, deren wirkliche Darstellung in der Geschichte nur auf Grund der absoluten Identität der Freiheit und Notwendigkeit möglich ist. Damit ist bereits angegeben, was Schelling für die Entwicklung der idealistischen Staatsphilosophie bedeutet: er hat, trotz mancher Anklänge bei Fichte, als erster den organischen Staatsgedanken durchgeführt, aber um den Preis einer Abschwächung, ja des Verlustes des ethischen Freiheitsgedankens des Idealismus.

Den Begriff des Organismus hat bekanntlich zuerst Kant in der „Kritik der Urteilskraft" entwickelt. Während er aber für Kant nur die Bedeutung eines „regulativen Begriffes für die reflektierende Urteilskraft" hatte, gibt ihm Schelling die Bedeutung eines realen Prinzips. Nicht nur wir denken uns den Organismus als eine Einheit, in der jeder Teil nur in dem Ganzen und das Ganze nur in der Wechselwirkung der Teile besteht, sondern die Natur selbst enthält diese Einheit als bildende Kraft in sich. In jedem Organismus finden wir ein Bleibendes in dem Wechsel der Erscheinungen, der materiellen Bestandteile; dieses Bleibende ist selbst nichts Materielles, sondern ein „ordnender, zusammenfassender Geist"; dadurch schließen sich die Teile zu einem in sich selbst beschlossenen Ganzen zusammen. Innerhalb des organischen Ganzen stehen alle Teile untereinander im Verhältnis der Wechselwirkung, jeder ist im Verhältnis zu jedem zugleich Ursache und Wirkung, der Prozeß der Kausalität läuft hier so immer wieder in sich zurück, weil er unter der Herrschaft des geistigen Prinzips steht. So ist der Organismus nicht nur eine Summe der Teile, sondern die Einheit des Lebensprozesses, der selbst aber wieder nur in allen seinen Teilen Wirklichkeit hat; er ist Einheit der immanenten geistigen Einheit und der Summeneinheit der Teile oder die innige Durchdringung des Ideellen und des Materiellen, des Begriffes und der Erscheinung, des Geistes und der Natur. Die ganze Natur betrachtet Schelling als ein organisiertes und sich organisierendes Universum, den Geist aber nennt er das „absolut Organische", weil er nicht nur, wie der natürliche Organismus, den von ihm vorge-

[1]) System des transzendentalen Idealismus. Werke 2, S. 600. (Zitiert wird die Ausgabe von M. Schröter im Verlage Oldenbourg.)

fundenen Stoff sich aneignet und einbildet, sondern „den Stoff ebenso wie die Form aus sich produziert". (System des transzendentalen Idealismus, Werke 2, S. 490.)

Es ist einleuchtend, daß der so gefaßte Organismusbegriff weit mehr bedeutet als eine im engern Sinne naturwissenschaftliche, biologische Kategorie. Er ist eine natur- und geisteswissenschaftliche und mehr noch, eine metaphysische Kategorie[1]). Die Anwendung dieser Kategorie auf den Staat führt Schelling daher zu einer metaphysischen Staatsbegründung. Dieselbe geistige Substanz, die sich in der Natur als biologischer Organismus darstellt, schafft sich im geistigen Leben und in der Geschichte die ihr adäquate Gestalt im Organismus des Staates. In diesem Sinne hat Schelling den organischen Staatsgedanken vor allem in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1802) entwickelt. Er hält hier eine scharfe Abrechnung mit dem „analytischen Wesen und dem Formalismus" des sogenannten Naturrechts. Alle Versuche, die auf eine Isolierung der „negativen" Seite des Staates, seiner bloße Rechtsschutzfunktion, ausgehen, und zu denen Schelling auch noch Fichtes Naturrecht rechnet, kommen nur dazu, den Staat als ein Mittel für irgendeinen außerhalb seiner selbst liegenden Zweck zu begreifen. „Ob man diesen Zweck in die allgemeine Glückseligkeit, in die Befriedigung der sozialen Triebe der menschlichen Natur oder in etwas rein Formales, wie das Zusammenleben freier Wesen unter den Bedingungen möglichster Freiheit, setzt, ist in jener Beziehung völlig gleichgültig; denn in jedem Fall wird der Staat nur als Mittel, als bedingt und abhängig begriffen." Schelling hat hier mit tiefem Blick die Schwäche der kantisch-fichteschen Staatsauffassung erkannt. An die Stelle des vorkantischen Naturrechts, das den Zweck des Rechtes und des Staates in der Befriedigung bestimmter Triebe erblickte, ihn also eudämonistisch bestimmte, setzten Kant und Fichte ein „formales" Naturrecht, das den Zweck des Staates in der Ermöglichung des Zusammenlebens freier Wesen als solcher erblickte und damit letzthin ethisch bestimmte; Schelling selbst hatte in seiner Jugendschrift „Neue Deduktion des Naturrechts" (1796) keinen andern Standpunkt eingenommen. Nach dieser Auffassung behält aber der Staat den Charakter einer zu bestimmten Zwecken geschaffenen Einrichtung, die, wie das Fichte ja auch bis zuletzt annahm, einmal fortfallen kann und wird, wenn ihr Zweck erreicht ist. Den Staat als Organismus betrachten, heißt demgegenüber, ihn als Zweck an sich selbst zu begreifen, als eine über alle menschliche Zwecksetzung erhabene, schlechthin durch sich bestimmte und in sich selbst begründete Erscheinungsform des Absoluten. Die wahre organische Staatsbetrachtung faßt den Staat so als eine unter den verschiedenen Gestalten, in denen sich das Absolute, die eine organisch-bildende Grundkraft, darstellt. Sie ist nicht „Konstruktion des

[1]) Vgl. dazu die beachtenswerten Ausführungen von Gisela v. Busse, Die Lehre vom Staat als Organismus, 1928, S. 34 f.

Staates als solchen", sondern „des absoluten Organismus in der Form des Staates". Diese echte, aus Ideen geführte Konstruktion des Staates findet sich vorher einzig und allein bei Plato, dessen organisch gegliedertes und in sich beruhendes Staatswesen Schelling als das „Urbild" und „Muster" eines philosophischen Idealstaates anerkennt. So schlägt Schellings Staatsphilosophie bewußt die Brücke zwischen dem deutschen und dem griechischen Idealismus, die beide darin verwandt sind, daß sie im Kampfe gegen die Herrschaft der Aufklärung und eines schrankenlosen Individualismus erwachsen sind.

Aber Schellings organischer Staatsgedanke hat noch eine andere Seite, nach der er sich nicht nur gegen den in Kants und Fichtes Staatsbetrachtung noch verbliebenen Rest des Individualismus, sondern auch gegen die ethische Grundlage des idealistischen Staatsgedankens, gegen die Freiheitsidee, richtet. Das wird deutlich in Schellings Geschichtsphilosophie, deren erste Darstellung das „System des transzendentalen Idealismus" (1800) enthält. Schelling spricht hier den schon bei Fichte anklingenden Gedanken aus, daß die Geschichte eine zweite Natur, daß sie für die praktische Philosophie dasselbe sei, was für die theoretische die Natur sei — nämlich die Objektivierung der geistigen Form, ihre Darstellung in einer in sich gegliederten und geordneten Wirklichkeit. Dann aber kann das, was wir Geschichte nennen, nicht eine zusammenhanglose Fülle von Tatsachen und Begebenheiten sein, sondern es muß eine harmonische Ordnung in ihr walten, die wir aus dem Wesen des praktischen Geistes als notwendig einsehen können. Nun beruht die Geschichte und das menschliche Handeln in ihr im Gegensatz zum Naturgeschehen nicht auf blinder Naturgesetzlichkeit, sondern auf Freiheit der Willkür. Die Frage, wie Geschichte möglich sei, schließt daher die Frage ein, wie in der Freiheit der Willkür doch wieder Notwendigkeit enthalten sein könne, wie die Notwendigkeit des Geschichtszusammenhangs mit der Freiheit des ihn bewirkenden Menschen zu vereinigen sei. Die Auflösung dieses Problems geschieht im „System des transzendentalen Idealismus" durch die — letzthin unbegreifliche — Annahme einer prästabilierten Harmonie der Willkür und des Absoluten. Hinter der Freiheit der Willkür des Einzelnen verbirgt sich eine bewußtlose Notwendigkeit, die von ihm als Schicksal oder als Vorsehung empfunden wird, je nachdem er sie zu sich selbst in Gegensatz stellt oder sich ihr vertrauensvoll hingibt. Diese verborgene Notwendigkeit beruht auf dem Walten des Absoluten im Menschen, das durch ihn hindurchwirkt und sich seiner Freiheit als eines Mittels bedient, um sich zu verwirklichen. Im Absoluten fallen Freiheit und Notwendigkeit zusammen, weil es nur von sich abhängig, insofern also frei, in seinem eigenen Wesen aber unveränderlich und insofern notwendig ist, was es ist. Nur solange sich der Mensch im Gegensatz zum Absoluten betrachtet, ist er frei; als Erscheinung des Absoluten aber ist sein Handeln ebenso notwendig wie frei.

Schelling sucht das durch ein Gleichnis deutlich zu machen. Die Geschichte, sagt er, ist ein Schauspiel, in dem jeder frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt und in dem dennoch eine vernünftige Entwicklung stattfindet, weil es ein Geist ist, der in allen dichtet, und der Dichter das freie Spiel aller Einzelnen mit dem Plane des Ganzen schon im voraus in Einklang gebracht hat. Der „Dichter" aber ist keine von den Schauspielern unabhängige Person, sondern der in ihnen allen waltende einheitliche Geist. Wäre er nämlich unabhängig von den Schauspielern, so wären diese nur seine ausführenden Werkzeuge, ihre Freiheit also eine Täuschung. So aber offenbart er sich nur in dem freien Spiel der Einzelnen und ist nur in ihm wirklich. Er selbst ist mit den handelnden Schauspielern, die Notwendigkeit des Ganzen mit der Freiheit der Einzelnen identisch. So wird der Staat, dessen Dasein ein geschichtliches ist, zum Werk der absoluten Notwendigkeit in dem scheinbar regellosen Spiel willkürlicher Freiheit. Von hier aus verstehen wir das tiefe Wort aus den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, das Schellings Staatsauffassung in dieser Periode mit der größten möglichen Deutlichkeit zum Ausdruck bringt: „Die vollendete Welt der Geschichte wäre demnach selbst eine ideale Natur, der Staat, als der äußere Organismus einer in der Freiheit selbst erreichten Harmonie der Notwendigkeit und der Freiheit." (Werke 3, S. 328.)

Allein die Lösung, die Schelling im System des transzendentalen Idealismus gefunden hatte, ist keine endgültige. Wir haben hier nur Schellings Entwicklung bis zu dem Punkte zu verfolgen, in dem seine Staatsauffassung ihre letzte für die Identitätsphilosophie abschließende Formulierung gefunden hat. Das ist in den „Würzburger Vorlesungen aus dem System der gesamten Philosophie" (1804) der Fall. Sie stehen im Ganzen noch auf dem Boden der ersten Darstellung des Identitätssystems im Jahre 1801. Wenn Schelling dort gesagt hatte, daß alles, was sei, die absolute Identität sei, und daß es nichts Einzelnes gebe außer durch eine willkürliche Trennung der Reflexion, die „an sich" gar nicht stattfinde, „da alles, was ist, eines, und in der Totalität die absolute Identität selbst ist", so wendet er das nun folgerichtig auf den menschlichen Willen an und kommt damit zu einer Leugnung des individuellen Willens und der Freiheit, sofern sie individuelle Freiheit ist. Die Freiheit der Willkür erscheint nun nicht mehr als mit der absoluten Notwendigkeit (oder absoluten Freiheit) harmonisch vereinigt, sondern schlechthin als eine Täuschung, eine Einbildung des Verstandes, der den Menschen vom Absoluten abtrennt und ihn damit nicht in seiner Wahrheit sieht. Eine andere Freiheit, als die Willkür, kennt Schelling überhaupt nicht. In allem Handeln handelt nur die absolute Substanz — die aber von Schelling hier durchaus unpersönlich, nicht zugleich, wie von Hegel, als „Subjekt" betrachtet wird. — Der Begriff der Persönlichkeit, sowohl der Einzelpersönlichkeit wie der Gesamtpersönlichkeit, geht Schelling damit verloren. In der menschlichen Seele als solcher finden wir keine Einheit, sondern nur einzelne Akte des Wollens; die Einheit kommt in sie nur durch das Wirken der absoluten Identität, insofern aber ist sie gerade nichts Individuelles. Damit verliert auch die moralische Zurechnung ihre Berechtigung. Jedes Ding ist, an sich oder in der absoluten Identität betrachtet, so vollkommen, wie es sein kann, weil es so ist, wie es die „unendliche Natur" ge-

schaffen hat. Nur durch die Vergleichung der Dinge untereinander, durch eine täuschende Reflexion, entsteht der Schein einer mehr oder weniger großen Vollkommenheit. So ist auch das Böse, an sich betrachtet, d. h. wenn wir nur die darin zum Ausdruck kommende Aktivität betrachten und auf jeden Vergleich mit einem allgemeinen sittlichen Ideal oder mit andern Menschen verzichten, etwas Vollkommenes. „Dies muß die Frucht einer universellen, den Menschen zur Natur zurückführenden Philosophie sein, daß sie die heitere Betrachtung der Welt und der Menschen lehrt; daß sie lehrt, Handlungen und Dinge nicht in bezug auf das Subjekt, sondern an sich selbst und in bezug auf die Ordnung der Natur zu betrachten, in welcher nichts an sich selbst unvollkommen ist, sondern, wenngleich in verschiedenen Graden, alles die unendliche Realität ausdrückt“[1]). An diesen Worten wird klar, wie sehr bei Schelling Spinoza über Kant, die Naturphilosophie über die Transzendental-Philosophie und die „heitere“, ästhetische Weltbetrachtung über die ethische Weltansicht Kants und Fichtes gesiegt hat. Auch für die Rechts- und Staatslehre ergibt sich daraus eine ganz andere Grundlage.

Die Begriffe „Schuld“ und „Verdienst“ haben in dem System der absoluten Identität keine Stelle. Wer unrecht tut, ist daher entschuldbar, aber er muß es sich gefallen lassen, wie ein schädliches Tier behandelt zu werden; es ist sein Schicksal, an seiner eigenen Unvollkommenheit zugrundezugehen. Es handelt sich bei der Strafe also nicht eigentlich um Recht und Gerechtigkeit, sondern um die naturgemäße Reaktion der Umwelt. Der Verbrecher wird nicht als Persönlichkeit, sondern, nach dem Maße seiner Schädlichkeit, als Objekt der Gesellschaft behandelt, und eben darin widerfährt ihm — nicht sein Recht und seine Ehre, wie Hegel die Strafe auffassen wird — sondern sein Schicksal. Schelling entfernt also aus der Rechtsphilosophie die ethischen Grundbegriffe der Persönlichkeit, der Freiheit und der Verantwortung. Damit wird auch der Staat seiner ethischen Grundlage beraubt. Er erscheint nun als der absolute Organismus, in dem Wissenschaft, Kunst und Religion sich auf lebendige Weise durchdringen und einswerden, als die Darstellung der geistigen Einheit eines Volkes in der harmonischen Vereinigung aller Seiten des geistigen Lebens. Die Wissenschaft lebt in diesem absolut organischen Staate in der wissenschaftlichen Form der Gesetzgebung, die hier als die angewandte Philosophie erscheint; die Religion in der öffentlichen Sittlichkeit und die Kunst als der schöpferische Geist, der über dem Ganzen schwebt und es beseelt. Wohl ist dieses groß und weit gesehene Staatsideal gegenüber dem Nützlichkeits- wie gegenüber dem bloßen Rechtsstaatsgedanken von unvergleichlicher Eindringlichkeit. In dem Hinweis auf die öffentliche Sittlichkeit wie auf den schöpferischen Geist des Gan-

[1]) Schellings Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, Auswahl von M. Schröter („Die Herdflamme“, Bd. 12), S. 425.

zen scheint sich Hegels „objektiver Geist" anzukündigen, während in der Verbindung der Philosophie mit der Gesetzgebung der Gedanke vom königlichen Philosophen wiederkehrt. Dennoch fehlt diesem Staatsgebilde, nicht anders als Fichtes „Reich" oder „Vernunftstaat", das Entscheidende: der spezifisch politische Charakter. Es fehlt gerade das, was den Menschenstaat vom Bienen-„Staat" oder Ameisen-„Staat" unterscheidet und wodurch er eben doch mehr ist als nur ein Organismus. In diesem „absoluten Staat" ist alles Notwendigkeit, nichts Freiheit, alles ein Geschehen, nichts aus Verantwortung erwachsene Tat, in ihm ist nur „lebendige rhythmische Bewegung des öffentlichen Lebens", nicht Kampf, Sieg oder Niederlage — der Geist hat sich letzthin an die Natur verloren.

Wenn wir sagten, daß Schelling den idealistischen Freiheitsgedanken im Grunde preisgegeben habe, so meinen wir damit gerade die Gestalt, die seine Lehre in den Vorlesungen des Jahres 1804 angenommen hatte. Schellings spätere Wendungen haben hier außer Betracht zu bleiben, da er eine eigentliche Rechts- und Staatsphilosophie nicht mehr entwickelt hat. Die Preisgabe des Freiheitsgedankens, durch die Schellings Staatsphilosophie von 1804 im Gegensatz ebenso zu der Kants und Fichtes wie zu der Hegels steht, ist nicht schon darin zu sehen, daß er die Freiheit der Willkür als Täuschung bezeichnet — das tut auch Hegel und hat schon Kant getan — sondern darin, daß sich ihm auch die höhere, sittliche Freiheit des Menschen in eine blinde Notwendigkeit wandelt, die zwar auch als absolute Freiheit bezeichnet wird, aber schwerlich diese Bezeichnung verdient. Es ist die tiefste Einsicht der deutschen Idealisten, daß der Mensch im Innersten seines Wesens, in dem, was ihn zur Persönlichkeit macht und insofern auch wieder sein Eigenstes, Individuelles ist, sich wissender und frei bestimmender Geist ist. — Schellings Identitätsphilosophie aber ordnet den Geist seiner absoluten Substanz unter, die weder geistig noch materiell sein soll, und in der alle Unterschiede zusammenfallen. Dieses Auslöschen der Unterschiede in der abstrakten Identität des Absoluten bedeutet den Verlust des Persönlichkeitsgedankens und mit ihm der Freiheit und eines ethisch-politischen Staatsgedankens. Freilich hat Schelling gerade um der metaphysischen Begründung der Freiheit willen diesen Standpunkt bald wieder aufgegeben; aber zu einer tieferen Erfassung des Staatsgedankens ist er nicht mehr gekommen. Seine Stuttgarter Vorlesungen von 1810 sehen das Ziel der Entwicklung darin, daß die Religion die Staaten überflüssig macht, und seine Altersphilosophie kehrt zu dem Standpunkt zurück, der im Staat nur eine Vorbedingung des sittlichen Lebens sieht. Sie fällt in eine Zeit, in der die Entwicklung des Idealismus bereits abgeschlossen war, und ist daher ohne historische Auswirkung geblieben. Dagegen hat Schellings Freiheitsphilosophie und seine organische Auffassung nachhaltig auf Stahl gewirkt, der, obwohl er nie müde wird, seinen

Gegensatz zu Schelling und besonders zu Hegel zu betonen, doch als ein Epigone dieser beiden und der Romantik angesehen werden muß.

Literatur. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Neue Deduktion des Naturrechts (1796) — System des transzendentalen Idealismus (1800) — Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1802) — Würzburger Vorlesungen über das System der gesamten Philosophie (1804).

B. FRIEDRICH SCHLEGEL, ADAM MÜLLER, SCHLEIERMACHER. — DIE HISTORISCHE RECHTSSCHULE.

Seit dem Ende der neunziger Jahre beginnt in Deutschland unter dem Einfluß des Engländers Burke sowie teilweise Montesquieus und Mösers die Romantik eine neue Staats- und Gesellschaftsauffassung zu entwickeln, die sich bald wissenschaftlich gegen das Naturrecht, politisch gegen die französische Revolution richtete und schließlich meist eine Verbindung mit den politischen Lehren des Katholizismus und mit den Tendenzen der Restaurationszeit einging. Hier soll diese in ihren Auswirkungen schwer übersehbare romantische Staatslehre nur soweit betrachtet werden, als sie für die Entwicklung des deutschen Idealismus von Bedeutung ist. Diese Bedeutung ist weniger in einer tatsächlichen Abhängigkeit der Philosophen von bestimmten Romantikern — Hegels theologische und sozial-ethische Jugendarbeiten, die vielfach romantischen Geist atmen, liegen zeitlich vor dem Beginn der sogenannten politischen Romantik — als darin begründet, daß romantisches Lebensgefühl und romantische Denkweise bei Schelling und Hegel ebenso lebendig waren, wie umgekehrt die Denkweise des Idealismus, besonders Fichtes und Schellings, auch in das Denken der Romantiker Eingang gefunden hat, sodaß die Romantik ein Stück des Weges darstellt, den der Idealismus zurückgelegt hat. Ohne die spätere Fortentwicklung der politischen Romantik zur politischen Theorie der Restauration weiter zu verfolgen, beschränken wir uns hier auf die Epoche etwa von 1800 bis 1810, in der die Grundlagen einer romantischen Rechts-, Staats- und Gesellschaftsphilosophie in der Hauptsache von drei Männern ausgebildet wurden, deren Gedanken sich vielfach mit dem Idealismus berühren: von Friedrich Schlegel, Adam Müller und Schleiermacher, neben denen noch Novalis eine stärkere Bedeutung vor allem für die Ausbildung der romantischen Geschichtsdeutung zukommt.

Unter den Wesenszügen, die man oft als eigentümlich romantisch bezeichnet hat, verdient das Gefühl der Spannung, der Polarität alles Lebendigen zuerst genannt zu werden, das sich bei den Romantikern mit dem Bestreben verbindet, diese Spannung doch irgendwie in eine Einheit aufzulösen, in der sie sich zugleich immer wieder erzeugt. Ob die Gegensätze nun Bewußtheit und Unbewußtheit oder Wissen und Glauben oder Persönlichkeit und Gemeinschaft heißen, immer ist mit dem Wissen um diese Gegensätze zugleich das Wissen oder doch die Ahnung einer

höheren Harmonie oder Einheit verbunden, in der sie verschmolzen sind. Der Gedanke des Universums und seiner Harmonie, sagt Schlegel einmal, bedeute ihm ein und alles. Das Universum ist ein harmonisches Ganze, weil es in allen seinen Teilerscheinungen gegenwärtig ist und angeschaut werden kann. Im Individuellen prägt sich das Allgemeine, im Einzelnen das Ganze aus, und nur sofern es sich in seinen überindividuellen Gestalten spiegelt, ist das Ganze ein „Universum". Ein „gewisser gesetzlich organisierter Wechsel zwischen Individualität und Universalität" ist daher „der eigentliche Pulsschlag des höheren Lebens"; „je vollständiger man ein Individuum lieben oder bilden kann, je mehr Harmonie findet man in der Welt; je mehr man von der Organisation des Universums versteht, je reicher, unendlicher und weltnäher wird uns jeder Gegenstand". Diese Worte aus den Fragmenten Schlegels zeigen, wie der Romantiker den Gegensatz des Individuums und der Gesellschaft empfindet: nicht als ausschließlichen Gegensatz, als ein hartes „Entweder-Oder", sondern als polare Spannung, als ein Miteinander, als harmonische Einheit in der Differenzierung. Mögen die beiden Pole „Individualität und Universalität" abwechselnd verschieden stark betont werden, der Grundgedanke ist doch immer derselbe: gerade die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Individuellen ist die Voraussetzung harmonischer Ergänzung; Individuum und Gemeinschaft fordern und bedingen sich wechselseitig. Es ist die Stärke des romantischen Denkens, wie es sich besonders deutlich bei Adam Müller ausgeprägt findet, daß es die Glieder des Polaritätsverhältnisses konkret, d. h. jedes in der Einheit mit seinem Gegensatz, zu erfassen strebt; damit wendet es sich gegen das abstrakte Denken der Aufklärung, das die Entgegengesetzten isoliert und daher den Gegensatz zu einem ausschließenden macht, ihn festhält, statt ihn flüssig zu erhalten. An die Stelle der staats- und gesellschaftstheoretischen Grundbegriffe der Aufklärung: des abstrakten Individuums, der abstrakten Allgemeinheit (der Gattung, der Vernunft, des Gesetzes) und des Individuums als „Trägers" eines noch abstrakten Allgemeinen, der Person, setzt die Romantik das konkrete Individuum, die konkrete Gemeinschaft und die beide darstellende „Individualität"; gerade die Individualität (die die Aufklärung als das Gleichgültige, Vernunftlose und Zufällige beiseitegelassen hatte) nennt Schlegel das „Ursprüngliche und Ewige im Menschen"; „an der Personalität ist soviel nicht gelegen". Man braucht nur an das Pathos zu erinnern, das dem Begriff der Person bei Kant innewohnt, um die Umwertung, die die Romantik vollzogen hat, zu ermessen[1]).

[1]) Eine eigentümliche Zwischenstellung nimmt Wilhelm von Humboldt in seinen „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen" (1792) ein. Humboldts Individualitätsbegriff ist dem der Romantik verwandt, insofern es ihm auf die „Eigentümlichkeit der Kraft und der Bildung des Menschen", auf die „Originalität" jedes Einzelnen ankommt, aber ihm fehlt hier noch völlig die Ergänzung des Individualitätsgedankens durch den Gemeinschaftsgedanken und das Polaritätsverhältnis beider, wie es die Romantik kennzeichnet.

Mit dem Gedanken der Polarität und der harmonischen Einheit verbindet sich bei den Romantikern der der Allbeseelung, der Lebendigkeit des Universums als eines beseelten, organischen Ganzen. Bei Schelling kleidet sich dieser Gedanke in die Idee der Weltseele; er bildet geradezu die Grundlage seiner Naturphilosophie. Alle Romantiker sind sich einig in der Forderung eines „lebendigen Staates", der, von der Liebe und Opferbereitschaft seiner Bürger getragen, diese mit echtem Gemeinschaftsgeist durchdringt. Sie verwerfen daher ebenso den bloßen Rechtsstaat wie die Vorstellung des Staates als einer Maschine, einer zur Beförderung der Wohlfahrt und des Nutzens geschaffene Anstalt. Der lebendige, in der Gesinnung wurzelnde und seine Bürger beseelende Staat ist der organische Staat oder, wie die Romantiker statt dessen auch gern sagen, der Staat als organisches Kunstwerk. Die Vorstellung der Allbeseelung führt aber vielfach, wie wir auch bei Schelling bemerkten, zu einer völligen Auflösung nicht nur der Unterschiede von Natur und Geist, sondern innerhalb der Geisteswissenschaften auch wieder aller einzelnen Geistesgebiete. So gehen Ethik und Ästhetik, Politik und Poesie, Recnt und Religion, Staat und Kirche bei den Romantikern ineinander über. Dadurch wird aber, so berechtigt auch die Betonung der inneren Einheit des Lebens und des Geistes ist, vielfach doch gerade die Eigenart bestimmter Werte und Kulturgebiete bedroht. Der Gefahr einer unklaren Vermischung heterogener Gesichtspunkte, damit eines der Sache inadäquaten, willkürlichen Denkens sind die Romantiker häufig unterlegen. Diese Gefahr ist aber kaum geringer als die entgegengesetzte des aufklärerischen Denkens, der Isolierung der Sachgebiete und der Verhärtung der Gegensätze. Schließlich darf nicht übersehen werden, daß die Niederlegung der Grenzen zwischen Natur- und Geisteswissenschaften die Gefahr eines Abgleitens in naturalistische Vorstellungen einschließt, die sich in der späteren Entwicklung der historischen Rechtsschule zum Positivismus verwirklicht hat.

Von den Romantikern, die sich in systematischer Form über Recht und Staat geäußert haben, steht Friedrich Schlegel Fichte und damit doch der Denkweise der Aufklärung noch am nächsten. Im Gegensatz etwa zu Adam Müller hält Schlegel auch nach 1800 an der Vorstellung des Naturrechts fest, von dem er wiederum noch das Vernunftrecht unterscheidet, das er mit Kant und Fichte als wechselseitige Beschränkung der Freiheitssphären betrachtet. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Fichte betont er (in den Vorlesungen 1804—06), daß das Recht ein rein theoretischer, kein praktischer Begriff sei. Aber damit will Schlegel nun allerdings nicht, wie ursprünglich Fichte, auch den Staat aus der Sphäre der Sittlichkeit herausnehmen und ihn rein auf rationale Erwägungen gründen, sondern, ähnlich der Auffassung, die sich bei Fichte nach 1800 herausbildet, kennt Schlegel zwei Seiten oder Funktionen des Staates, eine „negative" und eine „positive": nach der ersten hat er die Aufgabe des Rechtsschutzes und gehört also noch der niederen Ebene des bloß rechtlichen Denkens an, nach der zweiten aber beruht er auf der sittlichen Forderung absoluter Gemeinschaft „als der einzigen Bedingung der sittlichen Bildung und Vollendung des Menschengeschlechts". Der Staat, der auf der niedern Stufe bloßer Rechtsstaat ist, dazu berufen, Hindernisse der sittlichen Freiheit der Einzelnen aus dem Wege zu

räumen, erhält auf der höhern Stufe einen positiven Kulturzweck, einen ethisch-pädagogischen Zweck, ähnlich wie in Fichtes letzten Schriften, den Zweck, an der Bildung des Menschengeschlechts mitzuwirken. Dadurch wird er aber selbst zu etwas Höherem als einer bloßen Vereinigung unter Rechtsgesetzen, nämlich zu einer individuell gearteten sittlichen Gemeinschaft, einem „sittlichen Individuum". Als solches ist er jedoch nicht Selbstzweck, sondern der höchsten sittlichen Gemeinschaft, der Kirche, als Mittel untergeordnet.

Schlegel bemerkt nicht, wie diese Bestimmung des Staates als eines Mittels der Kirche seine Bestimmung als eines sittlichen Individuums wieder aufhebt. Das vorbildliche Verhältnis von Staat und Kirche findet Schlegel im Mittelalter, worin er vor allem mit Novalis übereinstimmt. An die Stelle der kantischen Völkerrepublik, für die sich Schlegel selbst noch wenige Jahre zuvor eingesetzt hatte, tritt die Idee des Kaisertums und die der „Hierarchie", d. h. einer über alle Staats- und Nationalgrenzen hinweggehenden Gemeinschaft des gelehrten und des geistlichen Standes, dessen Oberhaupt der Papst ist, der als Schiedsrichter zwischen den Staaten fungiert. Das bedeutet wohl die Forderung, daß die Kirche den Staaten gegenüber eine „negative", begrenzende, nicht aber eine „positive" Gewalt ausüben solle. Man kann vielleicht diese Staatstheorie Schlegels mit Fichtes Staatslehre von 1813 in Parallele stellen und in der Gegenüberstellung der Begriffe „Kirche" bei Schlegel und „Vernunftreich" oder „Reich der Sittlichkeit" bei Fichte die spezifisch katholische und die idealistisch-protestantische Ausprägung desselben Grundgedankens — der Unterordnung der politischen und der nationalen unter eine letzthin universale, ethisch-religiöse Gemeinschaft — erblicken.

Der bedeutendste romantische Staatstheoretiker ist Adam Müller. Sein Denken ist noch weniger von der Aufklärung abhängig als das Friedrich Schlegels und andererseits systematischer und zugleich wirklichkeitsnäher als das seines Freundes Novalis. Müller will den Staat als Idee, d. h. den lebendigen Begriff des Staates, den Staat in seiner Bewegung erfassen. Der Staat ist nicht eine ruhende, tote Form, er ist auch nicht eine Maschine, die eines äußern Antriebes bedarf, sondern er ist etwas Lebendiges, sich selbst Bewegendes und in seiner Bewegung sich Erhaltendes. Er ist in diesem Sinne Organismus. Die Bewegung des Staates ist im nähern Sinne eine dreifache: die Bewegung im Innern, der Kreislauf der Güter, die wechselseitige Einwirkung der Menschen und Dinge aufeinander und der Niederschlag dieser Einwirkungen in der Organisation der Gesellschaft; die Bewegung nach außen, der Krieg, in dem der Staat als wirkendes Kraftzentrum am sichtbarsten in die Erscheinung tritt und der daher ebenso notwendig ist wie der Frieden; endlich, als das höhere Dritte, die historische Bewegung, das Bestehen des Staates als eines die Aufeinanderfolge der Generationen überdauernden, sich im historischen Ablauf ebenso wandelnden wie erhaltenden Bandes. Der Staat ist nicht nur die Vereinigung der gerade jetzt lebenden Menschen, sondern ihr Zusammenschluß mit den vorausgegangenen und den folgenden Generationen. Er lebt aus der Vergangenheit, der Überlieferung, dem Gewordenen, und für die Zukunft, das Werdende. Deshalb gehört zur Erkenntnis eines individuellen Staates die Erkenntnis seiner Geschichte. So ist Adam Müller, ein Schüler des Juristen Hugo, des Vorläufers der Historischen Rechtsschule, auf den er sich auch gelegent-

lich beruft, einer der ersten Verkünder der der Romantik eigentümlichen historischen Denkweise[1]) und zugleich einer der ersten gewesen, die das Naturrecht nicht aus positivistischen, sondern aus idealistischen Gedankengängen bekämpft haben. Die Seele des Staates ist für Müller die Idee des Rechts, der Gemeinschaft. Aber diese Idee stellt sich nicht abgesondert vom wirklichen Gemeinschaftsleben in einem abstrakten Naturrecht dar, sondern ist das immanente Sinnprinzip (das „geistige Element") des positiven Rechts. Das positive Recht ist der Rechtsidee nicht entgegengesetzt, sondern ihre Verkörperung, ihre Darstellung in der Bewegung, im Leben der Völker. Recht und Staat sind daher von Anbeginn an da und beruhen nicht erst auf einem gewillkürten Entstehungsakt, einem Vertrage; sie sind mit der Idee des Menschen als eines in Gemeinschaft lebenden Wesens gegeben. Der Mensch ist nicht zu denken außerhalb des Staates, „und so wenig er aus sich selbst heraustreten kann, ebensowenig aus dem Staate".

Die Staatsphilosophie Adam Müllers zeichnet sich durch eine Fülle praktischer Beobachtungen aus und ist bemerkenswert vor allem als Ausdruck des romantischer Geistesart entsprechenden konkreten Denkens. Sie fußt auf Müllers Lehre vom Gegensatz: In der Ausbildung von Gegensätzen und eines die Entgegengesetzten vereinigenden höheren Dritten besteht die Bewegung des Lebens. So wird die innere Bewegung des Staates durch die Gegensätze der Wirtschaftszweige und der Berufsgruppen erhalten, die der Staatsmann, „die Seele der bürgerlichen Gesellschaft", auszugleichen hat. Allein, weder die Lehre vom Interessengegensatz als einem bewegenden Moment des staatlichen Lebens, noch die vom Staat als organischer Lebenseinheit, noch die vom geschichtlichen Charakter des Staates haben bei Müller eine klare begriffliche Formung erhalten, noch sind so wesentliche Probleme wie das Verhältnis von Einzelwillen und Gesamtwillen oder das Freiheitsproblem von Müller wesentlich gefördert worden. Der Staat erscheint bei ihm bald mehr als ein Produkt, als sich ständig herstellendes Gleichgewicht gesellschaftlicher Kräfte, bald als Willenseinheit, als organisches Lebenszentrum. Mindestens wäre zu sagen, daß diese beiden Vorstellungen, die sich bei Müller finden, nicht zur Deckung gebracht sind. Müller unterscheidet nicht zwischen Staat und Gesellschaft, zwischen Recht und Sitte; so kommt er zu der überschwänglichen Bestimmung des Staates als der „Totalität der menschlichen Angelegenheiten". Ähnlich wie Schelling weitet auch Müller den Begriff des Staates und ebenso den des Rechts so weit aus, daß gerade die spezifisch staatlichen und rechtlichen Elemente ihm verloren zu gehen drohen. Nehmen wir hinzu, daß schließlich auch für Müller politische und religiöse Gemeinschaft ungeschieden ineinander übergehen, daß es ihm jedenfalls nicht gelungen ist, das für die Romantiker so wichtige Problem „Staat und Kirche" zu lösen, so kann das Urteil über den Wert dieser Staatstheorie doch nur zwiespältig ausfallen[2]).

Individualität und organische Ganzheit des Lebens, beide als sich wechselseitig fordernde und ergänzende Prinzipien genommen, bilden

[1]) Eine Einwirkung Müllers auf Ranke nimmt Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, S. 147, und auf Savigny Metzger, a. a. O. S. 280 an.

[2]) Carl Schmitt will Müllers Werk nur als oratorische Leistung beurteilt wissen, die mit Philosophie oder Staatswissenschaft nichts zu tun habe. Für ihn ist Müller der typische Vertreter einer „occasionalistischen" Haltung, die der Wirklichkeit nicht standhält, zu sachlicher Stellungnahme unfähig, alles Geschehen nur zum Anlaß geist-

das immer wiederkehrende Grundthema romantischer Philosophie. Auf das staatliche Leben bezogen, führt diese Polarität nicht nur zur Überwindung der abstrakten Entgegensetzung des Individuums und der Gesellschaft, zur Konzeption eines allseitig „lebendigen" Staatswesens, in dem die Individualität der Bürger nicht unterdrückt, sondern als belebendes Moment in den Aufbau des „organisch gegliederten" sozialen Ganzen hineingenommen ist, sondern weiterhin auch zur Entdeckung der Individualität, der Einzigartigkeit des Staates selbst und damit zur Anerkennung der Nation als eines politischen Wertes. Wir haben gesehen, daß diese Gedanken allmählich in Fichte lebendig wurden, ohne doch seine ursprüngliche rationalistische Betrachtungsweise ganz verdrängen zu können; für Friedrich Schlegel und Adam Müller ist die notwendige und berechtigte Individualität des Staates, d. h. jedes Staates, und damit die unübersehbare Vielheit der Staaten und ihre bald friedliche, bald kriegerische Wechselwirkung bereits zur Selbstverständlichkeit geworden. Vielleicht hat dieser echt romantische Gedanke von der unersetzlichen Eigenart eines jeden Staates nirgends einen tieferen Ausdruck gefunden als in den Worten Rankes, daß Staaten „geistige Wesenheiten", daß sie „Gedanken Gottes" seien. Die sich in diesen Worten aussprechende Ehrfurcht vor dem Lebendigen, vor dem schöpferischen Geiste gerade in seiner individuellen Ausgestaltung in verschiedenen Nationen macht die Eigenart des deutschen Staatsgedankens aus, der so wesentlich durch die deutsche Romantik mitbestimmt ist. Unter den Männern, die zu seiner Ausbildung beigetragen haben, müssen wir hier noch Schleiermacher nennen, in dem sich romantische, idealistische und protestantische Züge in eigenartiger Weise durchdringen.

Die große Entdeckung Schleiermachers ist die ethische Bedeutung der Individualität. Die sittliche Aufgabe ist nicht für jeden die gleiche; jeder Mensch hat vielmehr eine ihm allein bestimmte Aufgabe zu erfüllen und in der Erfüllung dieser Aufgabe seine Individualität zu entfalten; jeder soll „auf eigene Art die Menschheit darstellen", damit „auf jede Weise sie sich offenbare und alles wirklich werde in der Fülle des Raumes und der Zeit, was irgend unterschiedenes aus ihrem Schoße hervorgehen kann".

---

reicher Reflexionen nimmt, an die sich das Subjekt aber nicht gebunden hält, mit denen es nur sein Spiel treibt. In dieser occasionalistischen Haltung sieht Schmitt das Kennzeichen politischer Romantik, der er daher mangelnde Ernsthaftigkeit, innere Unwahrhaftigkeit und Unfähigkeit zu irgendwelcher Gestaltung vorwirft. Diese Charakteristik mag bis zu einem gewissen Grade auf die persönliche Lebenseinstellung gerade Müllers zutreffen, sie ist aber als Gesamtdeutung der Romantik zu eng und übersieht die sachliche Bedeutsamkeit der von Müller durchgeführten Betrachtungsweise, die selbst dann bestehen bliebe, wenn sie für Müller persönlich nichts anderes als der Ausdruck seiner „occasionalistischen" Lebenshaltung gewesen wäre. — Auf der andern Seite ist Müller gewiß auch nicht der bedeutende Philosoph, als den ihn Baxa hinzustellen bestrebt ist. Dazu mangelt es Müller doch nicht nur an begrifflicher Schärfe, sondern auch an einer originellen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlegung seiner Lehre. Gegenüber den Einseitigkeiten neuerer Darstellungen sei hier auf die maßvolle und zutreffende Beurteilung Müllers durch Metzger, S. 260ff. hingewiesen, zu Schmitt auch auf Kluckhohn, S. 96, Anm. 3.

So beschreibt er in den „Monologen“ (1800) seine neue Einsicht, und die Eindringlichkeit, mit der diese Ansicht verkündet wird, läßt erkennen, daß Schleiermacher selbst sie als eine Befreiung erlebt hatte, eine Befreiung von den starren Fesseln der kantischen Ethik — eine Befreiung darüber hinaus von der wirklichkeitsfremden Leerheit einer lediglich abstrakten Denkweise. Ihm wollte es nicht genügen, sagt er, daß die Menschheit nur eine gleichförmige Masse sein solle, es drängte ihn, ein „höheres Sittliches“ zu suchen, als jenes abstrakte des sittlichen Gesetzes, und er fand es in dem Gedanken der Eigentümlichkeit nicht nur der individuellen Anlage und der äußern Umstände, sondern der sittlichen Aufgabe, der persönlichen Bestimmung eines jeden Menschen. Nur eine oberflächliche Betrachtung, deren notwendige Folge eine unentwirrbare Sprachverwirrung ist, kann diesen ethischen Standpunkt schlechtweg als „individualistisch“ bezeichnen; sie übersieht, daß gerade die eigentümliche sittliche Bestimmung jedes Menschen ihn zurückverweist auf ein Überindividuelles, das durch ihn wirklich werden soll; daß der Mensch gerade dadurch, daß er die Menschheit eben nur auf „seine Art“ darstellt, der Ergänzung durch den Andersgearteten bedarf und daß jedem so seine Eigentümlichkeit auch seinen Platz in der Gemeinschaft anweist. Nicht die Zurückdrängung der Gemeinschaft zugunsten einer schrankenlosen Ausbreitung der Einzelpersönlichkeit fordert Schleiermachers Individualitätsgedanke, sondern die Ergänzung der Individuen in der Entfaltung ihrer Eigenart; die Idee der Polarität von Individualität und Gemeinschaft ist so auch für Schleiermacher die Grundlage seiner Ethik und Kulturphilosophie[1]).

Schleiermachers eigene staatsphilosophische Leistung liegt aber vornehmlich darin, daß er noch eine andere Polarität herausarbeitet, die für ihn die spezifisch politische, staatsbildende ist: die Polarität von Regierung und Regierten, Obrigkeit und Untertanen. Nicht nur entsteht mit diesem Gegensatz erst der Staat, seine Verfassung ist die Art und Weise der Ausbildung des Gegensatzes und die bürgerlichen Freiheitsrechte, die keine absoluten Grenzen der Staatsgewalt darstellen, weil „kein absolutes Außereinander des Staates und der andern Sphären stattfindet“, sind wiederum der Ausdruck dafür, daß der Gegensatz von Obrigkeit und Untertanen kein absoluter ist. Weil der Gegensatz kein absoluter, sondern ein polarer ist, darum vermag er die politische Form, den Staat, zu konstituieren. Darum aber muß es auch ein gemeinsames Band geben, das Regierung und Regierte umschließt, in dem sich der Gegensatz aufhebt. Dieses Band ist die nationale Eigentümlichkeit des Volkes. Die Regierung steht daher — ein Satz, durch den sich Schleiermacher von aller späteren, reaktionären politischen Romantik unterscheidet — nicht außerhalb des Volkes, der Nation, sondern in ihr; sie bildet mit ihrem Gegenpol, den Regierten, die Nation als politische Einheit. Wie die Menschen, so sind auch die Völker Individualitäten. Die nationale Eigentümlichkeit wird äußerlich dargestellt durch die Sprache und durch die „Physiognomie“; die Basis des Staates ist eine „gemeinschaftliche Eigenart“, der „natürliche äußere Umfang eines Staates geht also so weit Sprache und Gestalt gehen über Menschen und Boden“[2]). Schleiermacher ist so einer der ersten, die den modernen Nationalstaatsgedanken erkannt und formuliert haben. Wenn der

[1]) Vgl. die §§ 157—159 der ethischen Entwürfe, Sämtl. Werke III, 5, S. 116 ff.
[2]) Ebenda S. 277.

Staat nicht in einer nationalen Eigentümlichkeit gegründet ist, dann kann er, sagt Schleiermacher bezeichnenderweise mit einem Ausdruck Friedrich Schlegels, nur eine „negative Basis" haben, nämlich „jedem seine Tätigkeit zu sichern, wobei die Einzelnen in Gegensatz gedacht werden". Gegen diesen kantisch-fichteschen Rechtsstaat hat sich Schleiermacher ebenso wie gegen den eudämonistischen Staatsgedanken schon in den Monologen gewandt. „Wer so das herrlichste Kunstwerk des Menschen", hieß es dort, „wodurch er auf die höchste Stufe sein Wesen stellen soll, nur als ein notwendiges Übel betrachtet, der muß ja das nur als Beschränkung fühlen, was ihm den höchsten Grad des Lebens zu gewähren bestimmt ist". Nicht der Rechtsstaat und auch nicht der Erziehungsstaat im Sinne Fichtes, der die Aufgabe hat, sich überflüssig zu machen, sondern der Staat als organisierte nationale Kulturgemeinschaft, organisiert durch den polaren Gegensatz der Regierung und der Regierten, und als einheitliche Gestaltung des Bodens durch ein Volkstum, das ist die Staatsidee Schleiermachers, eine Staatsidee, die den Individualitäts- wie den Gemeinschaftsgedanken der Romantik zum klarsten Ausdruck gebracht hat.

Schleiermachers Staatsphilosophie steht aber nicht nur im Zusammenhange des Idealismus und der Romantik, sondern zugleich innerhalb der Tradition des protestantischen Staatsgedankens. In diesem Zusammenhange hat sie vor allem Holstein gewürdigt[1]). Aus der protestantischen Tradition mag Schleiermacher die Auffassung des Verhältnisses von Obrigkeit und Untertanen als eines gegenseitigen ethischen Pflichtenverhältnisses übernommen haben; ihr verdankt er es, daß er sich von der Unterordnung der politischen unter die religiöse Gemeinschaft, wie sie Schlegel und Adam Müller verlangten, freihalten und mit der Bindung des Staates an ethische Aufgaben ihm zugleich einen eigenen Lebensbereich belassen konnte. Dem religiös-kirchlichen Kosmopolitismus der reaktionären Romantiker stand er ebenso ablehnend gegenüber wie dem rationalen Kants und der Aufklärungszeit. Trotzdem vermißt man in Schleiermachers Bestreben, die Lebensinteressen des Einzelnen und des Staates sowie des Staates und der außerstaatlichen Sphären der Kirche, der Wissenschaft und der „freien Geselligkeit" vorsichtig gegeneinander abzuwägen, mitunter eine klare und entschiedene Stellungnahme, wie sie Kant, Fichte oder Hegel nie vermissen lassen. Letzten Endes ist, wie sich noch deutlich zeigen wird, der romantische Gedanke der polaren Wechselbezogenheit von Individualität und Gemeinschaft doch nicht zureichend, um den für die Erfassung des staatlichen und rechtlichen Bereiches so verhängnisvollen Individualismus ganz zu überwinden.

Die Idee der Nationalität als der Basis des Staates und damit doch auch des Rechtes verbindet Schleiermacher schließlich auch mit der Historischen Rechtsschule und deren Führer Savigny. Über der

[1]) Die Staatsphilosophie Schleiermachers S. 7 ff. und S. 90 ff.

rechtshistorischen Leistung hat man nur zu oft vergessen, daß der Historischen Rechtsschule auch eine Rechtsphilosophie immanent ist, die ihrer Rechtsquellenlehre, der Auslegungslehre Savignys und seiner rechtspolitischen Einstellung zugrundeliegt. Diese immanente Metaphysik der Historischen Rechtsschule, die vor allem Rothacker wieder in ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhang hineingestellt hat, hat zu ihrer Voraussetzung den romantischen Begriff der Individualität und des organischen geistigen Lebens sowie Montesquieus Lehre vom Zusammenhange der Gesetzgebung mit dem Geiste des Volkes. Der „Volksgeist" ist für die Historische Rechtsschule nicht nur der Ursprung, der eigentlich schöpferische Urheber des Rechts wie der Sitte und der Sprache, sondern zugleich ein Wertmaßstab: nur dasjenige Recht gilt ihr als „echt" und „lebendig", das den Zusammenhang mit einem bestimmten Volksgeist nicht vermissen läßt, das in der „organischen" Entwicklung und Ausbreitung dieses Volksgeistes historisch „gewachsen" ist. Daher die höhere Bewertung des Gewohnheitsrechtes gegenüber dem Gesetzesrecht, das gegenüber dem gewachsenen als willkürlich gemachtes Recht erschien. Daher aber auch die Auffassung des Rechtes als eines geistigen Organismus, in dem jede Einzelheit nur aus dem Geiste des Ganzen verstanden werden kann und ihn widerspiegelt. Savignys heute wenig beachteten Ausführungen über das Wesen der juristischen Analogie haben hier ihre Wurzel. Vor allem wird so der Kampf gegen das Naturrecht gerechtfertigt; weil alles Recht sein Prinzip, seinen Ursprung und seine immanente Wertidee in dem Volksgeist, in der geistigen Eigenart einer historisch gewordenen individuellen Gemeinschaft findet, darum erschien der Gedanke eines abstrakt allgemeinen Naturrechts, das für alle Völker und Zeiten gleichmäßig gelten soll, nun als leer und bedeutungslos. Es ist die romantische Hochschätzung des Individuellen gegenüber dem Abstrakt-Allgemeinen, die die Abkehr vom Naturrecht und die Hinwendung zu der konkreten Fülle der geschichtlich besonderen nationalen Rechte veranlaßte. Der spätere Positivismus, der den Volksgeist nicht mehr als organische Kraft, sondern nur noch als eine „massenpsychologische Tatsache" zu verstehen vermochte und der alles Recht einfach darum als gültig und wertvoll betrachtet, weil es da ist, d. h. rein empirisch irgendwo und irgendwann vorhanden, sozial wirksam ist, hatte für den tieferen Sinn dieser Wendung kein Verständnis mehr. Darum entging ihm aber auch, daß die Historische Rechtsschule das Naturrecht überhaupt nicht „überwunden", sondern nur beiseitegestellt hatte. Überwunden werden kann die Idee des Naturrechts, wie Otto von Gierke vielleicht als Einziger von den Juristen um die Wende des 19. Jahrhunderts zum 20. erkannte, nur dann, wenn ihre Wahrheit zugleich anerkannt wird. Die Wahrheit des Naturrechts ist die Idee des Rechts als das immanente Gestaltungsprinzip des geschichtlich besonderen, positiven Rechts. Diese Erkenntnis hat ihren Ausdruck in der Rechtsphilosophie Hegels gefunden.

Literatur. Friedrich Schlegel, Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806, hrsg. von Windischmann.
Adam Müller, Die Elemente der Staatskunst. 1809.
Friedrich Schleiermacher, Monologen. Eine Neujahrsgabe (1800) — Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803) — Entwürfe eines Systems der Sittenlehre — Die Lehre vom Staat. (Aus dem Nachlaß herausgegeben.)
Friedrich Karl von Savigny, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. (1814.)
Jakob Baxa, Einführung in die romantische Staatswissenschaft, 2. Aufl. 1931 — Adam Müllers Philosophie, Ästhetik und Staatswissenschaft. 1929.
Gisela von Busse, Die Lehre vom Staat als Organismus, Kritische Untersuchungen zur Staatsphilosophie Adam Müllers 1928.
Günther Holstein, Die Staatsphilosophie Schleiermachers 1922.
Paul Kluckhohn, Persönlichkeit und Gemeinschaft, Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik. 1925.
Ernst Müsebeck, Schleiermacher in der Geschichte der Staatsidee und des Nationalbewußtseins. 1927.
Albert Poetzsch, Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung. Leipziger Diss. 1907.
Gunnar Rexius, Studien zur Staatslehre der Historischen Schule, Hist. Ztschr., Bd. 107.
Erich Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 2. Aufl. 1930.
Carl Schmitt-Dorotić, Politische Romantik, 2. Aufl. 1925.

III. DIE RECHTS- UND STAATSIDEE DES OBJEKTIVEN IDEALISMUS.

A. DER JUNGE HEGEL.

Die Entwicklung des deutschen Idealismus vollendet sich in Hegel. Wenn es das Ziel dieser philosophischen Bewegung war, alle Wirklichkeit als eine Selbstverwirklichung des Geistes universal zu begreifen, sie aus der Struktur des Geistigen heraus für den Geist verständlich zu machen, zu zeigen, daß sie „an sich" nichts anderes sein kann, als sie „für uns" oder für den Geist ist, weil sie „an sich" selbst geistig ist, dann ist dieses Ziel durch Hegel und nur durch ihn erreicht. Er konnte es deshalb erreichen, weil ihm das Wesen des Geistes in ganz anderer Weise deutlich geworden war als seinen Vorgängern, weil er erkannte, daß der Widerspruch zum Wesen des Geistes gehört und sein inneres Leben, seine ewige Bewegung, seine „dialektische" Struktur ausmacht. Durch diese Erkenntnis wurde Hegel der Schöpfer einer neuen Logik und einer neuen Metaphysik, damit aber auch einer neuen Ethik und Staatsphilosophie. Wohl kam ihm der große geistige Ertrag der Arbeit seiner Vorgänger zugute; ohne Kant, Fichte, Schelling und die Romantiker ist Hegel nicht denkbar. Aber er hat nicht einfach übernommen, was sie ihm boten, sondern das Übernommene auf eine neue Ebene des Denkens erhoben und dadurch verwandelt, sich zu eigen gemacht und unter sich gebracht. Denn es ist die Kraft des wahrhaft schöpferischen Geistes, daß er alles, was er

übernimmt, aus sich heraus neu erzeugt und neu gestaltet, daß er die gewordene Form flüssig macht und das Gegebene mit vollkommener Freiheit durchdringt.

Es ist eine Eigentümlichkeit Hegels, daß die ihm eigene Denkweise verhältnismäßig sehr früh auftritt, und daß sich seine Entwicklung daher im Ganzen nicht wie die Fichtes und Schellings als wiederholte Fort- und Umbildung der grundlegenden Prinzipien, sondern als die immer konsequentere und umfassendere Ausführung einer dauernd festgehaltenen Grundkonzeption entfaltet[1]). Das gilt auch, wie gegenüber abweichenden Darstellungen betont werden muß, von Hegels rechts- und staatsphilosophischen Grundgedanken. Wohl hat sich Hegels Stellung zu konkreten politischen Ereignissen und Mächten im Laufe seines Lebens, wie es ja nicht anders sein kann, gewandelt, wohl ist er, wie mancher andere damals, aus einem absprechenden Kritiker zu einem Bewunderer des preußischen Staates geworden und hat zuletzt geglaubt, in ihm den Geist seiner Philosophie verwirklicht zu sehen, aber unrichtig wäre es, deshalb anzunehmen, daß Hegel sich seine Staatsauffassung erst unter dem Eindruck der Verhältnisse, die er in Preußen nach 1818 vorfand, gebildet hätte oder gar, daß seine Rechtsphilosophie nichts anderes bezweckte als die Glorifizierung eben dieser Verhältnisse. Vielmehr ist das, was uns Hegel über Recht und Staat zu sagen hat, ganz und gar eine Frucht seiner philosophischen Bewältigung der Welt, seines durch geschichtliche Erfahrung wie durch logische Disziplinierung gleichermaßen gebildeten Denkens, und insofern wir in dem zeitlichen Ablauf seines Lebens eine Entwicklung seiner Gedanken feststellen können, ist diese nicht als ein durch äußere Anstöße bedingter Wechsel der Meinung, sondern eben wirklich als Entwicklung, d. h. als eine Entfaltung und Ausbreitung der einmal gewonnenen Grundeinsicht aufzufassen. Trotzdem dürfen wir über den reifen Systematiker den jungen, werdenden Hegel nicht vergessen. Das Eigentümliche des Hegelschen Denkens, die Richtung auf das Ganze des Lebens unter Anerkennung und Bejahung seiner Widersprüche, die begriffliche Durchdringung aller Wirklichkeit durch die Aufzeigung der ihr immanenten Dialektik, endlich die dadurch bestimmte Auffassung des Staates als der „sittlichen Totalität", der Verwirklichung der Freiheit, alles das kann nur deutlich werden, wenn wir zunächst den Weg verfolgen, auf dem Hegel sich zuerst diese Gedanken gebildet hat.

Schon die ersten, teilweise fragmentarischen Aufzeichnungen, die von Nohl als „Theologische Jugendschriften" herausgegeben sind, lassen deutlich erkennen, worauf es Hegel bei der Betrachtung sozialer Verhältnisse vor allem ankommt. Weder die Unabhängigkeit des Individuums noch irgendwelche gemeinsamen Zwecke, sei es geistiger oder materieller Art, sind für die Gestaltung der Gemeinschaftsverhältnisse

[1]) Den Nachweis führt das vor der Einleitung genannte Werk von Haering.

maßgebend, sondern allein der Grad der Lebendigkeit der Vereinigung, der wechselseitigen Durchdringung der Einzelnen mit dem Ganzen und aller Seiten des Lebens untereinander. Gemeinschaft ist also nicht eine zweckrationale Veranstaltung, sondern ein Lebensphänomen, das als solches nur aus sich selbst, nicht aus irgendwelchen ihm äußern Gründen und Zwecken begriffen werden kann. Von diesem allgemeinen Lebensphänomen der Gemeinschaft sind die einzelnen Gemeinschaftsarten — die religiöse, die politische, die familiäre — nur verschiedene Ausdrucksformen und Erscheinungen, die untereinander wieder in lebendiger Wechselwirkung stehen müssen. Das gemeinsame geistige Medium, in dem diese Wechselwirkung stattfindet, und zugleich der Träger, das Subjekt aller dieser Gemeinschaftsbeziehungen selbst ist für Hegel frühzeitig der Volksgeist, die vollendete Gestalt der Gemeinschaft daher ein Volk. Die Religion interessierte Hegel zunächst vor allem als ein Element lebendigen Volkslebens. So finden wir schon in dem ersten der Fragmente über „Volksreligion und Christentum" (das nach den Feststellungen Nohls Hegels letztem Tübinger Studienjahr, dem Jahre 1793, entstammt) die für Hegel so ungemein bezeichnenden Sätze: „Geist des Volkes, Geschichte, Religion, Grad der politischen Freiheit desselben — lassen sich weder nach ihrem Einfluß aufeinander, noch nach ihrer Beschaffenheit abgesondert betrachten — sie sind in ein Band zusammenverflochten."

Die lebendige „konkrete" Einheit, in der alles Einzelne ein „Moment" des Ganzen ist und als solches in innigster Wechselwirkung mit allen andern steht, ist für Hegel nicht nur das Wesen der Gemeinschaft, sondern ebenso des einzelnen Menschen. Daraus ergibt sich Hegels Gegensatz zu Kants und Fichtes Ethik. Frühzeitig bekämpft er die kantische Trennung des Verstandes und der Sinnlichkeit, des intelligiblen und des empirischen Charakters, des vernünftigen und des natürlichen Menschen, ebenso wie die Trennung und Zerreißung von Denken und Wollen, Wissen und Glauben, die nur ein Produkt der Reflexion darstellt und sich als lebensfremd und lebensfeindlich auswirken muß. Überall dort, wo die den Momenten immanente Einheit des Lebensganzen zerrissen ist, sucht der Verstand und das verstandesmäßige Denken die auseinandergefallenen Teile durch ein ihnen äußerliches, formales Band, ein abstraktallgemeines Gesetz notdürftig zusammenzuhalten. So tritt an die Stelle wahrer, lebendiger Gemeinschaft ein Nebeneinander selbständiger Individuen unter der Herrschaft des ihnen als fremd gegenübertretenden Gesetzes, und an die Stelle wahrhafter Sittlichkeit, nämlich der Übereinstimmung des Menschen in allen seinen Äußerungen mit sich selbst und der Gemeinschaft, deren Leben das seinige ist, die abstrakte sittliche Forderung, die Unterwerfung verlangt, damit aber gerade die Trennung des ganzen Menschen aufrechterhält.

Besonders eindringlich schildert Hegel diesen Gegensatz von wahrhafter Gemeinschaft und bloß formaler Einheit unter der Herrschaft eines abstrakten Gesetzes an dem Gegensatz der jüdischen und der christlichen Religion, wobei er die erste zu Kants Moral in Parallele setzt, während er in der letzten seine eigenen Gedanken wiederfindet. Im alten Testament sei die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen zerstört und an ihre Stelle die bloße Unterwerfung des Menschen unter die abstrakten Gebote Gottes getreten. Jesus stellte demgegenüber die wahre Einheit wieder her, indem er die Gesetzesethik aufhob, d. h. die sittlichen Gebote nicht verneinte, aber eine Gesinnung lehrte, die die Gebote als Gebote überflüssig macht. „Einigkeit der

Neigung mit dem Gesetz, wodurch dieses seine Form als Gesetz verliert", ist die höhere Form der Ethik, die Hegel der kantischen entgegenstellt; diese Einigkeit ist „eine Synthese, in der das Gesetz seine Allgemeinheit und ebenso das Subjekt seine Besonderheit — beide ihre Entgegensetzung verlieren", während in der „kantischen Tugend" diese Entgegensetzung bleibt und das Eine nur zum Herrschenden, das Andere zum Beherrschten wird. Diese Synthese, in der beides erhalten wird, jedes aber zugleich mit dem andern eins wird und daher die Entgegensetzung aufhört, ist das Urbild einer dialektischen Synthese, wie sie Hegel schon hier aller bloß verstandesmäßigen Einheit, die den Gegensatz bestehen läßt und die Entgegengesetzten nur äußerlich, in einem ihnen fremden Dritten vereinigt, gegenüberstellt.

Die bisher betrachteten Gedanken der Ganzheit des Lebens, der konkreten Einheit des Menschen mit sich selbst, mit Gott und mit dem Leben der Gemeinschaft, der Einheit und Wechselbezogenheit aller Seiten des geistigen Lebens im Medium des Volksgeistes und der gegenseitigen Durchdringung von Verstand und Sinnlichkeit, Gesetz und Trieb, Geist und Natur, rationalen und irrationalen Kräften würden aber allein Hegel schwerlich weit über den Umkreis des romantischen Denkens herausgeführt haben, wie es ihm in seinen Jugendfreunden Schelling und Hölderlin entgegentrat, wenn nun nicht ein ihm ganz allein eigentümlicher Zug hinzukäme, der seinem Denken erst die Stärke gibt, sich auch über die romantische Wirklichkeitsbetrachtung zu erheben. Das ist die Erkenntnis, daß im Ganzen des Lebens auch das Negative, die Trennung und Fixierung der Gegensätze, das Nebeneinander der Teile und damit auch ihre „schlechte" Vereinigung durch ein nur formales Band seine Stätte und relative Berechtigung hat. Alles Leben ist Kampf und die wahre Einheit des Lebens daher nur die immer neu erkämpfte Rückkehr aus der Entzweiung mit sich selbst. Nur wo Entzweiung ist, ist Einheit, und umgekehrt. Die wahre dialektische Einheit bedeutet daher — ein Gedanke, ohne den Hegel überhaupt nicht zu verstehen ist — immer zugleich die Erhebung einer noch formalen, abstrakten, weil den Gegensatz von sich ausschließenden Einheit und Allgemeinheit zur wirklichen Totalität durch ihre Verbindung und Durchdringung mit ihrem Gegensatz. Sie ist so die Einheit ihrer selbst (als abstrakter Identität) und ihres Gegenteiles (der Vielheit oder Nichtidentität). In der lebendigen Totalität der Gemeinschaft ist nicht nur der Gegensatz der Individuen A, B und C aufgehoben, sondern ebenso der Gegensatz aller einzelnen Individuen und ihrer nur formalen Vereinigung durch ein abstraktes Gesetz, die eben darum aber auch als ein Moment des ganzen Verhältnisses begriffen werden muß. So schließt für Hegel die wahre, dialektische Einheit des Staates auch eine bloß formale und abstrakte Vereinigung der Einzelnen, die bürgerliche Gesellschaft, ein und so erhält auch der kantische Standpunkt der Moralität, des bloßen Sollens, sein, obgleich relatives, begrenztes und untergeordnetes Recht im Ganzen der Sittlichkeit.

Es ist von höchstem problemgeschichtlichem Reiz, diesen echt Hegelschen Gedanken der dialektischen Einheit, die zugleich die Entgegensetzung und die schlechte, bloß formale Einheit einschließt und aufhebt, selbst in denjenigen Schriften aus seiner

ersten Jenenser Zeit zu verfolgen, in denen er sich äußerlich am stärksten an Schelling anlehnt. Theodor Haering hat in seinem feinsinnigen Werk über Hegel nachgewiesen, daß Hegels Jugendentwicklung nur aus seiner eigentümlichen Anlage heraus verständlich ist, und daß Hegel sich grundlegende Einsichten bereits erworben hatte, ehe er sich überhaupt mit der Problematik Fichtes und Schellings befaßte. Dann freilich glaubte er in Schelling seine eigenen Gedanken wiederzufinden und näherte sich ihm im Ausdruck und teilweise auch in der Sache so weit an, daß Schelling ihn für seinen Schüler halten und auf das Äußerste überrascht und befremdet sein konnte, als Hegel später in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes seinen Gegensatz zu Schelling scharf herausstellte. Für den rückschauenden Betrachter verrät sich dieser Gegensatz aber schon in der Art, wie Hegel in der Schrift „Über die Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems" das letztere darstellt, mit dem er sich hier scheinbar noch ganz identifiziert. So sagt Hegel dort zwar ganz wie Schelling, daß es das Interesse der Vernunft sei, die festgewordenen Gegensätze aufzuheben, aber „dies ihr Interesse hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setzte; denn die notwendige Entzweiung ist ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet, und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich". Wiederherstellung der Einheit aus der „höchsten Trennung", wobei die Trennung ebenso „gesetzt" wie „aufgehoben" werden muß, das ist die Grundkonzeption nicht der Schellingschen, sondern der Hegelschen Dialektik: der Weg von der ungeschiedenen, abstrakten Einheit (Thesis) über die Trennung und Entgegensetzung (Antithesis) zur wahren Einheit (Synsthesis), wobei diese wahre Einheit aber nicht von den Momenten, aus denen sie sich aufbaut, abgelöst werden darf, sondern sie einschließt, als aufgehobene Momente oder Stufen ihres Werdeganges in sich enthält und bewahrt.

Die Schrift über die „Differenz" enthält aber nicht nur schon die Grundzüge der Hegelschen Dialektik, sondern auch die ersten Ansätze seiner Rechts- und Staatsphilosophie, die er dann bald darauf in zwei kleineren Abhandlungen näher ausgeführt hat. Es ist die Kritik an Fichtes Naturrecht, in der sich hier Hegels eigene Stellungnahme ankündigt. Indem Fichte die rechtliche und staatliche Ordnung nur als eine Beschränkung der individuellen Freiheit, also als etwas Negatives versteht, verfehlt er gerade das Lebendige des Gemeinschaftsverhältnisses, die positive Bedeutung des Staates als einer organischen Lebenseinheit. Fichtes Staat ist nicht ein organisches Ganzes, sondern eine „Maschine, das Volk nicht der organische Körper eines gemeinsamen und reichen Lebens, sondern eine atomistische, lebensarme Vielheit", das ganze Fichtesche System der Staatsphilosophie „ein System der Atomistik der praktischen Philosophie". Insoweit scheint Hegel nichts anderes zu sagen als die romantische Kritik der individualistischen Staatslehre überhaupt. Allein Hegel hat auch einen Blick für das Wahrheitsmoment der Kantischen und der Fichteschen Ethik und Rechtsphilosophie, und er findet dieses Wahrheitsmoment in dem Satz, daß das Wesen der individuellen Persönlichkeit und das Wesen der Vernunft eins sind, daß der Mensch im Kern seiner selbst Geist ist. Damit nimmt Hegel den Leitgedanken des deutschen Idealismus wieder auf.

Die neue Wendung aber, die er ihm gibt, läßt sich kurz so bezeichnen: da er das Wesen der Vernunft oder des Geistes (im Gegensatz zum Ver-

stand) nicht in der abstrakten Einheit, der Gleichförmigkeit oder bloßen Gesetzmäßigkeit, sondern in der konkreten Einheit, in der lebendigen Durchdringung aller Seiten des Lebens und ihrer einheitlichen Gestaltung aus einem schöpferischen Lebenszentrum heraus versteht, so verlangt die Einheit des Einzelnen mit dem allgemeinen Geiste seine lebendige Einbeziehung in ein Ganzes geistiger Lebensbetätigung, sein Teilhaben an der Gemeinschaft. Die Idee der Freiheit gewinnt hier einen neuen und tieferen Sinn. Freiheit ist die schöpferische Kraft des Geistes, vermöge derer er alle einzelnen Beziehungen durchdringt und sie zum Ganzen verknüpft, in allem Gegebenen sich selbst wiederfindet und aus der größten Trennung in die Einheit mit sich zurückkehrt. Sie ist das „alle Beschränkung Aufhebende", die ständige „Zurücknahme" alles Besonderen und daher Beschränkten in die unendliche, unbegrenzte Totalität, die Ausweitung des Individuellen zum Allgemeinen. Der einzelne Mensch ist daher um so freier, je reiner er diese Totalität des Geistes in sich widerspiegelt, je mehr er also die Besonderheit seiner menschlichen Existenz in einem höheren Allgemeinen aufhebt. Wenn daher der Individualismus die Freiheit des Individuums gerade darin gewahrt sieht, daß es sich gegenüber der Gemeinschaft abschließen und auf sich selbst zurückziehen kann, so erscheint Hegel solche „negative Freiheit" als Unfreiheit, weil in der Absonderung das Beharren auf einer reinen Besonderheit, das Festhalten an eine Beschränkung liegt, die dem Wesen des Geistes eben widerstrebt. So gelangt Hegel schon in der Schrift über die „Differenz" zu der für seine Rechts- und Staatsphilosophie grundlegenden Erkenntnis, daß „die Gemeinschaft nicht als eine Beschränkung der Freiheit des Einzelnen, sondern als ihre Erweiterung" angesehen werden müsse, und daß „die höchste Gemeinschaft die höchste Freiheit" sei. In der frei gewollten Einordnung in die Gemeinschaft befreit sich das Individuum von den Schranken seiner Selbstsucht; in ihr findet es daher die positive Verwirklichung seiner Freiheit.

Den Kern seiner neuen „konkreten" Ethik spricht Hegel in dem Aufsatz über „Die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" und im „System der Sittlichkeit" in dem Satze aus, daß die absolute sittliche Totalität ein Volk sei. Dieser Satz kann nach dem, was wir aus den Jugendschriften und der Schrift über die „Differenz" wissen, nicht mehr überraschen. Er besagt, daß die Sittlichkeit nur wirklich werden kann als das Ganze eines in sich ruhenden und bewegten Lebens, des Lebens der Gemeinschaft. Nur auf dem Boden der Gemeinschaft kann sich sittliches Leben des Einzelnen entwickeln, und sofern es sich entwickelt, ist es als sittliches Leben des Einzelnen zugleich das sittliche Leben der Gemeinschaft, in deren Geist der Einzelne handelt. Sittliches Leben des Einzelnen und sittliches Leben der Gemeinschaft dürfen also nicht getrennt und als zwei verschiedene Bezirke sittlichen Seins einander gegenübergestellt werden, sondern sind ein und dasselbe. Sowenig Hegel daher

auch hier und später eine Sittlichkeit außerhalb der Gemeinschaft, insbesondere der Familie und des Staates, anerkennt und für möglich hält, so verkehrt wäre es doch zu sagen, daß Hegel die individuelle Sittlichkeit nicht gekannt oder doch der „äußeren Rechtlichkeit" des Staatslebens aufgeopfert habe, oder daß er sie höchstens als „Patriotismus" in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Ausdrucks gelten lasse. Alle solche Meinungen, so häufig sie auch geäußert worden sind und so sehr sie das landläufige Bild Hegels bestimmen, gehen doch an seiner Grundkonzeption vorüber. Die individuelle Sittlichkeit ist für Hegel eins mit dem inneren Leben des Staates, der Volksgemeinschaft, sie ist „das absolute Leben im Vaterlande und für das Volk". Dieses „absolute Leben im Volke" erschöpft sich aber nicht im herkömmlich so genannten Patriotismus, sondern bedeutet das Leben nach den Sitten und den sittlichen Anschauungen des Volkes, ein Leben im Einklang mit der Gemeinschaft. Ein solches Leben ist notwendigerweise zugleich individuelles sittliches Leben und Leben der Gemeinschaft. Darum kann Hegel sagen, die Sittlichkeit des Einzelnen sei „ein Pulsschlag des ganzen Systems und selbst das ganze System". Der sittliche Geist des Volkes ist „die Seele" des Einzelnen; er kann sich nur im Einzelnen als dessen sittliche Gesinnung ausdrücken; diese sittliche Gesinnung aber ist nichts anderes als „ein Allgemeines und der reine Geist eines Volkes".

Unter dem „Volke" versteht Hegel hier noch die zugleich staatliche und religiöse Gemeinschaft. Der Geist des Volkes drückt sich nicht nur in der Verfassung des Staates und den Sitten der Bürger aus, sondern soll auch „als Gott des Volkes angeschaut und angebetet werden"; politische und religiöse Gemeinde fallen also zusammen. Erst später, vor allem seit der Phänomenologie, hat Hegel diese beiden Sphären zu trennen gelernt; dafür verengt sich ihm freilich der Begriff des Volkes zu dem eines Staatsvolkes, in dem der moderne Begriff der Nation, wie ihn Fichte zuerst in seinen Reden geschaut und metaphysisch vertieft hatte, doch nicht ganz zu seinem Rechte kommt. Das Vorbild des „Volkes" der frühen staatsphilosophischen Schriften ist das griechische Gemeinwesen, wie Hegel es sich vorgestellt hat. Das Volk nun, als religiös-sittliche Gemeinschaft, muß sich, wie Hegel in einem vielleicht von Schelling entlehnten Ausdruck sagt, zu einer „Gestalt" organisieren, in der sich der Geist des Volkes anschaulich und gegenständlich wird. Diese Gestalt, das durchsichtige Gefäß gleichsam des Volksgeistes und der absoluten Sittlichkeit, ist der Staat. In der Bezeichnung als „Gestalt", die gleichbedeutend ist mit der später verwandten einer „individuellen Totalität", haben wir die früheste Fassung des Hegelschen Staatsbegriffs zu sehen — nur daß freilich hier noch, wieder in Übereinstimmung mit Schelling, ein Moment zurücktritt, das später an Hegels Staatsbegriff außerordentlich wichtig wird, daß nämlich der Staat nicht nur eine gestaltete, sondern eine sich mit Bewußtsein selbst gestaltende Totalität,

daher sich verwirklichender und in seiner Verwirklichung für sich gegenwärtiger Wille ist. Das Moment des Willens und des Selbstbewußtseins ist es überhaupt, das in dieser Epoche hinter dem in seiner Wirksamkeit noch mehr naturhaft betrachteten Volksgeist zurücktritt und dessen allmählich stärkeres Hervortreten seit der Phänomenologie den Hauptinhalt der Hegelschen Entwicklung bildet.

Die absolute sittliche Totalität ist aber gemäß der dialektischen Grundeinsicht nur dadurch eine wahre Totalität, daß sie auch die abstrakte Einheit, eine nur formelle Vereinigung der Einzelnen, die damit als relativ selbständig gedacht werden, in sich einschließt. Die Sphäre relativer Selbständigkeit der Individuen ist diejenige, die Hegel später als die „bürgerliche Gesellschaft" bezeichnet. Es ist das Gebiet der „physischen Bedürfnisse und Genüsse" und der Arbeit für sie, das Gebiet der Wirtschaft und des wirtschaftenden Menschen. Hier geht jeder nur seinen — wirklichen oder vermeintlichen — Einzelinteressen nach, und aus der wechselseitigen Verflechtung der Interessen und der verschiedenen Arten der Interessenbefriedigung ergibt sich hier eine äußere Notwendigkeit und Abhängigkeit aller von allen, deren wissenschaftliche Betrachtung das „System der sogenannten politischen Ökonomie" bildet. In dieser Sphäre der bloßen eigennützigen Interessenbefriedigung und der Willkür ist also für wahre Gemeinschaft und Freiheit kein Raum. Darum soll der Staat verhindern, daß sie sich „für sich konstituiere und eine unabhängige Macht werde"; er soll sie — zwar nicht vernichten — aber in engen Grenzen halten und über sie herrschen. Würde der Staat, können wir in Hegels Sinne sagen, die Sphäre des privaten wirtschaftlichen Strebens ganz unterdrücken, so würde er damit selbst die Aufgabe auf sich nehmen müssen, die jene zu erfüllen hat — nämlich die Aufgabe, die Einzelnen mit den für ihre physischen Bedürfnisse erforderlichen Gütern zu versorgen, — und eben dadurch sein wahres Wesen, das in einer höhern Sphäre liegt, verfälschen. Der Staat soll also der Wirtschaft so viel Raum geben, als nötig ist, damit er nicht selbst auf die Ebene der bloßen materiellen Interessenbefriedigung herabgezogen wird. Auf der andern Seite soll er den in der schrankenlosen Ausbreitung der „privaten" Wirtschaft liegenden destruktiven Tendenzen entgegenwirken, er soll z. B. einen übergroßen Gegensatz des Reichtums und der Armut zu verhindern suchen, da die dadurch hervorgerufene Abhängigkeit der einen von der andern Klasse die Auflösung des sittlichen Gemeinschaftsverhältnisses darstellt. Hegel lehnt also ebensowohl den Staatssozialismus, wie ihn Fichtes „Geschlossener Handelsstaat" vertritt, wie den schrankenlosen wirtschaftlichen Liberalismus ab, beide aus demselben Grunde, weil sie mit einem wahrhaften, lebendigen Gemeinschaftsleben nicht vereinbar sind.

Innerhalb des so aus dem unmittelbaren staatlichen Leben ausgeschiedenen Bereichs der Wirtschaft bedarf es einer zunächst noch formellen, also durch abstrakte Gesetze vermittelten Vereinigung der hier sonst unver-

bundenen Einzelnen, einer „relativen Identität" der Besonderheiten, gemäß dem dialektischen Grundgedanken, daß die formale Einheit ein Moment der konkreten oder, wie Hegel hier noch sagt, absoluten Einheit ist. Diese relative Vereinigung ist das Recht, worunter wir im wesentlichen das Privatrecht zu verstehen haben. Dadurch wird das Recht freilich nicht viel anders bestimmt als von Fichte, nämlich als ein Negatives, die Willkür Einschränkendes und Formales, aber der große Unterschied ist eben der, daß es hier eingegliedert erscheint in die Totalität des Sittlichen, und daß damit der Staat in eine grundsätzlich höhere Sphäre erhoben wird, als sie das Privatrecht darstellt; diente bei Kant und dem früheren Fichte der Staat letzten Endes nur der Durchführung des Privatrechts, so erscheint Hegel umgekehrt das Privatrecht als ein zwar unentbehrliches, aber noch unvollkommenes Moment des Staates. Hegel hat sich daher immer mit großer Schärfe gegen die Übertragung privatrechtlicher Kategorien, wie der des schuldrechtlichen oder dinglichen Vertrages, auf sittliche Verhältnisse wie die Ehe und den Staat gewandt, deren „substantielles" Wesen er durch solche, ihnen unangemessene rein rechtliche Betrachtung gefährdet sieht.

Der wirtschaftliche und der staatliche Bereich werden miteinander vermittelt durch die ständische Gliederung des Volkes. Die Stände sind auf der einen Seite schon dasselbe, was der Staat ist: Ausgestaltungen eines die Einzelnen bestimmenden und zusammenschließenden allgemeinen Gedankens. Hegel betrachtet den Stand also nicht lediglich unter dem Gesichtspunkt der Gleichheit der Interessenlage, sondern unter dem eines die einzelnen Standes„genossen" formenden, in ihrer gesamten Lebenshaltung sich auswirkenden und sie eben darum zu einer Gemeinschaft verbindenden gestaltenden Prinzips, einer sittlichen Idee. So ist die „Idee" des Adels die Tapferkeit und die Hingabe an das Staatsganze, die des Bürgertums die Rechtschaffenheit, die Gewissenhaftigkeit in der Arbeit und der Sorge für die Familie. Aber diese verschiedenen Standesideen sind jeweils nur einzelne Momente der über sie übergreifenden Staatsidee. So wie sich die Idee des Staates in diese verschiedenen Momente gliedert, so gliedert sich das lebendige Volksganze in die verschiedenen Stände und erhält und erneuert sich aus ihrer Wechselwirkung. Das ist der Grundgedanke der von Hegel immer geforderten „ständischen Verfassung", der insoweit schon in seinen frühen Schriften zum Ausdruck kommt.

In der Ausgestaltung und Durchführung dieses Gedankens bleibt er freilich zunächst noch hinter seinen späteren Einsichten erheblich zurück. Wenn die Stände die Aufgabe haben, zwischen den sonst allzu scharf auseinanderfallenden Sphären der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates zu vermitteln, so können sie diese Aufgabe doch nur erfüllen, sofern sie als ein „integrierendes" Glied der Staatsverfassung betrachtet werden, d. h. sofern der ständischen Organisation ein Anteil an der staatlichen Willensbildung, der Gesetzgebung, zugestanden wird. Diesen Anteil hat Hegel den Ständen später in der Tat zugestanden, im Naturrechtsaufsatz und im System

der Sittlichkeit ist aber davon noch nicht die Rede. Vor allem aber dürfen die Stände, um dieser ihrer Funktion willen, doch nicht wieder in solcher Weise voneinander getrennt werden, daß der eine schlechthin mit dem Prinzip des Staates, der andere mit dem der bürgerlichen Gesellschaft identisch erscheint. Das aber tut Hegel gerade im Naturrechtsaufsatz. Den Adel erhebt er hier, als den Kriegerstand, zum eigentlichen und einzigen Träger der wahren Sittlichkeit, während sich der Bürgerstand mit der relativen Sittlichkeit, die in der bürgerlichen Gesellschaft möglich ist, begnügen muß. Ausdrücklich wird hier der Bürgerstand vom Kriegsdienst und damit von der vollen Hingabe an den Staat ausgeschlossen. So wird aber die Gemeinschaft, die Hegel doch im Staate verwirklichen wollte, im tieferen Sinne gerade unmöglich gemacht. Allzu deutlich lehnt sich Hegel hier an die auf seine Zeit noch überkommene, aus der mittelalterlichen Feudalverfassung entstandene Gliederung der Stände an, nach der sich der Adel ausschließlich dem Kriegs- und Staatsdienste, der Bürgerstand dem Handel und Gewerbe widmete, während der Bauernstand ein wenig beachtetes, halb unfreies und unselbständiges Dasein führte. Die Entwicklung der politischen und sozialen Verhältnisse, die in der Folgezeit stattfand, kam einer Umbildung seines Denkens entgegen. Die Volksheere der französischen Revolution und der Freiheitskriege, die allgemeine Wehrpflicht in Preußen beseitigte das kriegerische Vorrecht des Adels und die Steinschen Reformen ebneten in Preußen den Weg zu einer Mitwirkung des Bürgertums an den inneren Staatsangelegenheiten, indem sie gleichzeitig den Bauern aus seiner abhängigen Stellung befreiten; alles das mit dem ausgesprochenen Ziel, auch die bisher von der verantwortlichen Teilnahme am Staate ausgeschlossenen Volksteile zur tätigen Mitwirkung zu erziehen und sie damit der von Hegel geforderten, höheren Sittlichkeit der freudigen Hingabe an das Ganze teilhaftig werden zu lassen. So konnte Hegel später durchaus im Einklang mit der politischen Wirklichkeit seine Ansicht über den ständischen Aufbau modifizieren, wozu ihn doch auch das immanente Bedürfnis seines Systems, den Dualismus eines die wahre Sittlichkeit allein repräsentierenden ersten und eines von ihr ausgeschlossenen zweiten und dritten Standes zu überwinden, treiben mußte.

Ist der Staat für Hegel demnach die Organisation, das „Gestaltwerden" eines in sich abgestuften und gegliederten und in dieser Gliederung sich bewegenden und erhaltenden gemeinschaftlichen Lebens und die „Rückkehr" dieses gemeinschaftlichen Lebens aus der Zerstreuung der Individuen und ihrer Interessen in der bürgerlichen Gesellschaft auf dem Wege über das Recht und die ständische Verfassung in die Einheit des Wollens und Handelns, so ist er Organismus in dem doppelten, hier in Betracht kommenden Sinne: nach innen als ein die Vielheit zur Einheit zusammenfassendes (integrierendes) Ganzes, als Totalität, nach außen als eine abgeschlossene, für sich bestehende Einheit, als ein Individuum unter Individuen. Als ein Lebendiges steht er im Verhältnis zu andern Lebendigen; dieses Verhältnis ist als ein negatives Kampf und als positives wechselseitige Anerkennung. Der Krieg gehört so notwendig zum Wesen des Staates. Weil und sofern der Staat eine Macht des Lebens und dessen höchste Macht, die Macht des sittlichen Lebens ist, darum ist er auch, wenn auch nicht ausschließlich, „Machtstaat", darum gehört die Kriegführung zu seinen wesentlichen Funktionen. Im Kriege erfährt der wahrhaft sittliche Geist der Hingabe an das Ganze seine höchste Bewährung; was der Krieg zerstört: die Sicherheit des bürgerlichen Lebens, die Existenz der Einzelnen und die Macht des Reichtums, hat keinen absolu-

ten Wert gegenüber den höheren Werten des lebendigen Gemeinschaftslebens. Hegels Philosophie, die den sittlichen Geist als das Leben eines Volkes begreift, das im Staate sich zu einer „Gestalt" organisiert, kann nicht zur „Gestaltlosigkeit des Kosmopolitismus fliehen noch zu den Leerheiten der Rechte der Menschheit und der gleichen Leerheit eines Völkerstaates und der Weltrepublik, als welche Abstraktionen und Formalitäten das gerade Gegenteil der sittlichen Lebendigkeit enthalten". Es ist wohl zu beachten, warum Hegel hier den Kosmopolitismus verwirft: nicht etwa, weil er ein undurchführbares, sondern weil er ein schlechtes, dem abstrakten Denken entstammendes Ideal ist, weil er den lebendigen Reichtum der Völkerindividualitäten durch eine „gestaltlose" Allgemeinheit ersetzen will, die das Leben ertötet. Gerade die sittliche Lebendigkeit des Staates fordert seinen Machtcharakter; nur in der Hingabe an ein konkretes, und das heißt individuelles, Volksganze, nicht an den abstrakt-allgemeinen Gedanken der Menschheit vermag echte Gemeinschaft zu bestehen und nur im Kampfe vermag sie ihre Lebendigkeit zu erhalten.

Ganz anders stellt freilich Rosenzweig die Herkunft des Hegelschen Machtstaatsgedankens dar, dem darin andere Schriftsteller, wie Meinecke, gefolgt sind. Nach ihm ist die Wurzel des Machtstaatsgedankens der Schicksalsgedanke. Von der anfänglich vorwaltenden Idee des Staates als einer dumpfen, starren Schicksalsmacht habe sich Hegel erst später durch eine allmähliche Wandlung des „übermenschlichen Schicksals" zum Weltgeist hin zu einem geistigeren Machtbegriff erhoben; die Idee des Staates als kriegerischer Macht und als „sittlichen Gliederbaus" hätten sich zuerst unverbunden in seinem Denken gegenübergestanden und seien erst in der Rechtsphilosophie, wie Rosenzweig schreibt, von Hegel „zusammengezwungen" worden. — In der Tat spielt der Schicksalsgedanke bei dem jungen Hegel eine erhebliche Rolle. Aber was bedeutet ihm dieses „Schicksal"? Er versteht darunter die eigentümliche Reaktion der Ganzheit des Lebens gegen den Einzelnen, der sich von dieser Ganzheit irgendwie abgelöst hat. Das „verletzte Leben" tritt ihm nun selbständig als „Schicksal" gegenüber. Aber dieses Schicksal ist nicht starr und unversöhnlich, sondern es wird versöhnt und überwunden durch die Wiederherstellung der verletzten Lebenseinheit. Wer sich also aus dem Leben der Gemeinschaft aussondert, gegen den kehrt sie sich als Schicksalsmacht, wodurch ihm bewußt wird, daß er mit seiner Trennung von der Gemeinschaft ein Stück seines eigenen Lebens aus sich ausgeschlossen hat — ein Gedanke, den Hegel besonders an der Strafe durchführt. So kann auch der Staat für den, der sich von ihm zu lösen sucht, zu einem sich gegen ihn kehrenden „Schicksal" werden; aber in der freien Einordnung, der wahrhaft-sittlichen Haltung ist dieses „Schicksal" überwunden. Wenn daher der Staat dem jungen Hegel überhaupt auch unter der Vorstellung des Schicksals erscheinen kann, so doch nur deshalb, weil er eben eine Lebensmacht ist und weil jedes verletzte Leben fähig ist, Schicksal zu werden. Nicht der Schicksalsgedanke ist das Primäre, sondern wiederum der Lebensbegriff, aus dem jener erst ebenso folgt wie der Machtgedanke. Der Staat ist Macht, weil er ein Lebendiges ist, und ein Teil seiner Lebendigkeit ist eben seine Macht — die darum von vornherein Hegel auch nicht als eine blinde und übermenschliche, sondern als eine im Kern geistige und sittliche erschienen ist.

Der Gedanke, daß der Staat Macht sei, tritt nun besonders stark hervor in einer von Hegel selbst nicht veröffentlichten Schrift über die

Verfassung Deutschlands, in der er sich im Jahre 1802 über den damaligen Stand der deutschen Angelegenheiten klarzuwerden suchte. Hegel erweist hier zum ersten Male seinen unbestechlichen Blick für die Realität, seinen Sinn für politische Möglichkeiten und Wirklichkeiten. Wenige mögen sich damals mit so unerbittlicher Schärfe über den trostlosen Zustand des — kurz vor seiner auch formellen Auflösung stehenden — deutschen Reiches Rechenschaft abgelegt haben. Nur darf man nicht erwarten, in dieser Schrift, die eben der Aufhellung einer bestimmten zeitgeschichtlichen Situation diente, Hegels Staatsideal nach allen seinen Zügen dargestellt zu finden. Hegel verzichtet hier vielmehr bewußterweise — und gerade darin kündigt sich sein spezifisch historisches Verstehen an — darauf, den wirklichen Zustand an dem von ihm zu gleicher Zeit entworfenen Ideal des Staates der „absoluten Sittlichkeit" zu messen, und fragt nur, ob das damalige deutsche Reich noch diejenigen Mindesterfordernisse erfülle, die ihm darauf Anspruch geben würden, sich einen Staat zu nennen. Diese Mindesterfordernisse sind eine unabhängige Zentralgewalt im Innern und die Fähigkeit, sich nach außen zu behaupten, also ein gewisses Maß von Macht. Beides aber fehlt dem damaligen „Deutschen Reich" vollkommen. So beginnt Hegel seine Schrift denn mit den aufrüttelnden Worten: „Deutschland ist kein Staat mehr." An die Stelle der unabhängigen Zentralgewalt ist ein unendliches Gewirr von Sonderberechtigungen der einzelnen Staaten und Stände getreten, und wie es mit der Fähigkeit der Selbstbehauptung nach außen steht, hat der eben abgelaufene zweite Koalitionskrieg gezeigt, der mit der Abtretung des linken Rheinufers an Frankreich endete. Die Wurzel des Übels liegt in der Schwäche der Reichsgewalt. Deutschlands Staatsrecht ist ein „Rechtssystem gegen den Staat" geworden, die Einheit des Ganzen ist nur noch „die Summe der Rechte, welche die einzelnen Teile dem Ganzen entzogen haben". Man wird aus solchen Formulierungen unschwer das Eigentümliche der Hegelschen Denkweise heraushören können. Wie aber könnte nun die staatliche Einheit Deutschlands wiederhergestellt werden? Die Zentralgewalt des Kaisers müßte im Innern unabhängig und nach außen mächtig gemacht werden durch die Schaffung einer einheitlichen Finanzverwaltung und eines direkt dem Kaiser unterstehenden deutschen Heeres. Allein das könnte selbst nur durch eine politische Tat, einen Gewaltakt geschehen, denn „Begriff und Einsicht führen etwas so Mißtrauisches gegen sich", daß sie „durch die Gewalt gerechtfertigt werden müssen, damit sich der Mensch ihnen unterwirft". Die Ohnmacht des (bloßen) Gedankens muß durch die Tat zur (realen und damit auch geistigen) Macht werden. Auf dem Felde der Geschichte spricht die Idee nicht durch den Philosophen, sondern durch den Staatsmann. Das ist gewiß etwas Neues gegenüber der Forderung der Aufklärung, daß der Staatsmann sich nach den abstrakten Vorschriften der Philosophen richten solle, wie sie etwa von Kant oder Fichte mehr oder weniger ausdrücklich erhoben wird, und es

ist bedeutsam für Hegels Verhältnis zur Geschichte. Hegel hat nie gefordert, daß Philosophen Könige sein sollten; er hat darum doch nicht darauf verzichtet, das Wesen der Politik in der Verwirklichung eines geistigen Inhalts zu sehen; aber dieser geistige Inhalt erzeugt sich im politisch-historischen Werden, in dem auf eine konkrete Aufgabe gerichteten Bewußtsein des handelnden Staatsmanns und wird ihm nicht abstrakt durch die Philosophie gegeben.

Wie sehr die Reichsverfassungsschrift doch auch in die bisher betrachtete Entwicklungslinie Hegels hineingehört, zeigen die Stellen, in denen sich Hegel für die Selbstverwaltung und gegen den Zentralismus ausspricht. Eine starke und unabhängige Zentralgewalt bedeutet ihm doch nicht eine zentralistische und bürokratische Leitung aller Angelegenheiten „von oben her"; vielmehr wendet sich Hegel mit Bezugnahme einerseits auf das revolutionäre Frankreich, anderseits auf Fichte gegen die „mechanische, unlebendige Ansicht", daß der Staat „eine Maschine mit einer einzigen Feder" sei, die alles übrige Räderwerk in Bewegung hält. Hegel nennt diese Ansicht unlebendig, weil sie die fruchtbare Spannung und Anspannung der Kräfte verhindert, die für ihn nun einmal das Leben des Staates ausmachen. So rühmt er gegenüber dem „ledernen" und „geistlosen" Leben, das in einem zentralistischen Staat allein möglich ist, wie er es auch in dem damaligen Preußen (vor 1806) findet, „die Lebendigkeit, den zufriedenen Geist und das freie, sich achtende Selbstgefühl", das „aus der Teilnahme des eigenen Willens an den allgemeinen Angelegenheiten, soweit ihre Zweige für die oberste Staatsgewalt zufällig sind, entspringt". Auch hier finden wir wieder den alten Gedanken: die Macht des Staates wurzelt letzten Endes in den freiwilligen Kräften seiner Bürger; sie ist mit dem Maße der inneren „Lebendigkeit" des Staates identisch. Um dieser inneren Lebendigkeit des Ganzen willen fordert Hegel einen „freien Spielraum" für den Einzelnen — einen Spielraum, dessen Inhalt und Umfang durch das Interesse des Ganzen bestimmt wird, der den Einzelnen lebendig eingliedern und damit die Macht des Staates erhöhen, nicht sie beschränken soll, und der somit etwas ganz anderes bedeutet als jener „staatsfreie Bezirk" des Individuums, den Fichte fordert. Wenn Hegel sein in dieser Schrift so ablehnendes Urteil über den preußischen Staat später ändern konnte, so war das weniger deshalb möglich, weil sich sein eigenes Staatsideal inzwischen gewandelt hätte, als weil sich Preußen durch die Stein-Hardenbergschen Reformen dem Hegelschen Staatsbild genähert hatte.

Auch die Phänomenologie des Geistes bedeutet keine Preisgabe des Hegelschen Gedankens der im Staat verwirklichten „konkreten" Sittlichkeit, wie das Rosenzweig angenommen hat[1]). Die Behandlung des Staates in der Phänomenologie ist nur aus der Anlage und dem systematischen Gedanken dieses Werkes selbst zu verstehen. Die Phänomenologie hat die Aufgabe, zu dem Standpunkt der Hegelschen Philosophie, nämlich zu dem des „absoluten Wissens", der konkreten Einheit des Wissens und des Gewußten, des Bewußtseins und der Wirklichkeit hinzuführen. Sie schildert daher den „Weg des Bewußtseins" von der einfachen, sinnlichen Wahrnehmung der Außenwelt durch alle Stufen der Gegenstands- und Selbsterfahrung hindurch bis zum absoluten Erkennen seiner selbst in der Wirklichkeit und als aller Wirklichkeit, dem Standpunkt der (Hegelschen) Philosophie. Den verschiedenen „Gestalten" des Bewußtseins entsprechen bestimmte Stufen der Wirklichkeit, den verschiedenen Gestalten der Selbsterkenntnis des sittlichen Geistes bestimmte Formen seiner Verwirklichung, des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft. Diese Formen entsprechen meistens bestimmten geschichtlichen Geisteszuständen, die hier aber nicht als geschichtliche Epochen, sondern als „Momente" der Bewegung des Bewußtseins auftreten. Aus diesem Aufbau

[1]) Diese Meinung Rosenzweigs ist durch das gründliche Buch von M. Busse widerlegt worden.

der Phänomenologie wird von vornherein klar, daß in ihr der Staat, ebenso wie andere Stufen der geistig-sittlichen Wirklichkeit, nicht so vorkommen kann, wie er sich auf dem Standpunkt des absoluten Wissens und also in „seiner Wahrheit" darstellt, sondern nur nach seinen unvollkommenen, weil einseitigen und daher sämtlich im absoluten Wissen „aufzuhebenden" Erscheinungsformen. Es treten also zwar die einzelnen Momente des „wahren" Staates auch in der Phänomenologie auf, aber nur als losgelöste, einseitige und daher unwahre Momente, nicht aber ihre Totalität, der erst im entwickelten System zu begreifende „an und für sich wahre" Staat selbst. Wir dürfen uns also nicht darüber wundern, daß der Staat, so wie ihn der Naturrechtsaufsatz und das System der Sittlichkeit einerseits, die spätere Rechtsphilosophie andererseits schildern, in der „Phänomenologie" keine Stelle findet. Daraus auf einen zweimaligen Wandel der Hegelschen Staatsauffassung zu schließen, ist ganz und gar unbegründet. Die Phänomenologie läßt zudem als das jenseits ihres eigentlichen Ganges liegende Ziel Hegels Staatsgedanken deutlich genug erkennen.

Der Staat erscheint zunächst auf der Stufe der unmittelbaren Sittlichkeit als ein Volk. Diese „unmittelbare Sittlichkeit", die dem Bilde entspricht, das sich Hegel von dem griechischen Staatsleben gemacht hat, aber doch nicht ganz identisch ist mit dem, was Hegel früher die „absolute Sittlichkeit" genannt hatte, wird dadurch gekennzeichnet, daß hier der Gegensatz des Einzelnen und des Ganzen noch nicht hervorgetreten ist, daß der Einzelne noch ohne jede Vermittlung sich mit seinem Volke eins weiß und überhaupt noch nicht zum Bewußtsein seiner selbst als eines für sich bestehenden Einzelnen gelangt ist. Es ist ein auf dem Prinzip der Familie aufgebautes Staatswesen, das darum auch an dem Zusammenstoß mit der unbewußten, naturhaften Sittlichkeit der Familie zugrunde geht, in der es seine eigene Wurzel zerstört. An seine Stelle tritt nun die Entzweiung des Sittlichen, und zwar in verschiedene Gestalten. Zunächst löst sich die Einheit des sittlichen Gemeinwesens in eine Vielheit selbständiger, nur durch das formale Band der Rechtsgleichheit zusammengehaltener „Personen" auf. Da dieses formale Band keine wirkliche Macht darstellt, „wirklich" hier vielmehr, nach der Auflösung des Allgemeinen, nur das Individuum ist, so schwingt sich ein einzelnes Individuum zur Herrschaft über alle auf — der „absolut einsame Herr der Welt" — das römische Weltreich mit seinem formalen Recht. Weiterhin treten sich dann das Prinzip des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft als „Staatsmacht" und „Reichtum" gegenüber, deren jede, so als einseitiges Prinzip genommen, sich in das andere verkehrt, ohne daß es zu einer wahrhaften Vereinigung käme. Über diese ganze Sphäre der Zerrissenheit — die Welt der „Bildung" und der „Aufklärung" — erhebt sich der Geist schließlich auf die nächsthöhere Stufe der „Moralität", die aber, weil sie auf die Durchdringung der Wirklichkeit Verzicht geleistet hat, auch keine endgültige Form darstellt, sondern sich (in der romantischen Subjektivität) zuletzt in „gestaltlosen Dunst" auflöst. — Betrachten wir diese Entwicklung des Staates, so ist deutlich, daß in der griechischen Sittlichkeit die „wahre" Gestalt des Staates, aber erst „an sich" oder „unmittelbar" erreicht ist; daß der „Rechtszustand" und die Trennung des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft die nächste Stufe, die der Negation oder Entzweiung darstellt und daß in der Synthese diese Stufe aufgehoben, in das Ganze „zurückgenommen" und eben dadurch die erste Stufe, aber nun auf höherer Ebene, als eine mit ihrem Gegensatz vermittelte, wiederhergestellt werden muß: der dialektische Aufbau der sittlichen Welt aus den drei Stufen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des sie einbegreifenden Staates wird damit sichtbar.

Literatur. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Theologische Jugendschriften, hrsg. von H. Nohl, 1907 — Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801) — Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts (1802) — System der Sittlichkeit (1801 oder 1802) — Die Verfassung Deutschlands (1802) — Phänomenologie des Geistes (1807).
Martin Busse, Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat. 1931.

Georg Lasson, Einleitung zu Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Franz Rosenzweig, Hegel und der Staat. 1920.

Weitere Angaben am Ende des nächsten Abschnitts.

B. HEGELS SYSTEM DER RECHTS- UND STAATSPHILOSOPHIE.

Wenn Hegel in seinen Jugendschriften vom Begriff des Lebens ausgegangen war und in dem Leben eines Volkes die Verwirklichung der Sittlichkeit gefunden hatte, so ist an die Stelle des Lebens nun der Geist und der Wille als der mit Bewußtsein tätige Geist getreten. Aber man darf diesen Gegensatz nicht überspannen. Geist ist zu sich selbst gekommenes Leben, und als geistiges Leben hatte Hegel das Leben der Volksgemeinschaft auch schon in seinen Jugendschriften betrachtet. Jetzt wird nur der Begriff „Leben" strenger auf die naturhafte Sphäre beschränkt, und der Geist als das seiner selbst bewußte dem unbewußten Leben übergeordnet. Wie an die Stelle des Lebens der Geist tritt, so an die Stelle des Volkes der Staat. Auch das ist nur mehr eine Akzentverschiebung, kein grundsätzlicher Wandel; denn wir wissen ja, daß Hegel unter dem Volk schon in den Jugendschriften die staatlich geeinte Gemeinschaft verstanden hatte. Immerhin kommt in dieser Akzentverschiebung das stärkere Abrücken Hegels von Schelling und den Romantikern und damit nun auch von der Historischen Rechtsschule zum Ausdruck. Nicht ein unbewußt in geheimnisvollen Tiefen der Seele waltender Volksgeist, als dessen höchste Offenbarung Sitten, Gebräuche und Gewohnheit angesehen werden müssen, sondern der in der Arbeit an sich selbst sich seiner bewußt gewordene Geist der nationalen Gemeinschaft, der sich in den Gesetzen deutlich und klar ausspricht, bildet für Hegel nun die „Substanz" des Rechts und des Staates. Behalten wir diese Akzentverschiebung vom Leben zum Geiste, vom Volke zum Staate hin im Auge, so finden wir in Hegels Rechtsphilosophie alle Gedanken seiner Jugendschriften wieder, nur daß sie jetzt, zum System verarbeitet, in dem strengen Gewande der in der Logik entwickelten „spekulativen" Begriffe auftreten. Aber dieses Gewand ist ihnen nichts Äußerliches; wissen wir doch, wie Hegel wichtige Einsichten in die Struktur der Begriffe, wie ihm der Gedanke der Dialektik selbst zuerst an der Problematik des Gemeinschaftslebens aufgegangen war und wie seine Logik und seine Staatsphilosophie letzthin aus dem gleichen Streben nach Verflüssigung, Verlebendigung und Vergeistigung der Begriffe herausgewachsen sind. Die Dialektik bedeutet bei Hegel nicht ein an die Dinge herangetragenes Schema, sondern das Sichtbarwerden einer in ihnen selbst liegenden Spannung und Bewegung, die Verdeutlichung ihrer Wesensstruktur. Deshalb kann man Form und Inhalt bei ihm nicht trennen. So werden wir auch in unserer Darstellung dem dialektischen Zuge der Gedanken Hegels folgen und versuchen, den Inhalt seiner Rechtsphilosophie gerade aus der ihm

eigentümlichen und allein gemäßen gedanklichen Form heraus nachentwickelnd zu deuten.

Das Gebiet des Rechts und des Staates nennt Hegel „das Reich der verwirklichten Freiheit"; das Recht ist etwas Heiliges, weil es „Dasein der selbstbewußten Freiheit" ist. Es ist also nicht nur Vorstufe, sondern Verwirklichung der Freiheit, des Geistes, im geschichtlichen Leben der Völker. Um das zu verstehen, erinnern wir uns des Ausspruches in der Schrift über „die Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems", daß die Gemeinschaft nicht als eine Einschränkung, sondern als eine Erweiterung der Freiheit angesehen werden müsse; daß die „höchste Gemeinschaft die höchste Freiheit" sei. Was damals kurz angedeutet war, wird von Hegel jetzt in der Einleitung zur Rechtsphilosophie ausführlich entwickelt. Freiheit ist nicht leere Unbestimmtheit, die bloße Möglichkeit, dies oder jenes zu wählen, — obgleich diese „Freiheit der Leere" auch als Moment in Hegels Freiheitsbegriff enthalten ist — sondern die unendliche Macht des Geistes, alle Beschränkungen aufzuheben und in jedem bestimmten Inhalt, Gegenstand oder Zweck sich selbst, seine konkrete Einheit mit sich selbst zu finden. Deutlicher ausgedrückt: die wahre Freiheit ist nicht Freiheit der Leere, sondern der Fülle, nicht die Freiheit von sinnlichen Neigungen, Trieben, Leidenschaften und „empirischen" Zielsetzungen wie für Kant und Fichte, sondern in ihnen: die Kraft der Selbstbeherrschung, sich an nichts Einzelnes zu verlieren, sondern in allem Einzelnen das Ganze festzuhalten und zu verfolgen. Darum ist der Freieste für Hegel nicht derjenige, der alle sinnliche Neigungen abgetötet hat, sondern der sie zu beherrschen und sie einem auf höhere, geistige und allgemeine Ziele gerichteten Leben einzufügen gelernt hat.

Die Freiheit ist für Hegel zwar auch wie für Kant und Fichte eine Aufgabe, aber eine lösbare. Sie ist jedoch lösbar nur in der Gemeinschaft. Denn in der Gemeinschaft und nur in der Gemeinschaft löst sich die Spannung, in die sich der einzelne Mensch hineinversetzt findet: die Spannung zwischen der Allgemeinheit seiner geistigen und der Beschränktheit seiner sinnlich-einzelnen Existenz. Im Denken freilich vermag sich der einzelne Mensch unmittelbar zur geistigen Allgemeinheit zu erheben, oder sich seiner geistig-allgemeinen Natur bewußt zu werden. Als Wollender und Handelnder aber kommt er von der Beschränktheit seiner sinnlichen Existenz — ein bestimmtes Individuum an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit zu sein — nicht los. Er mag noch so sehr sich zu beherrschen lernen und seinem Leben einen allgemeinen Inhalt, überindividuelle Ziele geben — seine Anlagen und Kräfte sind beschränkt, er wird nie allen Seiten des Lebens gleichmäßig gerecht werden können, nie in sich selbst eine volle Erfüllung seines Strebens finden. Erst in der Gemeinschaft weitet er sein eigenes Wesen zum Ganzen. In der freien Einordnung in die Gemeinschaft erfährt er die Befreiung von den Schranken seiner Individualität. Der Einzelne ist frei, der nicht mehr alles „für sich", sondern für

die Gemeinschaft will, in dem der „allgemeine Wille“ — die Einheit der geistigen Substanz als Grundlage des Willens — lebendig ist, oder der sich selbst als Glied einer konkreten Gemeinschaft weiß und betätigt. „Im freien Willen hat das wahrhaft Unendliche Wirklichkeit und Gegenwart — er selbst ist diese in sich gegenwärtige Idee.“ Im Aufbau der Gemeinschaft realisiert sich daher die Idee der Freiheit des Willens; sie ist umso mehr verwirklicht, als die Gemeinschaft konkret und lebendig ist und der Einzelne sich in ihr wiederfindet, um so weniger als sie erstarrt ist und den Einzelnen nur als das Abstrakt-Allgemeine, als eine ihm fremde übergeordnete Macht oder als abstrakte Forderung gegenübertritt. Hegels Rechtsphilosophie betrachtet nun die unvollkommenen Formen der Gemeinschaft und des Gemeinschaftsbewußtseins als Stufen auf dem Wege der Verwirklichung der Idee, sodaß „jede Stufe der Entwicklung der Idee der Freiheit ihr eigentümliches Recht hat, weil sie das Dasein der Freiheit in einer ihr eigenen Bestimmung ist“ — jede höhere Stufe aber zugleich die niedere in sich enthält und behält.

Bevor der Geist dazu gelangt, seine Freiheit in der Gemeinschaft verwirklicht zu finden, sucht er sich den Gedanken der Freiheit und sittlichen Autonomie des Menschen an zwei typischen Bewußtseinshaltungen gegenständlich zu machen, die, obgleich ihnen keine Realität im sozialen Leben entspricht, doch als einseitige Bestimmungen der Freiheitsidee ihre relative Berechtigung und Bedeutung haben und daher zugleich als Vorstufen und Momente des Begriffs der Sittlichkeit bezeichnet werden müssen. Diese Vorstufen der Sittlichkeit nennt Hegel das „abstrakte Recht“ und die „Moralität“; in ihnen erfaßt er den — relativen und untergeordneten — Wahrheitsgehalt des Naturrechts und der kantischen Moralphilosophie. Sein eigenes System der „konkreten Ethik“, wie er es zuerst im Naturrechtsaufsatz und im „System der Sittlichkeit“ aufgestellt hatte, bildet den dritten und Hauptteil der Rechtsphilosophie und wird wiederum als das System der „Sittlichkeit“ bezeichnet. Zum Verständnis dieses Aufbaus muß man sich darüber klar werden, daß die eigentliche Rechts- sowie Staatsphilosophie erst im dritten Teil entwickelt wird. Das „Recht“ des positiven Juristen z. B. entspricht nicht etwa schon dem „abstrakten Recht“, sondern findet erst innerhalb der Sittlichkeit, und zwar auf der Stufe der bürgerlichen Gesellschaft seine Stätte als die „Rechtspflege“. Das „abstrakte Recht“ ist so wenig gleichbedeutend mit dem Privatrecht — obgleich hier die privatrechtlichen Grundbegriffe der Person, des Eigentums und des Vertrages entwickelt werden, darüber hinaus aber auch der der Strafe — wie die „Moralität“ mit dem Ganzen der Sittlichkeit; beide, „abstraktes Recht“ und „Moralität“ bezeichnen vielmehr nur gedankliche Abstraktionen, die allerdings für die Erkenntnis des Sittlichen — und damit des Rechts und des Staates — ihre Bedeutung haben und insofern notwendig sind.

Hegel sucht in seiner Rechtsphilosophie zu zeigen, wie der Widerspruch zwischen der sinnlich-beschränkten und der geistig-allgemeinen Natur des Menschen, der bei Kant und Fichte unvermittelt und unaufgelöst geblieben war, in der konkreten Sittlichkeit der Gemeinschaft sich aufhebt. Um aber die Aufhebung dieses Widerspruchs zu zeigen, muß er ihn zunächst setzen oder sich entwickeln lassen, und zwar entwickelt die Dialektik den Widerspruch aus der zunächst unvermittelten Einheit. Daraus ergeben sich also drei Stufen der Entwicklung und Überwindung des Widerspruchs: die erste der unvermittelten und daher noch „abstrakten" Einheit des Einzelnen und des allgemeinen Willens — die Stufe des abstrakten Rechts; die zweite die ihrer Entgegensetzung und Beziehung aufeinander, die Stufe, auf der das Individuum das Allgemeine als etwas ihm Gegenüberstehendes, als Sollen oder Forderung empfindet — die der Moralität; endlich die dritte, die der vermittelten oder konkreten Einheit — der Sittlichkeit.

Die Einheit des einzelnen Menschen und seiner geistigen Allgemeinheit wird zunächst unvermittelt oder abstrakt gedacht. Das ist nur so möglich, daß alles, was den Menschen zu einem besonderen, sinnlich-existierenden Einzelnen macht: die Eigentümlichkeit seiner Anlagen und Fähigkeiten, seiner Neigungen, seines Temperaments, kurz sein empirischer Charakter für das Unwesentliche genommen und allein dasjenige für wesentlich gehalten wird, worin er mit allen andern gleich ist, nämlich daß er vernünftig ist. Der so allein nach seiner vernünftigen Allgemeinheit betrachtete Mensch ist die Person, das Rechtssubjekt. Die Person ist der Grundbegriff des abstrakten Rechts. Der Inhalt der Sittlichkeit reduziert sich hier auf die Formel: „Sei eine Person und respektiere die andern als Personen" — d. h.: erkenne dich selbst als ein vernünftiges Wesen und die andern als dieselben Vernunftwesen. In der abstrakten Persönlichkeit als solcher ist die Besonderheit des Willens, die Individualität noch nicht enthalten. Sie ist negiert, aber nicht aufgehoben, weil noch gar nicht als solche gesetzt. Die abstrakte Persönlichkeit ist darum der härteste Widerspruch, der sich denken läßt: dieser einzelne, besondere Mensch soll unvermittelt etwas ganz Allgemeines, reine Vernunft sein. Darum gebraucht die Sprache den Ausdruck „Person" ebenso als etwas Erhabenes wie als etwas Verächtliches. „Die Person ist also in Einem das Hohe und das ganz Niedrige (das schlechthin Allgemeine und das schlechthin Besondere); es liegt in ihr diese Einheit des Unendlichen und schlechthin Endlichen." Dieser Widerspruch muß in der weiteren Entwicklung des Begriffs selbst hervortreten.

Hegel zeigt zunächst, wie mit dem Begriff der Person untrennbar der des Eigentums verbunden ist; die Person muß sich in der Herrschaft über die Sache ihre abstrakte Freiheit gegenständlich machen. Damit tritt sie aber zugleich in ein Verhältnis zu andern Personen, und der Widerspruch zeigt sich nun darin, daß die mehreren Personen als besondere Individuen verschieden sind, als Personen aber gleich sein sollen und die Verschiedenheit ihres Willens hinter der Einheit zurücktreten soll. Das geschieht im Vertrag, der aber, da er von der Willkür der einzelnen Personen ausgeht, keinen Bestand hat, sondern in die Entgegensetzung des besondern und des allgemeinen Willens, des Rechts und des Unrechts übergeht. Auf solche Weise sucht Hegel zu zeigen, wie sich aus dem Begriff der Person, d. h. aus dem in ihr unvermittelten Widerspruch mit logisch-dialektischer Folgerichtigkeit gewisse Rechtsbegriffe ergeben, die insgesamt den Inhalt der herkömmlichen Wissenschaft des Naturrechts, insbesondere auch den Inhalt der Rechtslehre Kants gebildet hatten. Indem Hegel alle diese naturrechtlichen Grundbegriffe aus einer einzigen Begriffsbestimmung, der der Person, ableitete, vollendete er das Naturrecht als Wissenschaft; zugleich hob er es aber auf, indem er zeigte, daß es auf einer einseitigen Abstraktion beruht, die als solche keine Wahrheit hat und in der entwickelten Wissenschaft des Sittlichen und Rechtlichen nur noch als ein Moment enthalten sein kann.

So wie im „abstrakten Recht" das Naturrecht, so wird in der „Moralität" die kantische Moralphilosophie „aufgehoben". Das Bewußtsein ist auf dieser Stufe zu der

Entgegensetzung des individuellen Subjekts und der allgemeinen Vernunft fortgeschritten, die ihm daher in der Form eines Gebotes oder Gesetzes entgegentritt. Der moralische Standpunkt ist daher „der Standpunkt des Verhältnisses und des Sollens oder der Forderung". Das Subjekt ist frei, d. h. nun, es hat ein Bewußtsein des Allgemeinen in der Form des sittlichen Sollens; es kann sich selbst nach diesem Sollen richten oder nicht. Es ist daher für seine Taten verantwortlich; Hegel entwickelt hier die ethischen und rechtlichen Kategorien der Handlung, der Zurechnung und der Schuld. Indem nun aber das sittliche Gebot als das dem Subjekt gegenüberstehende abstrakte Allgemeine betrachtet wird, bleibt für die Bestimmung des Inhalts der Pflicht kein anderes Kriterium über als das der abstrakten Allgemeinheit oder inhaltlosen Identität. Es ist daher auf diesem Standpunkt (dem kantischen) „keine immanente Pflichtenlehre möglich"; aus der Bestimmung der Pflicht als der bloß formellen Allgemeinheit und Übereinstimmung mit sich kann man zu keinem besonderen Inhalt kommen; im Gegenteil kann „alle unrechtliche und unmoralische Handlungsweise auf diese Weise gerechtfertigt werden". So wesentlich daher Kants Einsicht in die Autonomie des Willens gewesen war, so sehr „setzt doch die Festhaltung des bloß moralischen Standpunkts, der nicht in den Begriff der Sittlichkeit übergeht (d. h. dazu übergeht, die Erfüllung des leeren Gesetzes in dem konkreten Geist einer bestimmten Gemeinschaft zu finden), diesen Gewinn zu einem leeren Formalismus und die moralische Wissenschaft zu einer Redensart von der Pflicht um der Pflicht willen herunter." Das Bewußtsein kann bei diesen Abstraktionen, der formellen, inhaltlosen Allgemeinheit der Pflicht und der leeren Unbestimmtheit des diese Allgemeinheit nach Gutdünken mit einem bestimmten Inhalt ausfüllenden, formalen Gewissens nicht stehen bleiben; es muß zu dem „wahrhaften Gewissen" fortschreiten, das sich in der Einheit mit den Sitten einer konkreten Gemeinschaft weiß, zu der wahrhaft sittlichen Substanz, die nicht ein inhaltloses Allgemeines, sondern „der wirkliche Geist einer Familie und eines Volkes" ist.

Die sittliche Substanz — der wirkliche Geist einer Familie und eines Volkes — damit stehen wir wieder bei der Erkenntnis des Naturrechtsaufsatzes, daß die sittliche Totalität ein Volk sei. In der Erfassung der Familie als der Vorstufe der staatlichen Sittlichkeit erkennen wir die gedankliche Weiterbildung durch die Phänomenologie. Der familienhafte Staat der antiken Sittlichkeit mußte zugrundegehen, weil er das Prinzip der individuellen Selbständigkeit, die bürgerliche Gesellschaft noch nicht als aufgehobenes Moment in sich enthielt. Die Familie ist dieselbe unmittelbare Einheit des Einzelnen mit der Gemeinschaft; ihre Bestimmung ist es daher, mit dem Heraustreten der erwachsenen Söhne sich — wenigstens als gesellschaftliche Bildung — aufzulösen und in die bürgerliche Gesellschaft überzugehen. Diese ist die Sphäre der Entzweiung des Sittlichen in das selbständige Fürsichbestehen der Einzelnen, die nun als konkrete oder als Privatpersonen bezeichnet werden (im Gegensatz zur abstrakten Person des Naturrechts), und einer ihnen noch äußerlichen Vereinigung. Auch diese Bedeutung der bürgerlichen Gesellschaft und ihr Verhältnis zum Staate ist uns aus den Jugendschriften Hegels bekannt — wir brauchen nur noch einige Züge nachzutragen, die neu hinzugekommen sind.

Die bürgerliche Gesellschaft bezeichnet Hegel als „die Erscheinungswelt des Sittlichen". Das bedeutet, daß hier die Einheit des Einzelnen

und des allgemeinen Geistes nicht vom Einzelnen gewußt wird und sich nicht zu einer individuellen Gestalt herausbildet, sondern sich nur als eine den Einzelnen verborgene Notwendigkeit in dem scheinbar freien Spiel ihrer Kräfte geltend macht. „Diese Einheit, die wegen der Selbständigkeit beider Prinzipien (der individuellen Besonderheit und der Allgemeinheit des Geistes) auf diesem Standpunkt der Entzweiung nicht die sittliche Identität ist, ist eben damit nicht als Freiheit, sondern als Notwendigkeit, daß das Besondere sich zur Form der Allgemeinheit erhebe, in dieser Form sein Bestehen suche und habe". Die „Form der Allgemeinheit", zu der sich zu erheben der Einzelne hier genötigt wird, ist die Bildung der körperlichen und geistigen Fähigkeiten zu derjenigen Geschicklichkeit, die erforderlich ist, um innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft sich durch seine Arbeit die Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse erwerben zu können. Weil in der bürgerlichen Gesellschaft nur derjenige seine Existenz findet, der gewillt und in der Lage ist, für seine und damit mittelbar auch für die Bedürfnisse der andern zu arbeiten, wird der Einzelne gezwungen, seine Kräfte anzuspannen. Zugleich sieht er sich nun aber hineinverflochten in eine mit der Vervielfältigung der Bedürfnisse und der Zunahme der Arbeitsteilung immer steigende Abhängigkeit aller von allen. Der sogenannte gesellschaftliche Fortschritt, nämlich „die Richtung des gesellschaftlichen Zustandes auf die unbestimmte Vervielfältigung und Spezifizierung der Bedürfnisse, Mittel und Genüsse ... ist eine ebenso unendliche Vermehrung der Abhängigkeit und Not", eine Erkenntnis, die heute wohl niemand mehr ernstlich leugnen wird, die zu Hegels Zeit aber einen außerordentlichen Scharfblick erforderte. In dieser allgemeinen Abhängigkeit erweist sich so die Freiheit der Willkür als eine Täuschung — Hegel hätte hier, wenn er fünfzig Jahre später gelebt hätte, auf den „freien Arbeitsvertrag" hinweisen können —, aber das bedeutet nun nicht, daß sie doch auf irgendeine Weise — etwa durch eine sozialistische Wirtschaftsordnung — wiederhergestellt werden könnte, sondern daß die Willkür wirklich nichts anderes ist und sein kann als die Erscheinung einer bewußtlosen Notwendigkeit, und daß die wahre Freiheit, die Einheit des Geistes mit sich selbst, nicht in der niedern Sphäre der Bedürfnisbefriedigung und der Arbeit für sie, sondern nur in der Einheit des Einzelnen mit dem Staat gefunden werden kann. Der Staat hat daher, entsprechend Hegels früheren Auffassungen, dem „freien Spiel der Kräfte" in der Wirtschaft zwar einen gewissen Spielraum zu gewähren, ein untergeordnetes Feld, auf dem sich die menschliche Willkür in ihrer Scheinfreiheit ergehen kann, er hat aber zugleich darüber zu wachen, daß die wahre Freiheit darunter nicht leidet, daß die Wirtschaft sich nicht zum Herrn der Menschen und des Staates aufwirft, sondern ihre untergeordnete Stelle behält.

Noch innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft hat die Polizei für einen Ausgleich der Interessen des Einzelnen und des „Volkes" zu sorgen, z. B. Auswüchse der Gewerbe-

freiheit zu verhindern, Taxen festzusetzen, für die Armen zu sorgen und überhaupt „das Individuum mit der allgemeinen Möglichkeit zu vermitteln, die zur Erreichung der individuellen Zwecke vorhanden ist." Diese weite Fassung des Tätigkeitsbereichs der Polizei entspricht der damals noch vorherrschenden Auffassung des sog. „Polizeistaates", der die gesamte Wohlfahrtspflege und soziale Fürsorge als eine Aufgabe der Polizei betrachtete. Die Polizei weist aber, obgleich sie ihre Tätigkeit in der Sphäre der Wirtschaft und bürgerlichen Gesellschaft entfaltet, doch schon auf eine dieser Sphäre übergeordnete Macht hin, den Staat, der der „immanente Zweck" der bürgerlichen Gesellschaft ist.

Innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft tritt aber das Allgemeine nicht nur als die bewußtlose Notwendigkeit und Abhängigkeit aller infolge der wirtschaftlichen Verflechtung, sondern auch in gewußter und frei anerkannter Form als das Recht auf. Dadurch gewinnt die bürgerliche Gesellschaft eine höhere Bedeutung; das sittliche Moment tritt in ihr selbst hervor. Daß es nur erst in der Form des Rechts hervortritt, ist freilich noch der Mangel dieser Stufe, denn im Recht ist zwar bereits das Allgemeine gegenständlich, aber immer noch in abstrakter Weise. Das Recht erscheint hier nun nicht mehr, wie im „abstrakten Recht", als ein System naturrechtlicher Begriffe, sondern als konkretes, positives Recht, als „Rechtspflege", d. h. als Prozeß der Rechtsverwirklichung. Es geht von dem Geist, den Sitten dieses bestimmten Volkes aus und ist in ihm nur wirklich, sofern es gewußt und geübt wird. Die erste Stufe dieses Prozesses ist das Gesetz, das Aussprechen des Rechts in seiner Bestimmtheit und Allgemeinheit durch den Gesetzgeber. Dadurch, daß die Gesetzgebung dem allgemeinen Rechtsgedanken, z. B. der Freiheit der Person, des Eigentums, der bindenden Kraft der Verträge erst diejenige Bestimmtheit verleiht, die ihn auf den einzelnen Fall anwendbar macht — also z. B. bestimmt, auf welche Weise die Freiheit der Person oder das Eigentum geschützt werden soll, in welcher Form die Verträge geschlossen werden müssen — wird das Recht positiv und historisch. Das abstrakte Recht wird konkretisiert und hat erst in solcher Konkretion durch das positive Gesetz seine Geltung im Sinne rechtlicher Verbindlichkeit. Hier zeigt sich also die Idee des Naturrechts als aufgehobenes Moment im positiven Recht. Die zweite Stufe der Rechtsverwirklichung ist die Anwendung des allgemeinen Gesetzes auf den besondern Fall durch das Gericht. Gesetzgebung und Rechtsprechung werden von Hegel unter der Bezeichnung der „Rechtspflege" zusammengefaßt und der Wirtschaft, dem „System der Bedürfnisse", als die nächsthöhere Form der Sittlichkeit übergeordnet.

Das scheinbar regellose Spiel der individuellen Kräfte in der bürgerlichen Gesellschaft gewinnt schließlich auch darin eine gewisse Ordnung, daß sich die Einzelnen infolge der relativen Allgemeinheit der Bedürfnisse und der Arbeitsweisen zu bestimmten Berufsständen vereinigen und sich in berufsständischen Korporationen zusammenschließen. In der berufsständischen Organisation ist der Einzelne gerade durch sein Eigeninteresse mit einem höheren Allgemeinen verbunden, denn sie ist nicht nur Interessenvertretung, sondern hat auch ein ideales sittliches Moment als ihren Inhalt:

die Standes- und Berufsehre. Dadurch unterscheidet sich der Berufsstand von der Klasse, die nur durch den Gegensatz des Reichtums und der Armut bestimmt wird. Wenn an die Stelle der Berufsstände Klassen treten, ist das ein Zeichen der Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. „Heiligkeit der Ehe und die Ehre in der Korporation sind die zwei Momente, um welche sich die Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft dreht." — Da die Wahrung der Berufs- und Standesehre dem Einzelnen als seine, nun aber zugleich inhaltlich bestimmte Pflicht gegenübertritt, so erhält hier auch die Moralität „ihre eigentümliche Stelle in dieser Sphäre"; sie erscheint, ebenso wie das abstrakte Recht in der Rechtspflege, als eines der Momente, auf denen die Sittlichkeit innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft beruht. Die berufsständische Organisation soll das Recht erhalten, unter der Aufsicht des Staates ihre eigenen Angelegenheiten selbst zu besorgen, über die Einhaltung der Berufsehre durch ihre Mitglieder zu wachen, andererseits für ihre in Not geratenen Mitglieder zu sorgen, überhaupt für sie „als zweite Familie einzutreten". So erhält hier jetzt die Selbstverwaltung ihre Stelle. Dadurch nun macht die Korporation „neben der Familie die zweite in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete Wurzel des Staates aus"; die in der bürgerlichen Gesellschaft zunächst vorherrschende Entzweiung des sittlichen Geistes hat sich damit bereits zur Einheit aufgehoben; wir nähern uns damit der höchsten Stufe des objektiven Geistes, der verwirklichten Freiheit: dem Staate.

Der Staat ist die sittliche Totalität, die vollkommenste Gestalt des sittlichen Geistes. In ihm faßt sich das höhere Leben, das Leben des Geistes, zur selbstbewußten Einheit eines nicht mehr partikularen sondern universalen Willens zusammen. Der Staat ist allgemeiner Wille als der Wille einer Gemeinschaft, die sich als solche Selbstzweck ist; so dient er nicht irgendwelchen Zwecken außer ihm, sondern „die Vereinigung als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck". Denn es ist die Bestimmung des Menschen, in Gemeinschaft zu leben, und er hat selbst nur insofern „Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als er ein Glied derselben ist". Der Staat ist „absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Rechte kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein". Hegels Staatsauffassung ist eine spezifisch politische. Er lehnt es nicht nur ab, den Staat lediglich als Mittel für die Zwecke der Individuen zu betrachten, sondern auch als Mittel für sogenannte „höhere" Kulturzwecke, wie das etwa Fichte in seiner letzten Phase, der Rechtslehre von 1813 tut, oder wie das vielfach in der katholischen Staatslehre geschieht. Solchen Auffassungen gegenüber betont Hegel, als Einziger der deutschen Idealisten, das Eigenrecht des Politischen. Dieser Eigenwert ist der einer bewußten Gestaltung und Ordnung des Gemeinschaftslebens nach der Idee der Freiheit — d. h. der Verschmelzung des allgemeinen und des besonderen Willens, des Ganzen und aller Glieder. Es ist, modern gesprochen, der Wert politischer und nationaler „Integration" —, ein Ausdruck, den übrigens Hegel selbst gelegentlich verwendet, um die dialektische Erhebung der Momente in die Einheit zu bezeichnen.

Das Wesen des Staates ist die Idee der Freiheit — seine Wirklichkeit die Gestaltung dieser Idee in der Gemeinschaft. Die Gestaltung der Idee

ist Tätigkeit, politisches Handeln. Aber wessen Handeln? Sind es nicht doch immer nur die einzelnen Menschen, die wollen und handeln, und bleibt somit nicht der Staat, auch wenn er sich durch die Handlungen der Menschen verwirklicht, ein ihnen gegenüber Fremdes, eine nur abstrakte, gedachte Allgemeinheit? Mit dieser Frage stehen wir im Zentrum der Hegelschen Philosophie. Ist nicht die Alternative unvermeidlich: entweder sind es die einzelnen Menschen, die wirklich handeln, dann ist der Staat, trotz aller Realität, die ihm zugeschrieben wird, doch nur ein Abstraktum; oder die einzelnen Menschen sind, wie für Schelling, nur die Werkzeuge der durch sie hindurch wirkenden absoluten Macht, des Weltgeistes, der dann der einzig Handelnde ist; damit wäre aber die Freiheit als Prinzip des menschlichen Geistes vernichtet. Es ist nun der selten verstandene, eigentümliche und letzte Sinn der Hegelschen Dialektik, daß sie mit dem Denken in abstrakten Gegensätzen gerade auch diese Alternative aufhebt. Denn, wer so fragt, setzt immer noch voraus, daß der allgemeine Geist etwas von den Einzelnen Getrenntes, ihnen gegenüber Selbständiges, Abgesondertes sei. Er denkt sich den Weltgeist etwa wie einen Puppenspieler, der die einzelnen Menschen wie Marionetten an unsichtbaren Fäden zieht. Der Puppenspieler existiert außerhalb der Marionetten, diese haben eine von ihm getrennte Existenz — der Geist jedoch existiert in den Menschen, und nur in ihnen und als diese bestimmten Individuen, so wie das Leben nur in lebendigen Gestalten existiert und in jeder einzelnen Gestalt doch zugleich das Allgemeine — Leben — ist. In jedem einzelnen Menschen handelt der allgemeine Geist — aber als dieser Mensch, als diese lebendige und individuelle Erscheinung. Weder das Individuum erkennt Hegel schlechthin als Wirklichkeit noch einen dem Individuum entgegengesetzten Geist, sondern das Allgemeine in seiner individuellen Gestalt, den Geist des Ganzen, konkretisiert im Einzelnen. Wie die höchste Gemeinschaft die höchste Freiheit, so ist die höchste Allgemeinheit zugleich die höchste Individualität. In der vollkommensten Verschmelzung des Allgemeinen mit der Individualität besteht das Wesen der geschichtlich bedeutsamen Persönlichkeit. Darum ist der Staatsmann, der das Allgemeine, den Staat, will, nicht nur ein Organ oder gar Werkzeug des Staates, sondern er ist der Staat — er ist, im Augenblick seines Wirkens, so sehr mit dem Staatlichen verschmolzen, daß dieser in ihm und als er ist, tätig ist und sich weiß. Da aber der Staat gewiß zugleich auch mehr ist als jeder seiner jeweiligen Repräsentanten, da er der lebendige Geist des Ganzen ist, so ist freilich auch der handelnde Staatsmann niemals für sich allein der Staat, sondern bedarf er der Ergänzung, des andern Momentes, nämlich der anerkennenden, sich in ihm wiedererkennenden Volksgemeinschaft.

Von dieser Idee des Staates und des Staatsmannes aus ist das zu beurteilen, was Hegel über die Verfassung sagt. Auch hier kommt es weniger

auf die durch die Zeitverhältnisse bedingte Entwicklung an als auf den überzeitlichen Inhalt des Gedankens. Der Staat bedarf zunächst eines einheitlichen Willenszentrums, „das alle Besonderheiten in dem einfachen Selbst aufhebt, das Abwägen der Gründe und Gegengründe, zwischen denen sich immer herüber und hinüber schwanken läßt, abbricht und sie durch das: ich will, beschließt". Dieser einheitliche Staatswille ist in einem Individuum, dem Monarchen, wirklich. Durch ihn gewinnt der Staat Einheit, Persönlichkeit. Der Monarch ist aber, was er seinem Begriff nach sein soll, Verkörperung des Staates, nur in der Einheit mit seinem Volke. Unter dem Volke ist nicht die ungegliederte, formlose Masse, sondern das in Berufsstände gegliederte Ganze, der politische Organismus, zu verstehen. „Der konkrete Staat ist das in seine besonderen Kreise gegliederte Ganze"; diese Kreise sind die Stände, und der Einzelne ist daher ein Mitglied des Staates nur als Mitglied seines Standes. Die Berufsstände sollen einen Anteil an der Gesetzgebung erhalten; sie vermitteln dadurch die besonderen Interessen der Einzelnen mit den durch die Regierung vertretenen Interessen des Ganzen. In dieser ihrer Funktion der Vermittlung erweisen sich die Stände als ein organisches, wir können auch sagen, integrierendes Moment im Staatsganzen. Durch sie wird zugleich auch das Moment der subjektiven oder formellen Freiheit im Staate aufgehoben, denn Hegel legt hier großen Wert darauf, daß die Stände nicht gegeneinander abgeschlossen sind, sondern daß sich jeder Einzelne nach seinen subjektiven Fähigkeiten seinen Beruf wählen und sich zum Gliede eines bestimmten Standes machen, damit aber auch seinen besonderen Platz im Aufbau des Staates mit subjektiver Freiheit selbst bestimmen kann. In dieser Anerkennung der subjektiven Freiheit der Berufswahl und damit indirekt auch der besondern Art und Weise, wie sich der Einzelne in den Staat einfügt, erblickt Hegel jetzt geradezu den Vorzug des modernen Staates gegenüber dem antiken.

Als eine Gestalt des Geistes ist der Staat eine individuelle Totalität. Er ist daher nach innen in sich bewegtes Leben, Einheit in der Gliederung, Integration zum Ganzen, nach außen aber ein sich abschließendes Individuum, Staat unter Staaten. Diese Seite, die „Souveränität nach außen", gehört so notwendig zum Wesen des Staates wie die innere Integration. In ihr tritt die Idee der Freiheit als die Idee der staatlichen Unabhängigkeit und Machtbehauptung hervor; so ist sie „die erste Freiheit und die höchste Ehre eines Volkes". Im Kriege bewährt sich diese Freiheit; er ist die höchste Probe der Volksgemeinschaft. Im Verhältnis der Staaten untereinander ist es das Recht eines jeden Staates, sich von den andern anerkannt zu finden; auf dieser gegenseitigen Anerkennung beruht das Völkerrecht. Doch kommt das Völkerrecht über die Ohnmacht des bloßen Sollens nicht hinaus, es ist bloß formelles Recht und hat keinen Bestand gegenüber dem absoluten Recht des Weltgeistes, d. h. der Idee des Staates in ihrer historischen Verwirklichung.

An diesem Punkte verläßt die Betrachtung die Ebene der rein logischen Entfaltung der Begriffsmomente und geht zur geschichtlichen Ansicht über, die das Werden der Idee der Freiheit als der Substanz des Staates im zeitlichen Verlaufe aufzeigt. Wir können den Gang des Hegelschen Systems hier nicht weiter verfolgen, sondern wollen zum Schluß nur noch auf die Frage eingehen, wie sich Hegel nun das Verhältnis des Staates und der staatlichen Sittlichkeit zur Religion, sowie zu den andern höheren Zweigen der Kultur, der Kunst, der Wissenschaft und der philosophischen Betrachtung gedacht hat. Wir berühren damit die Frage nach dem Verhältnis des objektiven Geistes zum absoluten Geiste, in dem Hegels Philosophie ihren Abschluß findet. Der objektive Geist ist der sich tätig zu einer Welt gestaltende Geist, ist Wille, und zwar allgemeiner substantieller Wille. Aber als Wille, auch als Wille des Staates, gelangt er noch nicht völlig zur Einheit mit sich; es bleibt ihm stets ein Moment der Endlichkeit, der Gebundenheit an Raum und Zeit, das Hegel auch in der Geschichtsphilosophie als die Naturseite des Volksgeistes und die geographischen Bedingtheiten der Staatsentwicklung anerkennt. In der Rechtsphilosophie heißt es einmal, die denkende Vernunft sei als Wille dies, sich zur Endlichkeit zu entschließen. Das gilt auch noch für den höchsten Willen, den Staatswillen. Darum ist im Gebiet des objektiven Geistes keine endgültige Vereinigung des Endlichen und des Unendlichen möglich, in der die Bewegung des Geistes erst wahrhaft zu sich gelangen kann. Diese vollkommene Vereinigung geschieht erst auf der Ebene des Denkens — sie vollzieht sich in den Formen der Anschauung, der Vorstellung und des Begriffs als die Kunst, die Religion und die Philosophie.

Den Übergang zu dieser Sphäre des absoluten Geistes bildet das historische Wissen. Indem der Geist die Geschichte „erinnert", nimmt er das Geschehene in sein „Inneres" zurück, macht sich die Vergangenheit gegenwärtig und erkennt sich in ihr als die Idee des geschichtlichen Prozesses. In diesem Sicherkennen der Idee und nur in ihm gelangt die historische Entwicklung zu einem Abschluß, wenngleich diese rein als zeitlicher Ablauf genommen, ja niemals am Ende ist. In der Geschichtsphilosophie hebt der Geist so seine Entäußerung an das zeitliche Werden auf und bringt sich sein eigenes, geschichtlich-übergeschichtliches Wesen zum Bewußtsein, findet sich selbst nicht nur als das Produkt einer bestimmten Zeit, sondern als das aller Zeit Vorausgesetzte und Überlegene, als ewige Gegenwart. Die Idee, sagt Hegel einmal, ist nicht gewesen und wird nicht erst in Zukunft sein, sondern ist (in jedem Zeitpunkt) wesentlich itzt. Diese ewige Gegenwart macht das Wesen des absoluten Geistes aus. Die Sphäre des objektiven Geistes ist im absoluten Geiste „erinnert", zurückgenommen oder als Moment aufgehoben. So ist auch im religiösen Bewußtsein das politische und rechtliche aufgehoben: es ist ein Moment des religiösen Bewußtseins selbst, aber von ihm auch unterschieden. In der Haltung des religiösen Bewußtseins weiß sich der Mensch wie über alles Irdische — und der Staat ist nur die „irdische" Sittlichkeit — so auch über das Recht und den Staat erhaben; aber nicht in dem Sinne, daß er es verneinen und sich endgültig daraus zurückziehen könnte, sondern nur in dem Sinne, daß er sein rechtliches und politisches Bewußtsein selbst in seinem religiösen verwurzelt weiß. Staat und Religion sind verschiedene Gestaltungsformen des einen Geistes, deren jede in ihrer Eigenart und ihrem Eigenrecht erhalten werden muß, die aber sich nicht fremd oder gar feindlich gegenübertreten dürfen, sondern miteinander und mit der Philosophie in der Gesinnung des handelnden, glaubenden und denkenden Menschen eins sind.

Hieraus ergibt sich endlich das Verhältnis von Staat und Kirche. Zunächst ist jeder auf seinem Gebiete selbständig; die Kirche ist dem Staate unterworfen, soweit sie sich eine äußere, rechtliche Organisation gibt; sie ist dagegen frei in ihrer Lehre. Da aber religiöse und politische Lehren nicht getrennt werden können und der Staat nicht nur eine Polizeianstalt, sondern sittliche Gemeinschaft ebenso wie die Kirche ist, hat er das Recht, sich gegen staatsfeindliche Lehren der Kirche zur Wehr zu setzen.

Der daraus hervorgehende Konflikt zwischen Staat und Kirche ist, wo er eintritt, ein Unglück für beide Teile; er ist nur möglich, wo das rechte Verhältnis der kirchlichen Lehre und des politischen Zustandes nicht gefunden wird, wo also entweder die Kirche ihre eigene Aufgabe nicht versteht oder der Staat hinter seiner Idee zurückbleibt.

Literatur. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. (1817) — Grundlinien der Philosophie des Rechts. (1821.)
Binder, Busse, Larenz, Einführung in Hegels Rechtsphilosophie. 1931.
Michael B. Foster, Die Geschichte als Schicksal des Geistes in Hegels Philosophie. 1930.
Gerhard Giese, Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung. 1926.
Hermann Heller, Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. 1921.
Richard Kroner, Die bürgerliche Gesellschaft in Hegels System. Arch. f. angewandte Soziologie. Bd. 4, 1931.
Karl Larenz, Staat und Religion bei Hegel, in „Rechtsidee und Staatsgedanke". Festgabe für Julius Binder. 1930 — Hegels Dialektik des Willens und das Problem der juristischen Persönlichkeit. Logos Bd. 20.
Georg Lasson, Einleitung zu Hegels Rechtsphilosophie — Hegel als Geschichtsphilosoph (Einleitung zur Geschichtsphilosophie).
Franz Rosenzweig, Hegel und der Staat. 1920.
Adam von Trott zu Solz, Hegels Staatsphilosophie und das internationale Recht. 1932.
Verhandlungen des ersten und des zweiten Hegelkongresses (1930 und 1932). Darin Beiträge von Binder, Gentile und Larenz.
Paul Vogel, (siehe Angabe nach dem letzten Abschnitt).
Wenke, Hegels Theorie des objektiven Geistes. 1927.

C. HEGELS RECHTSPHILOSOPHIE IN IHREM VERHÄLTNIS ZUR DENKWEISE DES TRANSZENDENTALEN IDEALISMUS UND DER ROMANTIK.

Der transzendentale Idealismus Kants und Fichtes legt der Vernunft als der allgemeingültigen Gesetzlichkeit des Erkennens und Handelns einen absoluten, unvergleichlichen Wert bei. Die Individualität, dasjenige, durch das sich der Einzelne der abstrakten Allgemeinheit der Gattung „Mensch" entgegensetzt und wodurch er ein einzigartiges, einmaliges und unwiederholbares Wesen wird, gilt hier als das Vernunftlose, Zufällige, Wertlose. Sie wird allein der sinnlichen Natur des Menschen zugeschrieben, mit dieser seiner vernünftig-allgemeinen Natur entgegengesetzt und letzterer, ethisch gesehen, untergeordnet. Gemeinschaft bedeutet für diese Denkweise die Unterwerfung der Individuen unter das eine, für sie alle gleiche, abstrakt-allgemeine Gesetz der Vernunft. Da dieses Gesetz aber doch immer nur ein abstraktes, gedachtes, eine bloße Forderung, keine Wirklichkeit ist, kann die Gemeinschaft hier auch nichts Wirkliches und Lebendiges, sondern nur eine „Idee" im Sinne einer unendlichen Aufgabe bedeuten; wirklich und lebendig sind immer nur die einzelnen Individuen. So führt der transzendentale Idealismus rechts- und staatsphilosophisch notwendig zum Individualismus; zu einem Individualismus freilich, der nichts mit dem sozialen Eudämonismus der

westlichen Aufklärungsphilosophie zu tun hat, dessen ethisches Prinzip nicht der sinnliche Mensch, das Individuum im gewöhnlichen Sinne des Wortes, auch nicht die Individualität im Sinne Humboldts und der Romantik, sondern der Mensch als „Träger der Vernunft", die „Person", ist, der daher zum Unterschied von dem Individualismus eines Hobbes etwa auch als Personalismus bezeichnet werden könnte, der aber jedenfalls blind ist für das Wesen echter, lebendiger Gemeinschaft ebenso wie für das Wesen der — Individualität. Wie Fichte sich von dieser Denkweise sehr allmählich und nie vollständig losgemacht hat, braucht hier nicht wiederholt zu werden.

Die Romantik verficht in bewußtem Gegensatz zur Ethik des transzendentalen Idealismus das ethische Recht der Individualität, der Persönlichkeit. Nicht in der Einförmigkeit, sondern in der Mannigfaltigkeit seiner Gestalten besteht die Kraft und der Reichtum auch des höheren, sittlich-geistigen Lebens. Schleiermachers Monologen sind ein Zeugnis dieser neuen Bewertung ebenso wie die Fragmente Friedrich Schlegels. Zugleich mit dem Wert der Individualität erkennt die Romantik aber auch den eines lebendigen Gemeinschaftsverhältnisses. Ihr Grundgedanke der Polarität kehrt wieder in der Anwendung auf das Wechselverhältnis von Individualität und Gemeinschaft. Die abstrakte Allgemeinheit des Begriffs, des Gesetzes, der für alle gleichen ethischen Forderung verliert ihre Gültigkeit. Jeder Mensch hat eine gerade ihm eigentümliche ethische Aufgabe zu erfüllen; selbst das Denken ist nicht überall das Gleiche, sondern teilt, wie Schleiermacher einmal sagt, die nationale Eigentümlichkeit der Sprache. Auch der Staat soll nun nicht mehr als eine einfache Beziehung abstrakt gleicher Personen, sondern als lebendiges, von einer ethischen Gesinnung getragenes Gemeinschaftsverhältnis, als die konkrete Einheit eines gemeinschaftlichen und eigentümlichen geistigen Lebens, als individuelle Totalität oder als ein Organismus begriffen werden. Aufgabe des Rechts ist es ebensowohl, die Einzelnen in den Staat einzugliedern, wie auch wiederum, ihnen ihre Individualität in dem Ganzen zu erhalten; das meinen Wendungen wie die Schleiermachers: „Begib dich in den Staat mit deiner ganzen Individualität und behalte sie dir vor." Das Recht erscheint hiernach geradezu als die Organisation des Gleichgewichts im Verhältnis der Einzelnen — als Individualitäten! — und des Staates. Die romantische Rechts- und Staatslehre stellt sich so, falls sie nicht, wie schließlich bei Schelling und Adam Müller in einen reinen Universalismus umschlägt, der dann aber des spezifisch politischen Gehalts entbehrt, als eine Theorie der Indifferenz von Individualismus und Universalismus, als der Versuch dar, zwischen den als gleichwertig betrachteten „Polen" der Individualität und der Gemeinschaft den Punkt zu finden, in dem sie sich das Gleichgewicht halten.

Hegel verwandelt die Polarität des Lebens, das Grunderlebnis der Romantiker, in den dialektischen Stufenbau des Geistes, der als das kon-

krete Allgemeine Anfang und Ende, Voraussetzung und Ziel alles Seienden und das eigentlich Wirkliche ist. Bei ihm erhält also das Allgemeine wieder das Übergewicht über das Besondere, aber nicht als das abstrakt-Allgemeine der Gattung, des Gesetzes, sondern als die konkrete Allgemeinheit des Lebens und des Geistes, die nicht abgelöst vom Besondern und Individuellen, sondern in ihm als seine immanente Gestaltungskraft, als Einheit des Wesens und der Erscheinung zu denken ist. Das Allgemeine ist so Steigerung und Erfüllung des Individuellen, das in ihm aufgehoben, d. h. über sich hinausgehoben und bewahrt, eingegliedert und vollendet ist. Gemeinschaft ist für ihn daher nicht nur der notwendige Gegenpol der Persönlichkeit, sondern ihre Steigerung, Erweiterung und Vollendung. So wie Hegel, erstmalig im Naturrechtsaufsatz mit entschiedener Wendung gegen Schelling und die Romantik, erklärte, daß der Geist höher sei als die Natur, so ist für ihn die Gemeinschaft höher als das Individuum und nicht nur diesem gleichwertig. Wie die Natur im Geist über sich hinausgelangt und dadurch erst sich vollendet und zu sich selbst kommt, so auch der subjektive Geist im objektiven Geist, das Individuum in der Gemeinschaft. Die Persönlichkeit wird von Hegel so nicht unterdrückt oder geleugnet, wenngleich sie im Staat „aufgehoben" wird. Endlich ist für Hegel auch das Recht des Weltgeistes das höhere gegenüber dem der einzelnen Volksgeister. Dieser Weltgeist ist freilich selbst nur in den Volksgeistern und ihrer historischen Bewegung wirklich und mit der allgemeinen Idee des Staates identisch. Der Staat ist für Hegels „dialektischen Universalismus" die höchste Gestalt des objektiven Geistes, über den sich nur der absolute, religiöse Geist erhebt. Er ist die vollkommenste sichtbare Darstellung des Einswerdens des individuellen und des allgemeinen Geistes im Leben der Gemeinschaft und als die Organisation oder die Gestalt dieses Lebens individuelle sittliche Totalität. So bewährt Hegel die organische Auffassung der Romantik und erfüllt sie zugleich mit einem ethisch-politischen Gehalt, der ihn wieder mit der Strenge des Kantischen Rechtsgedankens verbindet.

Denn soweit sich Hegels Ethik und Staatsphilosophie auch von der Kants entfernt hat, so beruht sie doch letzthin immer noch auf seinem ethischen Freiheitsgedanken. Die Entwicklung des idealistischen Freiheitsbegriffs ist selbst eine dialektische. Kant und Fichte erblickten das Wesen der Freiheit in der Einheit des wollenden und handelnden Menschen mit der Vernunft. Diese Einheit blieb aber eine nur abstrakte, von der der sinnliche Mensch ausgeschlossen war. Indem Schelling zwischen Vernunft und Natur, Freiheit und Notwendigkeit zu vermitteln suchte, verlor zwar der Gegensatz seine Starrheit, aber die Freiheit wurde ihm nun gleichbedeutend mit einer bewußtlosen Notwendigkeit und büßte damit ihren ethischen Sinn ein. Hegel stellte ihn wieder her und überwand zugleich die Einseitigkeit des Kantischen Freiheitsbegriffs, indem er die Einheit des individuellen und des allgemeinen Geistes, die auch er

als das Wesen der Freiheit betrachtete, in dem Leben der Gemeinschaft verwirklicht fand und erkannte, daß die höchste Gemeinschaft die höchste Freiheit ist.

IV. DIE STELLUNGNAHME DER FOLGEZEIT.

„Die höchste Reife und Stufe, die irgend etwas erreichen kann, ist diejenige, in welcher sein Untergang beginnt." In diesem Satze, der sich im zweiten Bande seiner Logik findet, hat Hegel, ohne es zu wissen, das Schicksal der von ihm vollendeten philosophischen Bewegung vorausgesagt. Mit seinem Tode beginnt für eine Reihe von Jahrzehnten der Untergang nicht nur der idealistischen Philosophie, sondern fast der Philosophie überhaupt. In den Reihen der eigenen Schüler beginnt der Abfall. Mit Ludwig Feuerbach löst der Materialismus die Herrschaft des Idealismus ab. Seit der Mitte des Jahrhunderts gelingt es einer im wesentlichen an den Gesetzen der Mechanik orientierten Naturwissenschaft und einer positivistischen Gesellschaftslehre, die Philosophie von ihrem beherrschenden Platze zu verdrängen; nur noch die Zusammenfassung der allgemeinsten, abstraktesten Ergebnisse der Einzelwissenschaften will man ihr überlassen. Metaphysik gilt als unwissenschaftlich, als „Begriffsdichtung"; allein das Zähl-, Meß- und Wägbare soll der wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich sein; daneben läßt man nur noch die formale Logik und allenfalls eine gleichfalls streng formale Erkenntnistheorie zu, deren einzige Aufgabe darin bestehen soll, die Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis gegenüber den Ansprüchen der Metaphysik festzulegen und so den ausschließlichen Geltungsanspruch der sogenannten exakten Wissenschaften, der Naturwissenschaften und der experimentellen Psychologie, zu legitimieren. Im einzelnen kann diese Bewegung hier nicht dargestellt werden. Sie liegt heute als eine im wesentlichen überwundene hinter uns. Aber wenn wir die Bedeutung erkennen wollen, die die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus für das wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart hat oder haben kann, dann müssen wir uns darüber klar werden, wie die großen geistigen und philosophischen Strömungen des letzten Jahrhunderts, die irgendwie, sei es positiv oder negativ, an den deutschen Idealismus angeknüpft haben, zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie Stellung genommen haben. Es ist wieder eine Erkenntnis Hegels, daß nichts von dem, was der Geist hervorgebracht hat, verloren gehen kann, daß er auch das Negative durchdringen muß, um zu sich selbst zu kommen. So kann auch die Gegenwart ihr Verhältnis zum deutschen Idealismus nicht anders bestimmen als dadurch, daß sie zugleich ihr Verhältnis zu den Geistesrichtungen neu bestimmt, die zwischen uns und dem Idealismus liegen. Es sind das für die Rechts- und Staatsphilosophie vor allem der Marxismus und der Neukantianismus.

Die Äußerungen, in denen Marx und Engels sich selbst über ihr Verhältnis zu Hegel aussprechen, sind nicht ganz einheitlich. Es scheint, daß in der Zeit, in der sie sich die Grundlagen ihrer eigenen, materialistischen Geschichts- und Gesellschaftsbetrachtung erarbeitet haben, der Gegensatz zum Idealismus und damit zur Hegelschen Philosophie für sie im Vordergrund stand, während sie später mehr bemüht waren, daneben auch ihr positives Verhältnis zu Hegel zu betonen. So heißt es z. B. in Marx' Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie in den deutsch-französischen Jahrbüchern: „Die Kritik der deutschen Staats- und Rechtsphilosophie, welche durch Hegel ihre konsequenteste, reichste und letzte Fassung erhalten hat, ist beides, sowohl die kritische Analyse des modernen Staates . . . als auch die entschiedene Verneinung der ganzen bisherigen Weise des deutschen politischen und rechtlichen Bewußtseins, dessen vornehmster, universellster, zur Wissenschaft erhobener Ausdruck eben die spekulative Rechtsphilosophie selbst ist." Was Feuerbach für die Hegelsche Religionsphilosophie geleistet hatte, will Marx für die Rechtsphilosophie leisten, nämlich die Zerstörung des spekulativen Scheins, als ob die Ideen, Gott oder die Idee des Staates und des Rechts, ein selbständiges Leben führten und etwas anderes seien als „Nebelbildungen im Gehirn der Menschen", „notwendige Sublimate ihres materiellen, empirisch konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses". „Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie", schreiben Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie", „welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel heraufgestiegen." „Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein." Erscheint hier also für Marx und Engels ihr Verhältnis zur deutschen Philosophie als ein durchaus gegensätzliches, so erklärt Marx in der Vorrede zum „Kapital" zwar noch, daß seine dialektische Methode von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil sei, bekennt sich aber zugleich als Schüler Hegels und erklärt, hier und da mit der Hegelschen Ausdrucksweise „kokettiert" zu haben. Viel positiver stellt aber später Engels ihr Verhältnis zu Hegel dar; so heißt es in der Schrift gegen Dühring, er und Marx seien ziemlich die einzigen gewesen, die aus der deutschen idealistischen Philosophie die Dialektik in die materialistische Auffassung der Natur und der Geschichte hinüber gerettet hätten, und seine Schrift über Feuerbach schließt mit den vielgenannten Worten: „Die deutsche Arbeiterbewegung ist die Erbin der deutschen klassischen Philosophie." Die Auffassung, die Engels in diesen beiden Schriften über das Verhältnis des Marxismus zu Hegels Philosophie entwickelt hat, hat sich in der marxistischen Literatur — und nicht nur in dieser — bis auf die Gegenwart erhalten und wurde auch bei der Eröffnung des Hegelkongresses in Berlin von offizieller marxistischer Seite zum Ausdruck gebracht.

Nach Engels Darstellung sei durch die Wendung zum Materialismus zwar eine Trennung von der Hegelschen Metaphysik erfolgt, beibehalten habe der Marxismus aber Hegels dialektische Methode. Diese sei, wie auch Marx im Vorwort zum „Kapital" behauptet, „ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär". Denn sie löse die Endgültigkeit aller Erkenntnisse und damit den ewigen Wert aller Kulturgüter in den historischen Prozeß des Werdens und Vergehens auf, in dem nichts Bestand habe als die Form der historischen Veränderung, die Dialektik, selbst. Sie kenne „nichts Endgültiges, Absolutes, Heiliges", rechtfertige das Bestehende daher höchstens für den historischen Augenblick, in dem es entstanden ist, und führe im übrigen zu der Erkenntnis, daß alles, was besteht, wert sei, zugrundezugehen. Der Marxismus habe diese revolutionäre Seite der Hegelschen Philosophie aufgenommen und sie gleichzeitig von ihrer idealistischen „Umhüllung" befreit, indem er als die treibenden Kräfte dieser unaufhörlichen historischen Entwicklung nicht, wie Hegel, die Ideen, sondern die ökonomischen Verhältnisse erkannt habe. „Wir faßten die Begriffe unseres Kopfes wieder materialistisch als die Abbilder der wirklichen Dinge statt die wirklichen Dinge als die Abbilder dieser oder jener Stufe des absoluten Begriffs, . . . damit aber wurde die Begriffsdialektik selbst nur der bewußte Reflex der dialektischen Bewegung der wirklichen Welt, und damit wurde die Hegelsche Dialektik auf den Kopf oder vielmehr vom Kopfe, auf dem sie stand, wieder auf die Füße gestellt." Erst der Marxismus habe, meint Engels also, die wirkliche Bedeutung der Dialektik erkannt, indem er sie nicht als die Eigenbewegung des Geistes, sondern als das Bewegungsgesetz der Dinge oder Tatsachen betrachtet habe, das sich im Bewußtsein nur abbilde und damit, um eine in der Gegenwart beliebte Gegenüberstellung zu verwenden, an Stelle der Denkdialektik die „Realdialektik" gesetzt habe. Damit habe er die richtige Einsicht Hegels in die Natur der historischen Bewegung nicht nur aufgenommen, sondern sie, unter Hervorkehrung des „revolutionären" Charakters dieser Denkweise, durch Befreiung von ihrer ideologischen „Verkehrung" erst für die Erkenntnis des sozialen Lebens fruchtbar gemacht.

Die vorstehend gekennzeichnete Auffassung beruht auf drei fundamentalen Mißverständnissen der Hegelschen Philosophie, die sich bis in neuere Marx- und Hegeldarstellungen erhalten haben und dem wirklichen Verständnis Hegels in der Gegenwart noch entgegenstehen. Das erste dieser Mißverständnisse ist die Auffassung des Hegelschen Wahrheitsbegriffs als eines relativistischen.

Freilich hat Hegel den abstrakten Wahrheitsbegriff, wie er vor ihm üblich war, in doppelter Richtung überwunden. Zum ersten läßt sich nach Hegels Erkenntnis etwas Wahres niemals in einem einzigen Satze sagen; denn die Form des Satzes widerspricht der dialektischen Natur des Geistes. Nirgends gibt es eine für sich bestehende Erkenntnis irgendeines einzelnen Gegenstandes; vielmehr hat jede Erkenntnis ihre

Wahrheit nur im Zusammenhange der gesamten Erkenntnis; das Wahre ist daher „das Ganze", es ist nur als die Totalität des Wissens, als System erkennbar. Nun tritt freilich zweitens das philosophische System eines bestimmten Denkers nur in der Zeit hervor und ist „seine Zeit in Gedanken erfaßt". Allein was ein philosophisches System an seiner Zeit in Gedanken erfaßt, ist gerade nicht das nur Zeitliche, sondern das Ewige dieser Zeit. Die Zeit, genauer der geistige Inhalt einer bestimmten historischen Zeit, ist für Hegel ja nicht das schlechthin Vernunftlose, sondern Darstellung und Verwirklichung „der" Vernunft auf einer bestimmten Stufe ihrer Entwicklung zu sich selbst hin, ihres „Sichselbstwerdens". Das philosophische System erfaßt den geistigen Gehalt der Zeit als Moment der überzeitlichen Idee. So stellt es die Rückkehr des absoluten Geistes aus seiner Entäußerung an die Zeit in seine zeitlose Gegenwart dar. Jedes philosophische System ist daher zwar notwendig einseitig und die Wahrheit wiederum nur das Ganze der sich im Resultate aufhebenden philosophiegeschichtlichen Bewegung; indem es aber als Moment dieser Bewegung im Resultate aufbewahrt ist, behält es seinen Wahrheitscharakter und sinkt nicht zum bloßen Irrtum oder zu einer mit ihrer Zeit verschwindenden, nur „relativen" Wahrheit herab. Das Hegelsche System als dieses Resultat der geschichtlichen Bewegung erhebt den Anspruch, die Wahrheit zu sein, wie sie gegenwärtig und wirklich ist. Es ist damit selbst nicht nur Wahrheit für eine Zeit, sondern zeitlose Wahrheit, selbst wenn es in Zukunft einmal in einem universelleren System „aufgehoben" werden sollte[1]).

Aus diesem ersten Mißverständnis folgt ein zweites. Wer den tiefsinnigen Gedanken Hegels, daß das Absolute, die Idee, das Ganze, und zwar als die Entwicklung seiner selbst zu sich selbst hin der dialektische Prozeß sei, in dem die Voraussetzung sich zum Resultat macht, in die Plattheit eines unendlichen Wechsels und damit der bloßen Vergänglichkeit alles Bestehenden und aller „Wahrheiten" umdeutet, der muß in den weiteren Irrtum verfallen, die Idee für einen bloßen Faktor innerhalb der Entwicklung anstatt für das Ganze dieser Entwicklung zu nehmen; er muß das metaphysische Substanzverhältnis, in dem Idee und Wirklichkeit bei Hegel stehen, in ein rein empirisches Kausalverhältnis umdeuten.

In der Tat geschieht das im Marxismus. Man stellt es so dar, als habe Hegel gemeint, daß Ideen, nämlich rechtliche, politische, philosophische Vorstellungen der Menschen die letzten „Ursachen" alles sozialen und politischen Geschehens wären, wogegen der Marxismus das Kausalverhältnis umkehre und die wirtschaftlichen Bedürfnisse der Menschen und die Art ihrer Befriedigung, das wirtschaftliche Leben als die letzthin bestimmende Ursache auch des Geistigen betrachte. Die maßgebende Formulierung dieses Gedankens finden wir wieder bei Engels, in der Schrift gegen Dühring: „Hiernach (nach der materialistischen Geschichtsauffassung) sind die letzten Ursachen aller gesellschaftlichen Veränderungen und politischen Umwälzungen zu suchen nicht in den Köpfen der Menschen, in ihrer zunehmenden Einsicht in die ewige Wahrheit und Gerechtigkeit, sondern in der Änderung der Produktions- und Austauschweise; sie sind zu suchen nicht in der Philosophie, sondern in der Ökonomie der betreffenden Epoche."

Noch deutlicher sagt der Marxist Heinrich Cunow: „Für den Anhänger der idealistischen Geschichtsschreiber sind die Ideen ein Primäres, die letzten Ursachen des Geschichtsgeschehens; für den Marxisten sind sie hingegen ein Sekundäres, bedingt

[1]) Vgl. zu dieser Frage den Aufsatz von Kroner, System und Geschichte bei Hegel, im Logos Bd. XX, 2.

durch die Wirtschaftsstruktur." Wäre das richtig, so wären Marx und Hegel in der gleichen methodischen Einseitigkeit befangen gewesen, aus der Vielzahl der empirisch wirksamen Ursachen eine bestimmte Gruppe herauszuheben und für die „letzten Endes" allein maßgebende zu erklären. Die Einheit ihres historisch-soziologischen Weltbildes würde bei beiden gleichermaßen auf der Annahme bestimmter Endursachen beruhen, nur daß Marx andere Faktoren in dieser Weise auszeichnete als Hegel. Allein es kann Hegel nicht einfallen, Ideen als „Ursachen" zu betrachten; vielmehr ist die Idee die „geistige Substanz", die sich in dem Wechsel von Ursachen und Wirkungen als das Unvergängliche und in allen ihren Erscheinungsformen mit sich identisch Bleibende erhält. Sie ist es, die einer historischen Epoche als der immanente Geist, der in allen ihren Äußerungen hervortritt, den Charakter gibt; sie ist der „unbewegte Beweger", die den Kausalverlauf beherrschende Macht, die, ohne je selbst als Ursache oder Wirkung in ihn einzugehen, Ursachen und Wirkungen zum Ganzen einer historischen „Gestalt" verbindet. Sie ist jenseits allen bloßen Kausalgeschehens und ihm auch wieder immanent, aber niemals ein kausaler Faktor unter andern. Sie darf daher auch nicht mit den Vorstellungen der Menschen über irgendwelche idealen Gegenstände verwechselt werden, die selbst wieder nur Erscheinungsformen der Idee darstellen.

Vor allem verwirklicht sich die Idee nicht allein in der Philosophie oder in der rechtlichen und politischen Theorie, sondern ebensosehr in der Wirtschaft, da auch die Wirtschaft als menschliches Handeln in die Ganzheit des Bewußtseins einer bestimmten Epoche eines bestimmten Volkes eingeschlossen ist und daher ebenfalls nur ein Ausdruck derselben Geistesrichtung ist, die sich auch in der Philosophie und der Politik ausspricht. Es ist keineswegs so, daß nach Hegels Auffassung die Religion oder die Philosophie einer bestimmten Epoche deren Wirtschaftsformen „ursächlich" bestimmte, sondern Religion, Philosophie und Wirtschaftsform bilden deshalb eine Einheit, weil ihnen dasselbe Bewußtsein als ihre Substanz zugrundeliegt. Alle Wirklichkeit ist für Hegel die Entfaltung der Idee auf einer bestimmten Stufe des Bewußtseins; die Idee entfaltet sich ebensowohl als wirtschaftliches Bewußtsein und als entsprechende Wirtschaftsordnung wie als Rechtsbewußtsein und Rechtsordnung, als Kunst, Religion und Philosophie. Diese Immanenz der Idee in der Wirklichkeit hat also mit irgendeinem Kausalverhältnis nichts zu tun. Deshalb bedeutet auch der Nachweis, daß die idealen Vorstellungen der Menschen eine selbständige Entwicklung haben und daß an Stelle ihrer einseitigen Abhängigkeit von der Wirtschaft zwischen diesen Faktoren vielmehr eine Wechselwirkung besteht, wie ihn z. B. Paul Barth unternommen hat, wohl eine berechtigte Korrektur des Marxismus, darf aber nicht mit der Betrachtungsweise der idealistischen Geschichtsphilosophie verwechselt werden, da er sich vielmehr ganz wie der Marxismus noch auf dem Boden des Empirismus bewegt.

Aus der Preisgabe des Substanzverhältnisses zugunsten der empirischen Kausalbeziehung ergibt sich weiter die Auffassung der Entwicklung nicht als eines zielgerichteten und dadurch in sich zurücklaufenden einheitlichen Prozesses, sondern als bloßer Veränderung, als Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung ohne Einheit der Gestalt. Damit ist auch schon der Gedanke der Dialektik im Hegelschen Sinne preisgegeben. Wenn Marx und Engels dennoch von der Dialektik als der Gesetzlichkeit des Geschehens und Denkens reden, so liegt hier das dritte und folgenschwerste Mißverständnis Hegels vor: die Auffassung der Dialektik als eines bloßen Antagonismus, die Verwechslung des dialektischen Widerspruchs (der Vernunft als der geschichtlichen Substanz mit sich selbst) mit dem bloßen Widerstreit einander entgegengesetzter gesellschaftlicher Tendenzen oder Entwicklungsrichtungen.

Worin besteht die historische Dialektik nach der Auffassung von Marx? Infolge einer Veränderung der Technik oder der natürlichen Lebensbedingungen ändert sich die Art und Weise der Produktion; es tritt z. B. an die Stelle des Kleinbetriebes, bei dem der Eigentümer der Produktionsmittel ohne oder mit nur wenigen fremden Hilfskräften produziert, der kapitalistische Großbetrieb, bei dem dem Besitzer der Produktionsmittel auf der einen Seite eine große Zahl von ihm abhängiger Lohnarbeiter auf der andern Seite gegenübersteht. Diese neue Produktionsweise „widerspricht" den überkommenen Produktionsverhältnissen, die gewandelte ökonomische Struktur dem Inhalt der Rechtsordnung, nämlich dem Privateigentum an den Produktionsmitteln. Während die Produktion selbst nun eine gesellschaftliche, durch das Zusammenwirken vieler bedingte ist, kommt ihr Ertrag unmittelbar immer noch dem Eigentümer der Produktionsmittel, also jetzt dem einen Kapitalisten, zugute. Dieser „Widerspruch" führt zu einer wachsenden Empörung der Massen, die sich schließlich mit Naturnotwendigkeit in die Beseitigung der bestehenden Rechtsordnung umsetzt. „Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt."

Der Widerspruch wird also aufgelöst durch Anpassung der Rechtsordnung an die veränderte Wirtschaftsordnung. Marx behauptet — ob mit Recht oder nicht, kann hier unerörtert bleiben — einen zunehmenden Antagonismus der gesellschaftlichen Tendenzen, der schließlich in seiner äußersten Zuspitzung dahin führt, daß die eine Tendenz — die zur Vergesellschaftung der Arbeit und weiterhin der Produktionsmittel — die andere — die zur Ausbildung und Aufrechterhaltung des kapitalistischen Privateigentums — überwältigt und vernichtet. So stellt sich der Gleichgewichtszustand zwischen Wirtschaftsordnung und Rechtsordnung wieder her. Diese Überwältigung der einen Tendenz durch die andere hat aber nichts mit Hegels dialektischer Aufhebung der Momente zu tun. Die kapitalistische Eigentumsordnung wird ja nicht im Hegelschen Sinne „aufgehoben", sondern vernichtet. Freilich meint Marx, das kapitalistische Privateigentum stelle die Negation des „auf eigene Arbeit gegründeten Privateigentums" (des Handwerkers) dar. Die Besiegung des Kapitalismus sei die Negation der Negation, sie vernichte zwar das Privateigentum, stelle aber den früheren Zustand insoweit wieder her, als nun wieder die Arbeitenden auch die Eigentümer der Produktionsmittel seien, nur nicht als Einzelne, sondern als vergesellschaftete Individuen.

Das sieht in der Tat wie eine dialektische Rückkehr auf höherer Stufe aus. Aber es ist doch nur eine Spielerei mit den Gedanken der Dialektik. Denn nirgends in der geschilderten Entwicklung stoßen wir auf einen dialektischen Widerspruch. Dieser liegt doch nur dort vor, wo etwas mit sich Identisches zugleich als von sich verschieden auftritt. Dialektischer Widerspruch im Hegelschen Sinne ist immer Selbstwiderspruch. Er ist Selbstwiderspruch des Bewußtseins, das, von Hegel aus gesehen, z. B. als wirtschaftendes und als Rechtsbewußtsein mit sich in Widerspruch geraten könnte. Geschichtliche Dialektik ist Entwicklung der geschichtlichen Substanz durch den Widerspruch hindurch, in den sie dadurch mit sich selbst tritt, daß sie sich zu unterschiedenen und bestimmten Momenten besondert. Für Marx, dem diese Substanz des geschichtlichen Prozesses fremd ist, gibt es nur gesellschaftliche Kräfte und Tendenzen, die nicht mit sich selbst in Widerspruch geraten, sondern nur untereinander eine entgegengesetzte Richtung einschlagen und sich widerstreiten, bis dieser Widerstreit durch den Sieg der einen über die andere Tendenz beseitigt wird. Wenn Engels ganz naiv von einer Dialektik des Bodeneigentums redet, so muß man doch gerade im Sinne des Marxismus fragen, wie denn ein solches abstraktes Gedankending wie „das Bodeneigentum" überhaupt zum Träger einer dialektischen Entwicklung werden kann. Es zeigt sich also, daß es ohne Annahme einer metaphysischen „Substanz" als des Trägers der geschichtlichen Entwicklung keine historische Dialektik geben kann; man kann nicht einfach Hegels Metaphysik verleugnen und seine Dialektik beibehalten. Mit

Recht sagt Hammacher (S. 518): „Der Satz, daß der Inhalt des historischen Geschehens logisch verlaufe, kann nichts anderes bedeuten, als daß eine substantielle Vernunft in ihm wirksam ist. Was von Hegels Voraussetzungen konsequent war, läßt im Marxismus eine Lücke, die nicht auszufüllen ist."

Dasselbe gilt auch von der Analyse der ökonomischen Grundbegriffe im „Kapital". Die von Marx angenommene Gegensätzlichkeit und Wechselbezogenheit des Gebrauchswertes und des Tauschwertes ist z. B. keine dialektische, wie man oft angenommen hat, denn da beide für Marx auf ganz verschiedenen Gesichtspunkten beruhen — der eine auf dem Nutzen, der andere auf der Arbeitszeit —, so wird trotz aller kunstvollen Verschlingung, die diese Begriffe bei Marx eingehen, niemals der eine im andern dialektisch aufgehoben. Vergleicht man damit den § 63 der Hegelschen Rechtsphilosophie, so findet man hier eine wirkliche dialektische Entwicklung, insofern der (Tausch-)Wert einer Sache auf der Allgemeinheit des durch sie zu befriedigenden Bedürfnisses und der Vergleichbarkeit der Bedürfnisse miteinander beruht, so daß hier der Gebrauchswert — Hegel sagt: die spezifische Brauchbarkeit der Sache — als Moment ihres Tauschwertes begriffen und in diesem aufgehoben wird. Wie weit die eine oder die andere Werttheorie vom nationalökonomischen Standpunkt richtig ist, spielt hier keine Rolle. Aber man sollte aufhören, für die Deduktionen von Marx Hegels Dialektik verantwortlich zu machen.

Die von Engels behauptete Fortführung Hegelscher Gedanken ist in der Tat nirgends über ein bloßes „Kokettieren mit der Hegel eigentümlichen Ausdrucksweise" hinausgekommen. Der Marxismus ist seiner erklärten Absicht nach die entschiedenste Verneinung der Hegelschen Metaphysik. Wo er dennoch wesentliche Bestandteile der Hegelschen Denkweise — ihren angeblichen Relativismus, ihre Dialektik, ihren Entwicklungsgedanken — zu übernehmen vorgibt, hat er sie gröblich mißverstanden und ihren Sinn in das Gegenteil verkehrt. Daß es gerade mißverstandener Hegel ist, dem Marx und Engels ihre scheinbar dialektische Betrachtungsweise verdanken, ist freilich bezeichnend für den überragenden Einfluß, den Hegel immer noch auf sie ausübte. Aber es ist kein „Fortleben der Hegelschen Philosophie im Marxismus". Nur in einer Hinsicht haben sich Marx und Engels dauernd bemüht, die Übereinstimmung mit Hegel festzuhalten: gleich diesem sehen sie es als die einzige Aufgabe wissenschaftlicher Erkenntnis an, die Wirklichkeit zu erkennen, zu sagen, was ist, nicht was sein soll. Dadurch unterscheiden sie ja gerade ihren „wissenschaftlichen Sozialismus" vom „utopischen". Aber freilich ihr revolutionäres Temperament verbot ihnen, sich gleich Hegel jeder Voraussage der Zukunft zu enthalten, und so kamen sie zu der eigentümlichen „Verkleidung" ihres geglaubten und leidenschaftlich geforderten idealen Endzustandes als eines angeblich mit Naturnotwendigkeit eintretenden Produktes der kausalen Entwicklung. Sie hielten also auch hier den Hegelschen Gedanken nicht durch, indem sie die Erkenntnis der historischen Wirklichkeit mit einem „revolutionären Naturrecht" (Troeltsch) verbanden, ohne auch nur den Widerspruch des Gedankens eines idealen Endzustandes mit ihrem eigenen Entwicklungsgedanken zu sehen. Nur der Anspruch, die Wirklichkeit und insbesondere die Wirklichkeit des sozialen Lebens als einen einheitlichen

Prozeß zu begreifen, macht die marxistische Theorie mit der Hegelschen Philosophie vergleichbar. Aber die Wirklichkeit, die der Marxismus erkennt, ist das genaue Gegenteil der Hegelschen Wirklichkeit. Indem der Marxismus den Geist als die immanente Substanz alles Wirklichen streicht, behält er das bloße Dasein übrig, das lediglich durch die Kategorie der Kausalität eine formelle Einheit erhält. Gipfelte Hegels Wirklichkeitsauffassung in den Worten „was wirklich ist, ist vernünftig und was vernünftig ist, ist wirklich", so muß der Marxismus sagen: was wirklich ist, ist vernunftlos (d. h. bar jedes metaphysischen Sinnes) und was vernünftig ist, ist unwirklich („bloße Ideologie"). So ist es neben der Dialektik der Wirklichkeitsbegriff des Marxismus, der gerade seine scheinbare Anknüpfung als die vollendete Verkehrung der Hegelschen Philosophie erweist.

Als die Wirklichkeit des sozialen Lebens betrachtet Marx die Gesellschaft, d. h. das Zusammenleben vieler Individuen, die durch ihre Bedürfnisse und die zu ihrer Befriedigung erforderliche wirtschaftliche Produktion aufeinander angewiesen sind. Auf den ersten Blick sieht dieser Gesellschaftsbegriff wie eine Übernahme und Fortbildung von Hegels bürgerlicher Gesellschaft aus. Gleich diesem geht Marx von dem „System der Bedürfnisse" aus und betont die gegenseitige Abhängigkeit, in die die Einzelnen gerade durch die Verfolgung ihrer partikularen wirtschaftlichen Interessen geraten. Diese Abhängigkeit nimmt bei fortschreitender Arbeitsteilung für den Einzelnen immer schärfere Formen an. Zweifellos hat Hegels Schilderung dieser Entwicklung Marx sowohl direkt wie indirekt, auf dem Wege über Lorenz von Stein, beeinflußt. Dennoch ist der marxistische Gesellschaftsbegriff von dem Hegelschen wieder grundverschieden. Denn für Hegel hat das Spiel der wirtschaftlichen Interessen, in dem sich die Scheinfreiheit des Einzelnen in seine Abhängigkeit von einer blind wirkenden kausalen Notwendigkeit verkehrt, wie wir wissen, keine substantielle Wirklichkeit, sondern ist als die „Erscheinungswelt des Sittlichen" nur das wesenlose Dasein, das seinen Sinn und Halt nicht in sich selbst findet und daher notwendig über sich hinausführt. Die Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft ist der objektive Geist, der in der Rechtspflege und der berufsständischen Verfassung seine Aufsplitterung in die Vielheit der Privatpersonen überwindet und im Staat sein wirkliches Leben hat. Marx hat aus dem Hegelschen Aufbau der bürgerlichen Gesellschaft die unterste, also abstrakteste Stufe herausgenommen, sie isoliert und nicht nur für das Ganze der bürgerlichen Gesellschaft genommen, sondern sie sogar als die alleinige Wirklichkeit des Sozialen betrachtet. Was für Hegel Erscheinung ist, wird bei Marx Wirklichkeit und zwar einzige Wirklichkeit. Die große Bedeutung, die die wirtschaftliche Verflechtung im 19. Jahrhundert erlangte, die einschneidenden Folgen, die die rasch fortschreitende Industrialisierung für die Lebensweise und damit auch für die Lebenseinstellung der Men-

schen hatte, machte gewiß die stärkere Betonung dieser Seite des sozialen Lebens erforderlich und läßt vor allem die Wirkung, die von Marx ausgehen konnte, psychologisch verständlich erscheinen. Aber schon die Erfahrung hätte Marx lehren können, daß ökonomische Interessen niemals die einzigen sind, die das Handeln der Menschen bestimmen, und wenn er nun gar diese Faktoren als die allein „wirklichen" betrachtet, denen gegenüber die politischen, rechtlichen, ethischen und religiösen Bestrebungen nur die Bedeutung einer Reflexwirkung oder einer klug gewählten „Umhüllung" haben sollen, hinter der sich das ökonomische Interesse als wirkliche Triebkraft verbirgt, so ist das nicht nur Empirismus, sondern eine dogmatische Metaphysik, die sich nur nicht darüber klar ist, wie abstrakt und leer ihr angeblich vorurteilsloser Wirklichkeitsbegriff in Wahrheit ist. Marx hat nicht etwa, wie es immer noch dargestellt wird, die Metaphysik Hegels beiseite geschoben, um den Empiriker Hegel weiterzubilden — als ob jene großartige Zusammenschau der Dinge, in der auch die Stärke des „Empirikers" Hegel zu finden ist, unabhängig von seiner metaphysischen Grundkonzeption Bestand haben könnte! —, sondern er hat mit seinem dogmatisch-materialistischen Wirklichkeitsbegriff die Erkenntnisse Hegels selbst da, wo er äußerlich an sie anknüpft, ihres eigentlichen Sinnes beraubt und sie in ihr Gegenteil verkehrt. So ist auch sein Begriff der bürgerlichen Gesellschaft nur eine Abstraktion aus dem Hegelschen, eine Abstraktion, die gerade, weil ihr als einem Moment des Ganzen eine gewisse Berechtigung zukommt, in ihrer Isolierung und „Verabsolutierung" (Brunstäd) einen verhängnisvollen Irrtum bedeutet.

Daß auch Hegels Staatsbegriff von Marx in sein Gegenteil verkehrt wird, bedarf kaum noch der Hervorhebung. Erkennt Hegel den Staat als das zur Einheit der Gestalt erhobene Leben der Gemeinschaft, so kennt der Marxismus den Staat nur als das Gegenteil der Gemeinschaft, nämlich als die Organisation der herrschenden Klasse zur Niederhaltung der Beherrschten, als „Rechtsform der Ausbeutung" (Adler). Neben dieser mit einem negativen Werturteil verknüpften Kennzeichnung des bürgerlichen Staates, der mit dem Siege des Proletariats „absterben" wird, kennt der Marxismus aber noch einen idealen Staat, der freilich nicht als Staat bezeichnet wird. Das ist die klassenlose Gesellschaft der Zukunft, in der der Marxismus den Gemeinschaftsgedanken, für den nach seiner Meinung in der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft kein Platz ist, verwirklicht sieht. Die Gemeinschaft wird also aus der Gegenwart, in der sie durch den Klassenkampf unmöglich gemacht wird, in die Zukunft verlegt, in der sie sich als angebliches Produkt einer kausalgesetzlichen Entwicklung einstellen soll. Sie wird aber gleichzeitig ganz individualistisch als bloße Koexistenz freier Individuen verstanden, wobei der Marxismus unter Freiheit nicht die positive Freiheit Hegels in der Gemeinschaft, sondern die negative Freiheit der Willkür der Individuen ver-

steht. Ist der Materialismus die Grundlage der marxistischen Wirklichkeitsbetrachtung, so ist die Grundlage des von ihm verkündeten sozialistischen Naturrechts der Individualismus. Damit hängt es zusammen, daß sich der konsequente Marxismus gegen alle bestehenden Gemeinschaftsverhältnisse, vor allem die auf religiösen und sittlichen Bindungen beruhenden Gemeinschaften der Familie, der Nation und der Kirche negativ verhält und ihre Auflösung in die Gesellschaft erstrebt. Diese kann aber niemals einen Ersatz für lebensvolle Gemeinschaft gewähren, denn das Prinzip, auf das sie aufgebaut ist, ist das ärmste, inhaltloseste, das sich überhaupt denken läßt: es ist die abstrakte Beziehung der Menschen aufeinander als Wirtschaftssubjekte, als Produzenten und Konsumenten. Weit davon entfernt, gleich Hegel die Macht des Lebens, den Reichtum der Wirklichkeit in der Fülle der vorhandenen konkreten Gemeinschaftsformen zu erkennen und den in ihnen wirksamen sittlichen Geist als bildendes Prinzip anzuerkennen, beschränkt sich der Marxismus auf die dürftigen Abstraktionen, die eine rein ökonomische Betrachtung ergibt, und sucht aus ihnen sowohl die gegenwärtige, schlechte, wie eine zukünftige, ideale Wirklichkeit zu konstruieren. Mit diesem Verfahren, das um nichts weniger einseitig ist als die Betrachtungsweise des rationalen Naturrechts, erweist er sich als der Erbe nicht der deutschen idealistischen Philosophie, sondern — der Aufklärung.

Es ist kein Zufall, daß das erste Werk der neukantischen Rechtsphilosophie, Stammlers „Wirtschaft und Recht", als eine Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung auftrat. Die Gewinnung eines neuen Verhältnisses zum deutschen Idealismus hatte die Überwindung jener radikalen Negation, wie sie der Marxismus darstellt, zur Voraussetzung. Stammlers Kritik der marxistischen Gesellschaftstheorie stellt zwar selbst noch keine Anknüpfung an den nachkantischen deutschen Idealismus dar, hat aber den Weg für eine solche freigemacht.

Mit dem Neukantianismus teilt Stammler die grundsätzliche Ablehnung der Metaphysik und die Beschränkung der Philosophie auf Erkenntnistheorie und Methodenlehre. Seine originelle und fruchtbare Leistung ist die Betrachtung des gesellschaftlichen Daseins als eines von der Natur grundsätzlich unterschiedenen, eigenartigen Gegenstandes der Erkenntnis, für dessen Erfassung wir uns nicht mit den die Naturerkenntnis begründenden Kategorien, insbesondere der Kategorie der Kausalität, begnügen können, sondern besonderer Kategorien der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis bedürfen. Diese Kategorien gilt es zu ergründen. Bevor irgendeine einzelne gesellschaftliche Erscheinung in ihrem Zusammenhang mit andern erkannt werden kann, bedarf es einer Besinnung darüber, wie sozialwissenschaftliche Erkenntnis möglich ist, welches die grundlegenden Formen des Denkens sind, vermöge derer wir bestimmte Tatsachen als „soziale" Tatsachen erkennen können. Stammler gelangt nun zu dem Ergebnis, daß unter Wirtschaft oder Gesellschaft

— welche beiden Begriffe für ihn im Grunde dasselbe bedeuten — nur ein Zusammenwirken mehrerer Menschen verstanden werden könne und daß solches Zusammenwirken ermöglicht werde durch eine Regelung, insbesondere durch die rechtliche Regelung menschlichen Verhaltens. Der Gegenstand der sozialen Wissenschaft ist daher „das auf Bedürfnisbefriedigung gerichtete geregelte Zusammenwirken der Menschen". Da somit der Gedanke einer äußeren und gleichförmigen, insbesondere rechtlichen Regelung aus dem Begriff der Gesellschaft oder der Wirtschaft nicht fortgedacht werden kann, ohne daß sich das „Zusammenwirken" in ein beziehungsloses Nebeneinander auflöst, ist das Recht ein konstitutiver Faktor, eine logische Bedingung der sozialen Wirtschaft. Wirtschaftliche Vorgänge vollziehen sich immer nur in den Formen einer bestimmten Rechtsordnung; es gibt keine Wirtschaft — wenigstens keine soziale Wirtschaft — abgelöst vom Recht und im Gegensatz zu ihm; in allen wirtschaftlichen Vorgängen, die wir beobachten, ist als logisch bedingendes Element schon die betreffende rechtliche Regelung enthalten. Daher ist es unrichtig, mit der materialistischen Geschichtsauffassung die Wirtschaft als die ursächliche Grundlage des Rechts zu betrachten. Es handelt sich bei dem Verhältnis von Wirtschaft und Recht in erster Linie nicht um ein Kausalverhältnis, sondern um ein logisches Verhältnis; in diesem Sinne ist das Recht die logische Bedingung der Wirtschaft.

Die Kritik Stammlers ist gerade darum bedeutungsvoll, weil sie die marxistische Auffassung in einem ihrer schwächsten Punkte und zugleich in einem Punkte trifft, in dem ihr „Abfall" von der Auffassung des deutschen Idealismus am entschiedensten ist. Für Hegel, hatten wir gesehen, bedeutete das Recht und der Staat als die nächsthöhere „Stufe" des dialektischen Rangverhältnisses den „immanenten Zweck" sowohl als die wahre Wirklichkeit, die „Substanz" der bürgerlichen Gesellschaft. Marx verwandelte das Substanzverhältnis in ein Kausalverhältnis; dabei wurde ihm die Wirtschaft zur letzthin allein wirklichen Endursache. Stammler ist zwar weit davon entfernt, irgendeine metaphysische Substanz des geschichtlichen Lebens anzunehmen; er betrachtet das Verhältnis von Wirtschaft und Recht auch nicht im Sinne eines Wertrangstufenverhältnisses, sondern eben eines logischen Bedingungsverhältnisses. Dadurch aber, daß er das Recht als die logische Bedingung der Wirtschaft hinstellt, rettet er ihm seinen eigenen Sinn, seine innere Selbständigkeit, die bei einer kausal-empirischen Betrachtung notwendig verloren gehen muß. Er gewinnt damit die Möglichkeit, das Recht wieder, statt nur auf wirtschaftliche Bedürfnisse und Klasseninteressen, auf eine in ihrer Geltung von allen empirischen Tatsachen unabhängige, freilich von Stammler rein formal gedachte Rechtsidee zu beziehen und damit dem sozialen Materialismus einen — wenn auch vorläufig noch reichlich abstrakt aufgefaßten und daher in seinen Konsequenzen recht problema-

tischen — „sozialen Idealismus“ entgegenzusetzen. Alles Recht steht danach, wie immer seine kausale Entstehungsweise gedacht werden mag, unter der Anforderung des „sozialen Ideals“; es soll richtiges Recht, d. h. ein der formalen Rechtsidee unter den jeweils gegebenen Verhältnissen möglichst entsprechendes Recht sein; vor dieser Anforderung haben sich alle sozialen Bestrebungen, die wie der Marxismus auf eine Abänderung der Rechtsordnung abzielen, zu rechtfertigen; nicht dagegen genügt es, sie als das kausalgesetzlich notwendige Ergebnis ökonomischer Ursachen hinzustellen. So gipfelt Stammlers Rechtsphilosophie in einer „Lehre vom richtigen Recht“, die ebensowohl gegenüber dem Materialismus wie gegenüber dem juristischen Positivismus seiner Zeit einen entschiedenen Fortschritt bedeutete.

So großartig Stammlers Versuch der Begründung einer metaphysikfreien idealistischen Rechtsphilosophie aus dem Geiste des Neukantianismus aber auch genannt werden muß, seine Grenzen konnten doch nicht lange verborgen bleiben. Die Auffassung des Rechts als der logischen Bedingung der Wirtschaft mußte Stammler dazu führen, im Recht überhaupt nichts anderes als eine logische Form, eine „Methode des Ordnens von Vorstellungen“ zu erblicken. Das Recht wird also mit der Rechtswissenschaft gleichgesetzt, wozu es dann freilich sehr gut stimmt, die Rechtsphilosophie als die Erkenntnistheorie dieses rechtlichen Denkens aufzufassen. Damit werden aber durchgängig alle ethischen Verhältnisse in logische umgedeutet. Die Rechtsidee ist nun nicht mehr, wie doch auch für Kant, eine ethische Aufgabe, sondern die logische Forderung, die Methode des rechtlichen Denkens in richtiger Weise zu handhaben. Daß überhaupt Rechtsnormen gelten, ist keine ethische Notwendigkeit, sondern eine logische, weil wir anders den Begriff der Gesellschaft oder der sozialen Wirtschaft nicht zu „denken“ vermöchten. Von dieser logischen oder „systematischen“ Betrachtung will Stammler die „genetische“ streng unterscheiden; für sie kennt er nur die Kategorie der mechanischen Kausalität. Die genetische Betrachtung vermag also zwischen ökonomischen Erscheinungen und Änderungen der Rechtsordnung ein kausales Wechselverhältnis aufzuzeigen, sie lehrt die kausale Entstehung alles Rechts, das damit eben positives Recht ist, und begründet seine Geltung auf die psychologischen Motive des Rechtsgehorsams. Die Idee des Rechts, in der die systematische Betrachtung ihre Vollendung findet, ist für die genetische Betrachtung nicht vorhanden. Es führt bei Stammler kein Weg von der einen Betrachtungsweise zur andern. Daher muß Stammler die Idee so streng von der Wirklichkeit des Rechtes abtrennen und ihr die Rolle eines bloßen Orientierungspunktes zuschreiben, der wegen seiner notwendigen Leerheit und Abstraktheit das äußerste Gegenstück zu dem Reichtum und der Inhaltsfülle des geschichtlichen Daseins der positiven Rechtsordnungen bildet, das unberührt von ihr seinen Weg nimmt. Kurz, Stammlers Rechtsidee ist nicht die geistige

Macht, die sich im geschichtlichen Werden des positiven Rechts und seiner Anwendung entfaltet, sondern das ohnmächtige Produkt der logischen Abstraktion, ein Nichts, das nie zum Sein gelangen kann, weil es vom Werden ausgeschlossen ist. Starr und unverbunden stehen sich bei Stammler, wie überhaupt im Denken der Neukantianer, Idee und Wirklichkeit, Sollen und Sein oder wie die Ausdrücke dafür noch lauten, gegenüber; eines so gut eine Abstraktion wie das andere, weil die Dialektik fehlt, in der diese Abstraktionen verschwinden.

Der Gegensatz und die Verknüpfung von Wirklichkeit und Wert ist auch das Kernproblem der von Windelband und Rickert ausgehenden „südwestdeutschen" Richtung des Neukantianismus, deren rechtsphilosophisches Hauptwerk die zuerst 1905 erschienene Rechtsphilosophie Emil Lasks ist. Auch hier wird betont, daß Werte nur irreale Sinngebilde sind, denen lediglich ein Gelten, kein Sein zukommt; die Wirklichkeit wird im Sinne der kantischen Erkenntnistheorie als eine, nämlich als kategorial geformte Sinnenwelt verstanden. Aber diese eine Wirklichkeit läßt verschiedene Betrachtungsweisen von gleicher wissenschaftlicher Objektivität und Gültigkeit zu, je nachdem wir sie rein als solche, also wertfrei, betrachten oder sie auf bestimmte Werte beziehen, die als irreale lediglich im Bewußtsein des Subjekts begründete Bedeutungen an realen Vorgängen „haften". Durch das letztere, „wertbeziehende" Verfahren erscheint uns die Wirklichkeit in einer neuen Beleuchtung; sie wird dadurch zur Kulturwirklichkeit. Gesellschaftliches Leben ist Kultur schaffendes und erhaltendes Leben; es läßt sich daher nur durch seine Beziehung auf soziale Werte erfassen. Die Betrachtung des wirklichen Rechtslebens als eines sozialen Vorganges, als eines Ausschnittes aus der Kulturrealität ergibt die Sozialtheorie des Rechts, die Rechtssoziologie, die also nicht als naturwissenschaftliche Kausalbetrachtung, sondern nur als wertbeziehende Kulturwissenschaft möglich ist; die Betrachtung der Rechtswerte als solcher ergibt die Rechtsphilosophie als Teil eines allgemeinen Systems geltender Werte; in der Mitte zwischen beiden steht die Jurisprudenz, die es nicht mit realen Vorgängen, sondern mit der Bedeutung irrealer Sinngebilde, nämlich der Rechtsnormen zu tun hat, die aber nicht gleich den Gegenständen der Philosophie in absoluter Werthaftigkeit begründet sind, sondern ihre Geltung dem realen Gemeinschaftswillen verdanken. Diese Betonung der notwendigen Wertbezogenheit aller rechtlichen und politischen Wirklichkeit bedeutet eine weitere Annäherung des rechtsphilosophischen Bewußtseins der Gegenwart an den deutschen Idealismus, dessen mühevoller Weg von einer mehr oder weniger abstrakt gefaßten Gemeinschaftsidee zur Anerkennung des in den konkreten Gemeinschaften, insbesondere im Staate sich verwirklichenden objektiven sittlichen Geistes und damit einer konkreten, nicht individualistisch, sondern universalistisch gedachten Gemeinschafts-, Rechts- und Staatsidee wir verfolgt haben.

Der Weg, den der deutsche Idealismus von Kant bis Hegel zurückgelegt hat, ist nicht nur als eine einmal abgelaufene historische Entwicklung zu betrachten, sondern entspricht einer immanenten Folgerichtigkeit und muß sich daher immer dort wiederholen, wo das Denken sich nur erst wieder aus dem Naturalismus und Materialismus herausgearbeitet hat. Der Neuhegelianismus unserer Zeit ist der Beweis dieser sich wiederholenden inneren Folgerichtigkeit der philosophischen Entwicklung. Es ist kennzeichnend, daß der Neuhegelianismus gerade auch von der Rechtsphilosophie seinen Ausgang genommen hat, während die Grundgedanken des Neukantianismus erst später von der Erkenntnistheorie und allgemeinen Methodologie auf die Rechtsphilosophie über-

tragen wurden. Den Wendepunkt bezeichnet Julius Binders „Philosophie des Rechts“ vom Jahre 1925, die, selbst noch von der Kantischen Ethik, aber auch von der neukantischen Rechts- und Kulturphilosophie Rickerts und Lasks ausgehend, überall über den Neukantianismus hinausführt und Hegels dialektischen Universalismus erneuert. Die erste Leistung des Neuhegelianismus mußte die Befreiung Hegels von allen den Vorurteilen und Mißverständnissen sein, mit denen das ausgehende 19. Jahrhundert sein Bild verschleiert hatte. Das ist die Aufgabe der sog. Hegelrenaissance, an der neben deutschen auch ausländische, besonders holländische und italienische Denker beteiligt sind. Von den staatsphilosophischen Arbeiten des Neuhegelianismus sind neben denen Julius Binders und seiner Schüler Friedrich Brunstäds Auseinandersetzung mit dem Sozialismus und Richard Kroners „Kulturphilosophische Grundlegung der Politik“ zu nennen. Weit über den Kreis derer hinaus, die sich heute ausdrücklich zu Hegel bekennen, haben Hegels Gedanken begonnen, sich im Schrifttum der Gegenwart durchzusetzen. Man bemüht sich wieder um den Sinn der Dialektik, um das Wesen des „objektiven Geistes“ und um eine ganzheitliche, universalistische Gesellschaftsauffassung. Hier sind vor allem die Soziologen Spann, Freyer und Litt zu nennen. So hat die Gegenwart den Weg zum deutschen Idealismus, besonders zu Hegel wiedergefunden und sieht sich damit vor die Frage gestellt, was die Rechts- und Staatsphilosophie des deutschen Idealismus uns bedeuten kann. Hier müssen wir uns auf einige Andeutungen beschränken.

Der Gemeinschaftsgedanke, der sich in unserer Zeit so mächtig regt, hat nirgends einen so durchdachten philosophischen Ausdruck gefunden wie in der Rechts- und Staatsphilosophie Hegels. Wenn „Gemeinschaft“ das unbewußte Sehnen des durch die Industrialisierung entwurzelten Proletariats war, so hat sich gezeigt, daß der Marxismus weder theoretisch noch praktisch dieses Sehnen befriedigen kann. Aber auch die neukantische Rechtsphilosophie mit ihrer wesentlich individualistisch gedachten, an Kants Ethik orientierten Rechtsidee vermag dem, der die Gemeinschaft als Wirklichkeit erlebt hat, kein Genüge zu tun. Die Erschütterungen unseres Staats- und Rechtslebens haben den Ruf nach Autorität wieder dringlich werden lassen; solche Autorität kann aber heute nicht mehr in einer transzendenten Legitimierung, sondern nur in dem Gedanken des verpflichtenden Wertes der Gemeinschaft gefunden werden. Das Rechtsbewußtsein unserer Zeit schwankt zwischen einem starren, das Recht isolierenden und formal denkenden Positivismus und der Tendenz zur Auflösung aller autoritativen Ordnung, die sich besonders im Strafrecht gezeigt hat. Die Idee der Verantwortung, die die Ethik des Idealismus beherrscht, muß demgegenüber wieder als die Grundlage des Rechtes anerkannt werden, die konkrete Freiheit im Sinne Hegels, die verantwortungsvolles Teilhaben an der Gemeinschaft be-

deutet, an die Stelle der abstrakten Freiheit des Individuums treten. Hegel für die Gegenwart fruchtbar zu machen, heißt nicht, ihm dogmatisch nachzufolgen. So wird Hegels Aufbau der Rechtsphilosophie, die Aufgliederung in abstraktes Recht, Moralität und Sittlichkeit, die aus Hegels Bestreben begreiflich ist, Naturrecht und Kantische Moralphilosophie als „Momente" seines Systems der konkreten Ethik aufzuheben, uns ebensowenig als unumstößlich gelten, wie etwa sein Eigentumsbegriff oder irgendeine andere Einzelheit. Den Gedanken der Nation und die soziale Bedeutung der Arbeit und des Bodeneigentums hat vielleicht Fichte tiefer erfaßt als Hegel. Das Verhältnis der Rechtsphilosophie zur positiven Rechtswissenschaft muß im Sinne Hegels neu durchdacht werden und die Rechtswissenschaft entgegen dem zur Zeit noch in allerlei Verkleidungen herrschenden Positivismus wieder auf die Idee des Rechtes als den immanenten Sinngehalt aller positiven Rechtsnormen ausgerichtet werden. Das führt zu der Forderung einer zugleich teleologischen und ganzheitlichen, die Einzelnorm in das System der Rechtszwecke eingliedernden Gesetzesauslegung. Es fehlt in der Gegenwart nicht an Ansätzen zur Lösung dieser Aufgaben. Nicht auf einzelne Lehrmeinungen kommt es an, sondern auf den Geist: jene hohe Auffassung vom Wesen und von der Würde des Rechtes und des Staates, die allen deutschen Idealisten gemeinsam ist.

Literatur. Max Adler, Die Staatsauffassung des Marxismus. 1922.
Paul Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 3. und 4. Aufl. 1922.
Julius Binder, Philosophie des Rechts. 1925. Kantianismus und Hegelianismus in der Rechtsphilosophie. Arch. f. Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie. Bd. XX.
Friedrich Brunstäd, Deutschland und der Sozialismus. 2. Aufl. 1927.
Heinrich Cunow, Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- u. Staatstheorie. 4. Aufl. 1923.
Friedrich Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft; Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie.
Hermann Glockner, Hegelrenaissance und Neuhegelianismus. Logos Bd. XX.
Emil Hammacher, Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus. 1909.
Richard Kroner, Kulturphilosophische Grundlegung der Politik. 1931.
Karl Larenz, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart. 1931.
Emil Lask, Rechtsphilosophie. Gesamm. Schriften Bd. I. 1923.
Siegfried Marck, Hegelianismus und Marxismus. 1922.
Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Deutsch-Französ. Jahrbücher); Das Kapital; — und Engels, Die deutsche Ideologie (Marx-Engels-Gesamtausgabe von Adoratskij, 1. Abt. Bd. V); Das kommunistische Manifest.
Johannes Plenge, Marx und Hegel. 1911.
Rechtsidee und Staatsgedanke. Festschrift für Binder. 1930.
Walther Schönfeld, Über den Begriff einer dialektischen Jurisprudenz 1929.
Rudolf Stammler, Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. 5. Aufl. 1925; Die Lehre vom richtigen Recht. 2. Aufl. 1926; Lehrbuch der Rechtsphilosophie. 3. Aufl. 1928.
Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme. Ges. Schriften III. 1922.
Paul Vogel, Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz von Stein, Marx, Engels und Lassalle. 1925.

KULTURPHILOSOPHIE

VON

ALOIS DEMPF

EINLEITUNG.

Wir haben eine Menge Kulturphilosophien, die aber alle nur Kulturanschauungen sind, weil wir die Kulturphilosophie noch nicht haben. Es wird ja auch erst bewußt seit 200 Jahren um sie gekämpft. Davon waren zudem die ersten hundert Jahre die Blütezeit der Geschichtsphilosophie und die letzten hundert Jahre die der Soziologie. In Anbetracht der Zeiträume, in denen eine Disziplin sich zur strengen Wissenschaft entwickelt, wäre es noch ungebührlich, jetzt schon die Kulturphilosophie zu verlangen. Natürlich hat dies Kompendium nicht den Ehrgeiz, sie zu leisten. Es soll nur ein Beitrag sein zu dem so notwendigen Werk, Klarheit über unsere geistige Lage zu schaffen und unserm eigenen Kulturwillen die Augen zu öffnen über die Kulturrichtungen und Kulturziele.

Kulturphilosophie kann heute in erster Linie Kulturkritik und Weltanschauungskritik sein, eine kritische Geschichte der verschiedenen Kulturanschauungen, die auch für die praktische Kulturkunde eine wissenschaftliche Grundlage schaffen könnte. Dann aber müßte sie die „Grundzüge unseres gegenwärtigen Zeitalters" aufzeigen. Es ist ja das große Paradox unserer Lage, daß wir trotz der Blüte des Historismus und Soziologismus einer ungeleiteten Kulturbewegung gegenüberstehen, daß die Zivilisation übermächtig über uns geworden ist, über unsere Köpfe hinweggehen möchte. Es gibt sogar Kulturphilosophen, die diesen tragikomischen Zustand ohne Humor bejahen, den irrationalen Lebensdrang des unbewußten All-Lebens und den Wildwuchs des schöpferischen Schwungs feiern, das Durcheinander der Kulturrichtungen und Kulturziele nur durch den nackten Kampf der Völker und Klassen sich entscheiden lassen und so den Sieg der — rationalistischen Wirtschaftskultur vorwegnehmen möchten. Dabei ist über der 200jährigen Verselbständigung des Kulturbegriffs ohne Genetivus objectivus, über der Betrachtung der Kulturbewegung ohne die Frage, was denn zu kultivieren sei, die alte Bedeutung von Kultur als Substantivum actionis vergessen; die Pflege des Ackers und die Pflege des Geistes.

Aber sobald man kulturkritisch feststellen will, was werden soll, muß man scheinbar den gebahnten Weg der schon beinahe exakten Kulturkunde wieder verlassen. Dann droht wieder Untergangsprophetie oder Zukunftsutopie, bricht scheinbar wieder das persönliche Wagnis der geistigen Entscheidung in den umfriedeten Bezirk der objektiven Kultur-

wissenschaft ein. So muß man vom Anfang an unterscheiden: die praktischen Entscheidungen werden die Staatsmänner fällen, aber auch der Ethiker und Kulturkritiker haben ihre Mission in dieser Zeit: die richtige, kulturpolitische Entscheidung philosophisch aufzuzeigen! Auch für sie gilt: sapere aude! Die Kultur ist nur halb Schicksal. Die andere Hälfte bestimmen der Staatsmann und der Philosoph, der Religionsstifter und der Ethiker.

Es gibt beinah schon eine objektive Kulturwissenschaft. Meisterschaft in der Weltanschauungskritik ist schon unser Schulbegriff von Philosophie. So sehen wir alle Bedingtheiten der Kulturrichtungen und Kulturziele. Ihr Nebeneinander und Nacheinander sieht man freilich nur vom universalen Standpunkt aus. Sollte da nicht die Zusammenschau der Kulturkräfte im Ganzen der Kultur und der neue Mut zur Leitung des Kulturganzen unser Weltbegriff von Kulturphilosophie sein?

Vollenden wir aber erst einmal die schulgemäße Kulturphilosophie! Die Nüchternheit wird sich als fruchtbar erweisen. Der Kulturbegriff selbst hat es nötig, historisch und systematisch behandelt zu werden, weil er so mannigfach ist wie die Charaktere, die Stände und die Nationen. Seine Stelle in der Wissenschaftsgeschichte von Turgot bis Kant ist die Exposition jenes Dramas der feindlichen Brüder Geist und Wirtschaftsautomatismus und ihrer feindlichen Schwestern, Geschichtsphilosophie und Soziologie, das die Vorgeschichte einer kritischen Kulturphilosophie ausmacht. Die Wissenschaftssoziologie entschleiert uns die beiden Schwesterwissenschaften schon völlig schulgerecht als die Kulturanschauungen von zwei aufeinanderfolgenden Jahrhunderten, die das harte Lebensdrama von Geist und Wirtschaft begleiten, nachdem Staat und Kirche die beiden freigelassen haben.

Damit ist schon das Hauptresultat dieser Untersuchung vorweggenommen. Existentielle Geschichtsphilosophie gibt es nur, wenn der Glaube an die geistige, nicht politische oder göttliche Leitung der Geschichte herrscht. Existentielle Soziologie gibt es nur, wenn der Glaube an die gesellschaftliche Bestimmung des Geschichtsverlaufs vorherrscht. Das ist zugleich der Schlüssel für die Typologie der Kulturanschauungen der letzten zwei Jahrhunderte. Für existentielle Geschichtsphilosophen und Soziologen bleibt daher nur die doppelte, gang und gäbe Auslegung der neuesten Zeit, die idealistische und die materialistische! Nach der einen ist der freie Geist oder die Idee, nach der andern die Wirtschaft der Grund der Lebensbewegung. Erst die Durchführung dieser Thesen macht den perspektivischen Fehler klar und den Weg für eine kritische Typologie frei, die die Lebenswirklichkeit mit den Theorien zusammen erfaßt. Die Ergänzung dieser Einsicht ergibt die Typologie der geschichtstheologischen und staatstheoretischen Kulturanschauungen und damit die Vollendung einer Kultursoziologie der Institutionen, der Lebensmächte.

Mit diesem Hauptresultat rückt eine Methode an die erste Stelle der vier hier zu erörternden Methoden, die der Erforschung der Konstellation der Lebensmächte, die institutionelle Kultursoziologie. Immer mehr klärt sich die Beobachtung der Grundhaltungen und prinzipiellen Stellungnahmen in der allgemeinen Weltanschauungskritik, die so aus einer formalen Erkenntniskritik zu einer praktischen Logik der lebendigen Persönlichkeit und ihrer gesamten Lebensstellung wird. Hier hat sich diese Methode in der Untersuchung der Kulturanschauungen selber zu bewähren, hat sie besonders die Lebensbedeutung der Geschichtsphilosophie und Soziologie aufzudecken.

Daran schließt sich von selber die Kulturkritik. Sie ist zunächst Praxis in der Lebenswirklichkeit selbst, sofern eine bestimmte Konstellation der Lebensmächte von einer andern Konstellation und damit von einer anderen Epoche abgelöst wird. Sie ist aber auch Theorie, sofern der universale Geist allgemeingültige Werte und Normen erfaßt und an ihnen die Lebenswirklichkeit bemißt. Die Erscheinungen der Kulturwandlung und das Eingreifen des freien Geists in sie sind zwei getrennte Seiten der Kulturkritik, die positive und die naturrechtliche, und erst mit der letzten beginnt wieder, paradox genug, positive Philosophie, die geistige Erhebung über die Relativität der konkreten Kulturgestalten.

Der abstrakte Geist sucht aber auch praktisch Kulturkritik zu treiben durch die Utopie, durch die parteimäßige Ideologie eines bestimmten Standpunkts oder einer bestimmten Klasse. Damit wird die Ideologieforschung eine weitere methodische Aufgabe der Bestimmung der Kulturwirklichkeit und der Einflußnahme des utopischen Geistes im Kulturganzen. Die Ideologieforschung ist bereits weitgehend schulmäßig durchgearbeitet und ihr wissenschaftlicher Charakter nicht mehr zu bezweifeln.

Die Errungenschaft dieser drei Methoden bringt aber eine sehr folgenschwere Wendung mit sich. Ihre erbsündige Herkunft aus dem Soziologismus und Historismus ist nicht zu leugnen. Aber in dem Augenblick, wo sie nicht mehr unter der Herrschaft der Utopie stehen, haben sie die philosophische Begierdetaufe des Universalismus empfangen. Wenn nicht mehr die ausschließliche Herrschaft eines Faktors allein, sei er Natur oder Geist, Wirtschaft oder Staat, absolutistisch behauptet und damit unvermeidlich die Relativität aller andern Faktoren gesetzt wird, beginnt notwendig wieder die Ganzheitsbetrachtung der Kultur. Dann ist der Methodenmonismus der Geschichtsphilosophie oder Soziologie und die ausschließliche Bestimmtheit der Kultur durch den Geist oder die Wirtschaft erledigt. Der Kulturkörper, die Kulturkörperschaft der Nationen und Stände tritt wieder in das Blickfeld vom Gesamtwerk der Menschengattung. Ihre berufsgemäße Aufspaltung in die Völker und Stände, die traditionellen Institutionen und die schöpferischen Individuen läßt von vorneherein die unendliche Fülle der historischen Besonderheiten

erahnen, ja das Typische, die zu erwartenden Besonderungen verschlingen fast das Einmalige, wie es den Historiker interessiert.

Darum ist noch eine Methode kritisch zu erörtern, die der vergleichenden Kulturkunde. Sowie sie Kulturen als natürliche Gattungserscheinungen der Menschheit körperhaft erfassen möchte, ist auch diese Methode weltanschaulich vorbelastet vom 19., ja schon vom 18. Jahrhundert, nämlich durch die naturalistischen Entwicklungskonstruktionen der vergleichenden Rechtswissenschaft, Religionsgeschichte, Stilgeschichte usw., die dann gebündelt das Schema der Gesamtentwicklung der einzelnen Kulturkörper ergeben sollen. Wird dies als biologischer Reifungs- und Absterbevorgang verstanden, so ist eine naturgesetzliche Metaphysik der Kultur fertig. Die Kritik dieser naturalistischen Pseudometaphysik kann mit mehreren Methoden geschehen. Die kritische Aufgabe aber, den ungeheuren kulturhistorischen Stoff synthetisch zu bewältigen, leidet gerade unter dem immer noch lückenhaften Material. Wenn hier die Methoden der materialen Kulturvergleichung außer Betracht bleiben, so ist das kein Ausweichen vor der Aufgabe, die ich anderweitig versucht habe[1]), sondern nur eine bewußte Beschränkung dieses Kompendiums auf die kritische Behandlung der prinzipiellen Fragen.

Eine weitere Beschränkung muß noch erwähnt werden: die ganze Vorkultur, die Entstehung der Kultur aus Sprache und Mythos, Religion und primitiver Verfassung kann hier nicht erörtert werden, weil die Methoden lediglich auf die Hochkultur eingestellt sind. Die ausschließliche Behandlung der historischen Kulturen unter Verzicht auf die Vorgeschichtsethnologie schließt freilich das Risiko ein, daß die ursprünglichen Kulturäußerungen zurücktreten und damit die Wesenserfassung der Kultur einseitig verschoben wird.

Aus der Abweisung der naturalistischen und objektiv-idealistischen metaphysischen Konstruktionen über das Kulturganze, die mit verschiedenen Methoden erfolgen soll, ergibt sich die Bestimmung des Kulturgebiets. Hans Freyer und Fritz Kaufmann haben hierfür nach Dilthey, Rickert und Windelband die nötige Klärungsarbeit geleistet, so daß auch hier ein wissenschaftlicher Abschluß der Frage und eine leidliche Festigung der Kunstsprache erreicht ist.

So bleibt als letzte Aufgabe die kritische Betrachtung des Kulturganzen. Es tritt in vierfacher Form in Erscheinung, als das Zusammenspiel der kulturschöpferischen Einfälle aller Berufe mit dem einseitigen Kulturwillen einzelner Stände, der alle Strömungen in eine Richtung zwingen möchte, und der Form und Autorität gewordenen Organisationen und Institutionen, kurz des zähen Beharrungswillens der Tradition mit dem reinen Kulturideal, das der Geist allen positiven Lebensordnungen als das höchste Kulturziel vorhält. Es muß eine allgemeine Poetik gesucht werden, eine Lehre von allen Künsten des Menschen, wie sie typisch aus den verschiedenen Fähigkeiten seiner Natur hervorgehen. Was der

[1]) Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft. Halle 1924.

Mensch ist, läßt sich metaphysisch erkennen, was er kann, läßt sich nur kulturhistorisch feststellen. Schon Plato hat in den Begabungsunterschieden und Charakteren den Ursprung der Arbeits- und Ständeteilung gesehen, die zu suchende allgemeine Poetik auf die differenzielle soziale Anthropologie zurückgeführt. Wie das anlagegemäße, berufliche Können in der bestimmten geschichtlichen Lage die besondere Kulturaufgabe bewältigt, kann man typisch anthropologisch verstehen. Man muß nur zur geschichtlichen Umwelt die bleibenden Lebensnotwendigkeiten der ganzen Gemeinschaft, das „System der Bedürfnisse" hinzunehmen, das immer ein anschauliches Bild der gesamten Lebensordnung als der Einheit der Berufe nahelegt. Die schaffende Kulturgemeinschaft ist selber das Bild des ganzen Menschenkönnens einer Zeit, ihr Gesamtwerk die zeitliche Verwirklichung aller Menschenfähigkeiten.

Wie immer wieder ein Stand, und zwar nicht nur der königliche allein, auch der priesterliche, der Bildungs- und führende Wirtschaftsstand über die andern vorstürmt und die gesamte Kulturrichtung bestimmen möchte, das kennzeichnet den besonderen historischen Kulturwillen. Die Leitung des arbeitsteiligen Berufsganzen durch den Herrschaftswillen eines Standes, der Dienst aller Stände für den bewußt gewollten Zweck des führenden Standes ist ein begrenztes, aber auch schärferes Bild vom Sinn der ganzen Kulturbewegung als die natürliche Einheit der Berufe, sie ist praktische Kulturpolitik und Kulturkritik an den andern Ständen. Wie weit sich wirklich eine Kulturrichtung durchsetzt, ist abhängig von der Kraft des führenden Standes und der Gefügigkeit und dem Widerstand der dienenden Stände. Die Konstellation dieser Stände ist das zweite Bild des Kulturganzen, die Grundlage für die Kultursoziologie.

Die mit der Ständekonstellation beginnende Hochkultur enthält schon Traditionen der Künste und Stände. Erst recht aber wird der Schöpfungsakt der Hochkultur, die einmalige Tat der Kulturheroen und Religionsstifter, die Satzung der Rechtskönige und die heilige Schrift der Priesterschaften zur traditionellen Einheit für die einzelne Kulturgemeinschaft. Alle Ordnungen und Leistungen bleiben im Gedächtnis der Gemeinschaft, ihre Vergangenheit wirkt mit ständigem Zuwachs auf die Gegenwart. Das geschichtliche Ganze der einzelnen Kultur ist das eindringlichste und für alle Kulturgenossen verpflichtende Kulturbild, es ist das positive Rechts- und Ordnungsganze der herrschenden Öffentlichkeit. Die Macht der Tradition kann das weitere Wachstum überschatten und bis zur Erstarrung führen, die nur durch den Kampf der Stände und den Kampf der Völker selbst wieder aufgelockert werden kann. Das heilige Recht der Vergangenheit will unabänderlich bleiben, auch wo sich die Verhältnisse schon geändert haben, und nur ein anderes heiliges Recht, das der ungeschriebenen, natürlichen Gerechtigkeit, die ewigen absoluten Werte der der Menschennatur gemäßen Lebensordnung kann ihm erfolgreich gegenübertreten.

Es erscheint das Zukunftsbild der Kultur, das Endziel ihrer Vollendung, das Gottesreich auf Erden und die Utopie, der reine Rechtsstaat und die Forderung der Realisierung aller Anlagen und Werte, der Gemeinschaft aller Völker im Reich des ewigen Friedens. Der freie Geist will selber die Leitung des Gesamtwerks der Menschheit übernehmen, er will alle bewußt gewordenen Spannungen der Kulturbewegung überwinden, Thesis und Antithesis in der Synthesis aufheben und endlich die Vorgeschichte der „wahren Gesellschaft" beenden, daß diese selbst ihre unerschütterliche Dauer beginnen kann. Aber auch die Macht des freien Geistes ist nicht absolut, sie vermag nicht alle Fähigkeiten in ihre Richtung zu zwingen und ihr neues Kulturbild bleibt selber Teilwirklichkeit im dialektischen Spiel der andern Kulturganzheiten. Es hat wiederum nur ein Stand gesprochen, und sein neues Recht ist nur ein weiteres Bildungsgut geworden im schöpferischen Miteinander aller Stände.

Der Gang der Kultur in der Dialektik der Kulturbilder ist das Drama des menschlichen Stückwerks. Gerade daß immer neue Möglichkeiten bleiben und nicht der graue Kosmopolitismus irgendeiner Lösung erstarrt, ist der Sinn des noch lange nicht beendeten Fortschritts. Die erzwungene Selbstbeschränkung aller Stände auf ihr relatives Recht verringert die Schärfe der Spannungen und steigert den sachlichen Fortschritt der Bewältigung der Umwelt. Die Kultur ist noch längst nicht absolut, sie ist immer auf dem geschichtlichen Wege zur deutlicheren Gestaltung der natürlichen Lebensordnung der Menschheit. Ihre Tragik ist nicht der dramatische Kampf der Lebensmächte, des positiven und des reinen Rechts, der ja nur das erregende Moment des Fortschritts ist. Nur daß immer das von ferne sichtbare, gelobte Land des Gleichgewichts der Stände, das Ideal der sozialen Gerechtigkeit durch den Kampf von Vernunft und Leidenschaft, von Gemeinsinn und Eigennutz niemals wirklich erreicht wird, das ist ihre wahre Tragödie, der Zwiespalt des erkannten Sollens und des unzulänglichen Seins, der mit der Freiheit zum Guten selber gesetzt ist, die nicht möglich ist ohne die Freiheit zum Bösen.

So ist natürlich auch die Kulturphilosophie keine Wissenschaft vom Absoluten. Gerade die Pseudometaphysik der idealdialektischen Bewegung des objektiven Geistes und der soziologischen, naturalistischen Bewegung der automatischen Wirtschaft hat das letzte und wichtigste Kapitel der Kulturphilosophie, die Lehre vom Kulturganzen, fast verschüttet, obwohl es schon seit Plato ihr erstes und ältestes Kapitel war. — Erst die systematische Unterordnung der Kulturphilosophie unter die Ethik kann den Weg freimachen von der Vergötzung des Historischen. Nur so können Tradition und Utopie, Vergangenheits- und Zukunftsbild der Kultur gleich ernst genommen werden. Damit wird erst wieder der Weg frei für die philosophische Kulturkritik und zugleich für die sittliche und religiöse Freiheit des Einzelnen vor den absoluten

Werten und der absoluten Person, aber auch für die Verpflichtung der Öffentlichkeit auf die unbedingte Forderung der ungeschriebenen sozialen Gerechtigkeit der Stände und Völker.

I. DIE ENTSTEHUNG DES KULTURBEGRIFFS.

Die Schwierigkeit, den Begriff der Kultur zu bestimmen, beruht darauf, daß die persönliche und die allgemeine Kultur stets in Wechselwirkung miteinander stehen. Es herrscht nirgends ein geklärter Begriff der Kultur, und man braucht nur irgendein philosophisches Wörterbuch sich anzusehen, um das heillose Durcheinander in den Kultur- oder Zivilisationsbegriffen feststellen zu können. Der Weg, hier zur Klarheit zu gelangen, kann ein doppelter sein. Man kann, indem man zuerst einmal vom subjektiven Kulturbegriff ausgeht, den Versuch machen, den vielfachen Sinn der persönlichen Kultur in eine systematische Ordnung zu bringen. Schon damit verschwinden sofort alle scheinbaren Widersprüche des subjektiven Kulturbegriffs, und es erweist sich mit aller Deutlichkeit, daß hier, wie überall, hier aber ganz besonders, die Wahrheit nur systematisch erfaßt werden kann.

Allein ebenso deutlich zeigt sich sehr bald, daß der Ausgangspunkt von der persönlichen Kultur höchstens ein vorläufiger sein darf. Die inhaltliche Bestimmung der persönlichen Kultur durch die objektive, die gegenständliche, das Kulturgut und das Kulturwerk verlangt sofort die Heranziehung des zweiten Wegs, den der systematischen Erfassung der objektiven Kultur. Die philosophische Behandlung des Kulturbegriffs ist zudem im tiefsten von geistesgeschichtlichen Vorgängen abhängig, die ganz scharf herausgestellt werden müssen, damit Kultur in jener Lebendigkeit erfaßt werde, die ihr als einer geschichtlichen Bewegung zukommt. Es läßt sich zeigen, daß die Erfassung der Kultur als einer geistesgeschichtlichen Bewegung außerordentlich jungen Datums ist, daß nur die Geisteswelt der Aufklärung den Kulturbegriff allererst erarbeiten konnte. Bei dieser eigenen geschichtlichen Bindung konnte aber jener Periode, der die Höchstschätzung der Kultur eine selbstverständliche war, nicht die systematische Klarheit über die Stellung der Kultur zu den anderen Lebensmächten gegeben sein. Man erfaßte sie als die Summe aller Lebensmächte. Allein gerade hier liegt das Problem, das uns heute aufgegeben ist und das von selbst eine historisch-systematische Behandlung des Kulturbegriffs verlangt.

Das Schwergewicht dieser Untersuchung verschiebt sich so durchaus auf die Erforschung der objektiven Kultur. Allein eine ganz kleine Skizze der verschiedenen Auffassungen von persönlicher Kultur kann doch schon eine vorläufige Klärung des Begriffs vermitteln. Es sind vier Schichten des geistigen und seelischen Lebens, auf die der Kulturbegriff angewendet wird. Die älteste Bestimmung und zugleich die Prägung unseres Begriffes Kultur, Ciceros Satz: cultura animi philosophia est, war bis

in die letzten Jahrzehnte weitaus die beliebteste, ohne darum die wichtigste zu sein. Die Philosophie ist die Geistespflege. Das ist die rein intellektualistische Auffassung der Bildung in der griechisch-römischen Welt. Die Informierung mit dem streng geschlossenen Kreis der enzyklopädischen Wissenschaften oder den Einteilungen der Philosophie ist ein klassizistisches Ideal, das eigentlich schon jahrhundertelangen Schulbetrieb voraussetzt. Entreißt man aber den Gedanken seiner antiken Enge und Starrheit, dann werden sofort zwei weitere Bestimmungen des Kulturbegriffs sichtbar. Die eine ist, Kultur sei die Information der Person mit den geltenden Werten! Das ist eine heute sehr geläufige Auffassung von Kultur und Persönlichkeit zugleich. Sie bleibt gleichfalls gemäßigt intellektualistisch und in der Sphäre des Ungeschichtlichen. Zieht man aber die Geschichte mit heran, dann ist persönliche Kultur die Informierung der Person mit der gesamten Geisteskultur, also eine irgendwie systematische Polyhistorie. Das ernste Problem der Bildung, das sich hier verbirgt, ist heute nicht aktuell, aber von größter Wichtigkeit für die wissenschaftliche Kultur.

Eine Abschwächung dieses intellektualistischen Kulturbegriffs ist der der gesellschaftlichen Kultur, z. B. „die Kultur der Gesellschaft des 18. Jahrhunderts". Man bezieht da bereits die konventionellen Umgangsformen einer bestimmten geschichtlichen Gesellschaft mit ein in einen intellektualistischen Kulturbegriff, der Geisteskultur nur mehr als einen wissenswerten Ausschnitt aus einem konkreten Bildungssystem und einer konkreten Bildungswelt auffaßt und überleitet zu dem dritten Begriff dieser Schicht, dem sokratisch-platonischen.

Er sei hier als der praktische Kulturbegriff bezeichnet, der aber immer noch intellektualistisch ist, z. B. die Sprachkultur Lessings oder die Sprachkultur eines Schauspielers. Für Sokrates und Plato ist das Wesen der Bildung, daß jeder das Seinige tut, ständisch gegliederte Tüchtigkeit, in Feindschaft entworfen gegen die rhetorisch-enzyklopädische Sophisten-Unkultur, der Begriff der fachmännischen Kompetenz. Kultur ist hier formal als Können verstanden, aber als ein Können, das informiert ist durch Kenntnisse von objektiver Geltung.

Diese erste Gruppe faßt die objektive Kultur immer noch irgendwie geisteswissenschaftlich. Damit ist gesagt, daß die genau zu untersuchende kulturwissenschaftliche Schicht noch nicht getroffen ist, daß man hier besser von Bildung statt von Kultur reden würde. Verstandeskultur in mehr inhaltlicher oder mehr formaler Bestimmung ist hier das Maßgebende. Es ist aber nicht einzusehen, warum bei der Geistespflege bloß der Verstand zu berücksichtigen sei, wir können auch durchaus dem Sprachgebrauch folgend nach der gewöhnlichen Einteilung der Seelenkräfte von einer Willenskultur reden und von einer Gefühlskultur. Dies Einteilungsprinzip von den Seelenvermögen her würde die zweite Gruppe von Kulturbestimmungen begründen. Willenskultur deutet auf das sittliche Bildungsproblem, das hier vorliegt, und man könnte nach dem pädagogischen Sprachgebrauch hier von dem Kulturbegriff der Erziehung reden. Die Prägung Gefühlskultur, die eine Kultiviertheit des Gefühls bezeichnen würde, leitet über zu der dritten Gruppe, die mit der künstlerischen Kultur zu eröffnen ist. Aber deutlich genug ist Kultiviertheit des Gefühls abgehoben von ästhetischer Kultur, die durchaus wieder eine inhaltliche Ausbildung mit einschließt.

Wenn wir von persönlicher künstlerischer Kultur reden, so ist damit das Mitleben mit einer bestimmten, objektiven, künstlerischen Kultur gemeint. Dasselbe gilt von der politischen Kultur. Es sind bestimmte Lebensgebiete, die gerade in ihrem engeren Kreise eine höhere und feinere Ausbildung der Persönlichkeit ermöglichen und diese Persönlichkeit abheben von der allgemeinen, gesellschaftlichen Kultur. Politische Kultur ist das völlige Verwachsensein und Vertrautsein mit der sich forterbenden Staatskunst eines bestimmten Landes und einer bestimmten Zeit, wie etwa der Staatskunst der venezianischen Aristokratie des 17. Jahrhunderts oder der englischen des 18. Jahrhunderts. Man könnte ebensogut von einer religiösen Kultur reden, womit erheblich mehr als theologische Bildung gemeint wäre, nämlich die existentielle religiöse Haltung in dem bestimmten Frömmigkeitstyp einer Epoche und Nation.

In diesen Einengungen der Allgemeinkultur auf bestimmte Sachgebiete hat sich sinngemäß immer schon die Bindung an eine bestimmte Zeit ergeben. Ebenso streng ist die Bindung des persönlichen Kulturbegriffs an die persönliche Anlage. Die schöpferischen Kräfte des Menschen müssen in jeden Kulturbegriff miteingerechnet werden. Sie ergeben eine letzte Gruppe der Intensitätsabstufung der Kulturbegabung. Man wird einem genialen Menschen, der Kulturbegründer in irgendeinem Gebiet und in irgendeiner Zeit ist, nicht selber persönliche Kultur absprechen können, obwohl hier ein gewisses Sträuben vorliegt, die allgemeine Bezeichnung Kultur auf ein Ausnahmeindividuum anzuwenden. Eher ist man geneigt, die volle Übereinstimmung zwischen der individuellen Anlage und den Leistungsmöglichkeiten eines bestimmten Gebietes der künstlerischen und politischen Kultur als ein Ideal der Kultiviertheit des höher Gebildeten hinzustellen. Ebenso gilt aber auch für den Durchschnittsmenschen eines Volks die Übereinstimmung seiner persönlichen Anlage mit den allgemeinen Leistungen seines Volks als ein Charakteristikum jener allgemeinsten Kultur, die von Haus aus jedem Angehörigen eines Kulturkreises oder eines Volkes zukommt.

Es wäre leicht, diese verschiedenen Kulturbegriffe völlig zu formalisieren und eine systematische Ordnung unter ihnen herzustellen, etwa in dem Sinne, daß man die erste Gruppe als die zur persönlichen Kultur gehörige Verstandesbildung bezeichnet, daß man die harmonische Ausbildung aller Seelenkräfte oder das besondere Vorwiegen einer derselben als Charakterbestimmtheit im Kulturbegriff festhält, diesen Charakterbestimmtheiten nach platonischem Vorgang die besondere Ausbildung in einem bestimmten Kultursachgebiet zuordnet, etwa der Willenskultur die politische Kultur, und dies ganze Gefüge nach den drei Intensitätsgraden der Kultiviertheit unterscheidet. Der Kombinatorik einer passenden, persönlichen Kulturmischung ist hier ein fast unbegrenztes Feld eröffnet, aber sie bleibt notwendig abstrakt und ist höchstens von normativer Bedeutung für die Pädagogik. Hier kommt es uns zunächst nur darauf an, einen vorläufigen Umriß vom Aufbau des persönlichen Kulturbegriffs sichtbar werden zu lassen, um gegen die Willkür des schwankenden Sprachgebrauchs geschützt zu sein. Die Sprache kommt ja sehr leicht mit bei der Bezeichnung der verschiedenen Kulturbestimmtheiten, aber der Sprachgebrauch kommt nicht mit. Er begnügt sich eben in der Regel mit dem verwaschenen Kulturbegriff, auch wenn er bestimmte Seiten von ihm im Auge hat.

Die eigentliche Schwierigkeit der Begriffsbestimmung beginnt erst mit der Erörterung der objektiven Kultur. Es handelt sich ja dabei nicht um die Erfassung von etwas Konkretem, Sichtbarem und Anschaulichem, es gilt ein Abstraktum als dauernde Lebensmacht mit Wachstum und Wandlungen zu erfassen. Wie spät das für die einzelnen geistigen Gebilde geschehen ist, kann man schon daraus entnehmen, daß erst I. I. Winckelmann 1764 seine Geschichte der Kunst des Altertums verfaßte, die nicht mehr von den Künstlern, sondern von der Kunst als solcher handelte und dann 1765 Herder seinen Versuch einer Geschichte der Dichtkunst statt der früheren Biographien von Dichtern und Schriftstellern gab. Das Abstraktum Kultur ist freilich

neben den anderen großen Lebensmächten das letzte, das klar in den Gesichtskreis der Historiker, Staatsmänner und Philosophen tritt. Längst vorher sind die beiden andern großen Abstrakta, Staat und Kirche, als dauernde Lebensmächte erfaßt worden. Insbesondere der Reichsbegriff oder wenigstens das Reichsbewußtsein ist immer das Vehikel gewesen, das die Anschauung von dem gesamten Lebensvorgang von Nationen und Völkergruppen getragen hat. Inwiefern das Reichsbewußtsein immer schon eine volle Kulturanschauung in sich enthalten hat, wird in einer Typologie der staatstheoretischen Kulturanschauungen zu erörtern sein. Desgleichen ist der Kirchenbegriff immer als die Konkretisierung der Religion und Frömmigkeit und ihrer gesellschaftlichen Organisation so umfassend wirksam gewesen, daß vom Religions- oder Kirchenbegriff her in den Zeiten seiner Vorherrschaft die Ganzheit der menschlichen Kultur erfaßt werden sollte. Ja, in einer bestimmten wissenssoziologischen Situation ist in der Antike auch schon ein Vorläufer des objektiven Kulturbegriffs geprägt worden, der platonisch-aristotelische und stoische Begriff des *Aeon*, einer lebensgesetzlichen Einheit des Naturlebens und sittlichen Menschenlebens, der erste große Gedanke einer Geschichts- und Kulturphilosophie. Allein der positive Staatsgedanke und die positive Kirche sind seit dem Untergang der griechischen Bildung immer so sehr im Bewußtsein der abendländischen Menschheit vorherrschend gewesen, daß immer nur einige tastende Versuche der Eroberung eines apollinischen Reichs der Bildung und des freien Geistes ausgesprochen werden konnten. Es bedurfte erst der Arbeit einiger Jahrhunderte und mehrerer Epochen des freien Geistes und einer breiten außerstaatlichen und außerkirchlichen Geisteswelt, bis der Gedanke der Kultur in voller Klarheit erfaßt werden konnte. Es mußte zudem erst in der Aufklärung mit starker Einseitigkeit die Macht des Geistes und die Leistung der Wissenschaften und Künste wirksam werden, bis sich der Blick der Forscher auf das Abstraktum Kultur richten konnte.

Es sind leicht drei wissenssoziologische Bedingungen festzustellen, die für eine solche Sicht erfüllt sein mußten. Zunächst einmal das Erlebnis einer wirklichen Vormacht des Geistes, wie sie ein Jahrhundert später Guizot umschrieben hat: Die menschliche Vernunft war der wahre Souverän des 18. Jahrhunderts (Allg. Geschichte der europäischen Zivilisation 285). Es mußte zweitens ein tätiger Gestaltungswille der Zukunft aus dem Geist heraus wirksam sein, wie es der Grundgedanke der ganzen Aufklärung war, so daß die Hoffnung eines unendlichen Fortschritts der Menschheit allgemein sich verbreitete. Es mußten endlich schon einige Erfahrungen wichtiger Fortschritte und Wandlungen innerhalb jener Epoche der Wiedergeburt der Künste und Wissenschaften, mit der man sich eins fühlte, vorangegangen sein, damit man von da aus die innere Einheit und Gesetzmäßigkeit solcher Wandlungen der Lebensmacht Kultur erfassen konnte.

Es sind natürlich nicht erst neu für den Kulturbegriff innere Aufbau- und Bewegungsgesetze erarbeitet worden. Sie konnten ja von den Wandlungen der einzelnen Lebensmächte, Staat und Kirche, auf die Kultur übertragen werden und gerade diese Übertragung der Aufbau- und Bewegungsgesetze von Staat und Kirche auf den Kulturbegriff ist seine eigentliche Genesis. Dies heroische Zeitalter der Eroberung des Kulturgedankens, wo man die Sache schon hat, aber noch nicht das Wort dafür geprägt ist, ist von größter Wichtigkeit für das Verständnis und die Bestimmung des Kulturbegriffs. Denn nur in dieser Zeit seiner ersten Bildungsgeschichte kann man die wissenssoziologischen Lagen erkennen und nacherleben, aus denen sich schließlich die Erfassung der objektiven Kultur ergab. Freilich wäre hierfür eine ausführliche Wortgeschichte der Begriffe Kultur, Zivilisation, Entwicklung, Fortschritt, Bildung, Enzyklopädie notwendig, die wir noch nicht besitzen. Hier kann nur ein bescheidener Versuch geboten werden, die philosophischen Hauptelemente herauszuheben, aus denen sich schließlich der volle Kulturbegriff aufbaute.

Der größte, freilich seiner Zeit noch verborgene Heros der beginnenden Kulturphilosophie war Giambattista Vico. Er entwickelt bereits eine universale Kulturphilosophie, ohne noch das Wort Kultur zu gebrauchen. Er redet dafür von der gemeinsamen Natur der Völker, in der er vergleichend das Aufbaugesetz der Kulturentwicklungen erahnt (1725). Mit Natur der Völker ist hier jene entwicklungsgesetzliche Volkspersönlichkeit gemeint, die schon Bodinus aus dem Geiste der Renaissancepersönlichkeit heraus, die ja auch „individuelle Natur" hieß, auf die Völker übertragen hat. 1748 spricht Montesquieu in seinem Esprit des Lois in ähnlichem Sinne von der Natur und dem Prinzip der bestimmten Staatsformen, und wieder ist eine innere Aufbau- und Bewegungsgesetzlichkeit geschlossener Kulturkörper gemeint. Die Staatsformenlehre des Absolutismus wird von ihm zu einer Erfassung des Geistes bestimmter Kulturtypen verwendet. 1733 beginnt die Histoire littéraire de la France zu erscheinen, die die Übersichten über die einzelnen Jahrhunderte mit einem *Etat des lettres en France pendant le . . . siècle* bezeichnet. Es ist der Begriff des *status reipuplicae*, der im 17. Jahrhundert die Ausweitung der Staatsformenlehre zu einer umfassenden Gesellschaftslehre erhalten hatte. Die innere Gestalt des Staates nach der Spannungseinheit zwischen den Ständen und Klassen und der Lage des Staates zwischen den anderen Staaten wird hier gewissermaßen auf das geistige Leben der Kultur übertragen, es liegt der erste Versuch einer gelehrten Kulturgeschichtsschreibung vor (E. Fueter, Geschichte der neueren Historiographie 324). Längst hat es natürlich auch eine Anschauung vom *status ecclesiae* gegeben, der bereits in den Spannungen zwischen kirchlicher Monarchie und Aristokratie im 13. und 14. Jahrhundert wirksam war und genau in derselben Weise, wie in der Literaturgeschichte der Etat des lettres behandelt wird, hatten die Magdeburger Zenturiatoren in jedem Jahrhundert der Kirchengeschichte die Gesamtlage der objektiven religiösen Kultur untersucht.

1735 ist Voltaires Siècle de Louis XIV entworfen, das 1753 erscheint. Es will mit Jahrhundert eine Kulturepoche bezeichnen und gibt die Gesamtlage der Kultur nach einem ähnlichen Schema wie die Zenturiatoren: Politik, Finanzen, Religion, Kunst, Wissenschaften, Sitten. Er redet von dem Genie eines Volks, wie schon Sarpi von einem *genio* der Regierungen geredet hat. 1740 spricht Voltaire endlich von einer „Philosophie der Geschichte", aber das heißt jetzt erst noch Geschichte vom Standpunkt der Philosophie der Aufklärung aus (Fueter 361). Aber der „Essay sur les moeurs" ist doch schon der Entwurf einer universalen Kulturgeschichte in philo-

sophischem Geiste. Die Prägung *arts et moeurs* kennzeichnet den Versuch einer Entwicklungsgeschichte des Menschengeistes und eines Eigenlebens der *Opinions*. Im Anschluß an Voltaire wird Robertson in seiner Einleitung zur Geschichte Karls V. 1769 vom *Progess of society* und vom *Progess of sciences* reden und Adam Ferguson 1767 sein Essay on the history of civil society geben. Das ganze Schwanken und Tasten des Ringens um den Kulturbegriff wird am besten in D'Alemberts Discours préliminaire, der Einleitung in die französische Enzyklopädie von 1751 sichtbar. Der Begriff der Enzyklopädie soll zugleich historisch und systematisch gefaßt werden. Historisch sind die Wissenschaften zusammenzuordnen zu einem Stammbaum und einer Entwicklungsfolge unserer Erkenntnisse. In derselben Wurzel beruht zugleich der Ursprung unserer Gesellschaftsbildung, die damit in entscheidender Weise vom Staatlichen ins Kulturelle verlegt ist (Dtsch. Ausgabe S. 8). Der Entwicklungsbegriff ist deutlich gewonnen von dem Studium der Weltreiche und ihrer Umwälzungen, also von jener „Konversionenlehre" des Bodinus, die im 17. Jahrhundert Bewegungslehre der Staaten geworden war (S. 33). Die Systematik der Enzyklopädie wird im Anschluß an Francis Bacon gewonnen aus einem Entsprechungssystem der Seelenvermögen: Gedächtnis, Vernunft und Phantasie und der drei Hauptinhalte der menschlichen Wissenschaften: Geschichte, Philosophie und schöne Künste. Aus diesem Einheitssystem läßt sich zudem eine natürliche Abfolge der Fortschritte der Wissenschaften nacheinander ableiten, die zudem, aus verständlichen Gründen, seit der Renaissance der Wissenschaften eine etwas abweichende Reihenfolge gewesen ist: „Wenn man die Fortschritte des Geistes seit jener denkwürdigen Epoche betrachtet, so findet man, daß die Reihe dieser Fortschritte eine ganz logische Aufeinanderfolge gehabt hat. Man begann mit der Gelehrsamkeit, ging dann zu den schönen Wissenschaften über und endigte mit der Philosophie" (S. 60 u. 49). Trotzdem heißt es bei D'Alembert dann immer noch: „Im übrigen ist die Geschichte der Wissenschaften naturgemäß mit der Geschichte der wenigen großen Genies verknüpft." Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert ist damit als eine Lebensmacht erkannt, die aus einem innern Bewegungsgesetz des Menschengeistes entspringt und berufen ist, die Weltherrschaft anzutreten.

Es gibt wohl keine große Form der positiven Weltanschauung, die so klar und scharf in alle einzelnen Bedingungen aufgelöst werden kann, wie die Kulturanschauung der Aufklärung. Ihr Beruf zur Weltherrschaft stand ihr selber in voller Klarheit vor dem eigenen Geist. Voltaire hat es von dem frühen 18. Jahrhundert ausgesprochen: „Zu keiner Zeit war eine Verbindung unter den philosophischen Geistern allgemeiner, Leibniz wirkte, sie zu beleben. Man sah eine Gelehrtenrepublik allmählich in Europa entstehen trotz der Kriege und religiösen Gegensätze. Die Akademien haben diese Republik gebildet. Die modernen Forscher in jedem Wissenzweige haben die Bande der großen Gesellschaft der Geister geknüpft, die überall verbreitet, überall unabhängig ist. Diese Verbindung dauert fort und sie ist eins der Trostmittel gegen die Übel, welche Ehrgeiz und Politik über die Erde verbreiten" (Dilthey, W. III. 223). Diese Parole der Herrschaft der Philosophie konnte aber nur zu einer wirklichen Herrschaft der Philosophen werden, weil die allgemeinen sozialen Voraussetzungen danach angetan waren. So ist die staatssoziologische Begründung des Kulturbegriffs noch aufzuzeigen. Schon Tocqueville hat an dies Problem gerührt, wenn er in seinem Buche über das alte Staatswesen und die Revolution schreibt: „Im Frankreich des 18. Jahrhunderts war mitten unter den Trümmern aller anderen Freiheiten nur noch eine unversehrt geblieben: wir konnten fast auf unbeschränkte Weise über die Entstehung der Gesellschaften, über das Wesen und die Bedeutung des Staates, über die ursprünglichen Rechte des Menschengeschlechtes philosophieren. Wie aber wurden Schriftsteller, die weder einen besonderen Rang, noch Vorrechte, Reichtümer, Ämter und Macht besaßen, tatsächlich die bedeutendsten, ja die einzigen politischen Männer jener Zeit, da, während andere die Regierung führten, sie allein Autorität und Einfluß hatten? (163) . . . die Schriftsteller, indem sie die öffentliche Meinung zu leiten übernahmen, behaupteten eine Zeitlang die Stellung,

die in freien Ländern nur die Parteiführer einzunehmen pflegen. Niemand vermochte mehr ihnen diese Rolle streitig zu machen. Eine lebenskräftige Aristokratie leitet nicht nur die Staatsgeschäfte, sie lenkt auch die Meinungen, gibt den Schriftstellern den Ton an und verleiht den Ideen erst Ansehen und Gültigkeit. Im 18. Jahrhundert hatte der französische Adel diesen Teil seiner Macht ganz eingebüßt. Sein Einfluß hatte gleiches Schicksal wie seine politische Herrschaft erfahren: die Stelle, die er als Lenker der Gemüter eingenommen hatte, war erledigt, die Schriftsteller konnten sich derselben bemächtigen, und nach Gefallen schalten und walten. Noch mehr: diese Aristokratie selbst, an deren Stelle jene traten, begünstigte ihr Unternehmen; sie hatte so ganz vergessen, wie allgemeine Theorien, sobald sie als wahr betrachtet werden, sich notwendigerweise allmählich in politische Leidenschaften und Taten verwandeln müssen (166)."

Diese ideologische Betrachtung genügt freilich heute nicht mehr. Wir müssen auch die allgemeinen soziologischen Bedingungen aufzählen, unter denen die Herrschaft des Geistes und damit der Begriff der Kultur entstehen konnte. Es ist dies vor allem die Tatsache des europäischen Gleichgewichts nach der Brechung der Hegemonie Frankreichs im 17. Jahrhundert. Wenn man Paolo Sarpis Ricordi intorno il modo di regulare il governo della republica vom Anfang des 17. Jahrhunderts liest, wo schon völlig klar eine rein mechanische Auffassung des europäischen Gleichgewichts durchgeführt wird, so findet man doch alles Denken positiv auf den venezianischen Standpunkt bezogen. Erst im 18. Jahrhundert wird die Positivität des Staates völlig dadurch durchbrochen, daß sich die Denker auf den europäischen Standpunkt stellen und das Ideal des ewigen Friedens erfassen. Ihr Kosmopolitismus bedeutet erst die Aufhebung der positiven Staatsgebundenheit. Es mußte ferner an irgendeiner Stelle Europas auch ein innerstaatliches Gleichgewicht erreicht sein, wie es in England seit der Revolution von 1688 der Fall war. Erst dadurch war die Positivität der besonderen Parteistellung durchbrochen, die Denker konnten prinzipiell auf dem Standpunkt jenes Parlamentarismus stehen, der das mechanische Gleichgewicht der Parteien und Staatskräfte im Auge hat und den Einzelnen von den bestimmten Interessen und Bestrebungen der ständischen Bindungen loslöst. Es mußte weiterhin wenigstens in einem Staate das Prinzip der Toleranz durchgeführt sein, das das Gleichgewicht der Konfessionen und Religionsparteien im Staate sanktioniert und alle diejenigen, die das Ideal der Toleranz anerkennen, von der Macht der positiven Kirche befreit. Um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts entsteht in England die von E. Troeltsch in ihrem Zusammenhang geschilderte Bewegung des Deismus, die die positive Religion in die natürliche Religion auflösen will. Die repräsentativen Denker dieser Zeit suchen zudem bereits eine Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewußtseins aufzustellen, die selber den entscheidenden Grundgedanken der Kulturentwicklung in sich enthält. Schon Spinoza konstruiert eine Entwicklung von der jüdischen sinnlichen Lohngerechtigkeit über die christliche, höhere Stufe der Offenbarung von der jenseitigen Sanktion der Gerechtigkeit, bis mit der Erhebung

des Gottesbewußtseins zu seiner adäquaten Erkenntnis im natürlichen Licht die höchste Stufe erreicht sei. Leibniz unterscheidet die Stufen des Ritualismus, der diesseitigen, mosaischen Gesetzlichkeit, der jenseitigen Vergeltungslehre des Christentums und deutet vorsichtig das Ideal der vollkommenen Frömmigkeit der reinen Erkenntnis an, der Zeremonien nur Abbilder tugendhafter Handlungen und Dogmen nur Schatten der Wahrheit sind. Lessing wird die alten Lehren vom dritten Reich und vom ewigen Evangelium erneuern und den Entwicklungsstufen die schärfste Fassung geben: das Gute tun für irdischen Lohn, es tun um der Seligkeit willen und endlich darum, weil es das Gute ist (Dilthey W. III. 242). Endlich muß noch die Wirtschaft im allgemeinen mechanischen Sinn eines natürlichen Systems verstanden werden. Die Denker mußten sich befreien von der positiven Bindung an ihren Staat oder an ihren Stand, das Merkantilsystem mußte abgelöst werden durch die physiokratische Schule, die die natürlichen Gesetze der Wirtschaft festzustellen unternahm.

In all diesen Wendungen und Umschlägen vom positiven zum natürlichen Recht wirkt bereits eine strenge Einheit des ganzen Denkens, nämlich der kartesianische Stil, die Einheit des mechanistischen Denkens. Im englischen Volk ist dieser neue Nominalismus zuerst praktische Wirklichkeit geworden und nur diese positive Lage hat jene neue Gesamtanschauung von der Welt und vom Menschen ermöglicht, die als Kampf gegen alle Positivität erscheint. Wie immer haben die Franzosen das von den Engländern politisch Erarbeitete rationalisiert und das System zur englischen Wirklichkeit geschaffen. In drei Generationen vollzieht sich in Frankreich die Herausarbeitung des Kulturbegriffs. Voltaire und Montesquieu versuchen die englische Wirklichkeit rational zu fassen. Turgot, Quesnay und d'Alembert vollenden das universale, wirtschaftliche und wissenschaftliche System der neuen Lebensanschauung und Condorcet, Helvetius und Holbach popularisieren es, so daß es in der französischen Revolution politische Wirklichkeit werden kann.

Die systematische Einheit des Kulturbegriffs, die in dieser Situation erreicht werden konnte, ist zunächst in Voltaire und Montesquieu nur anschaulich und unbewußt erfaßt worden. Voltaire hat vom Kosmopolitismus aus die Einheit des Menschengeschlechtes als den eigentlichen Träger der Kultur gesehen und damit die Geschichte überhaupt erst prinzipiell zur Universalgeschichte aller Völker und Zeiten über die Christenheit hinaus erweitert. Zur Verknüpfung der verschiedenen Kulturen untereinander hat er freilich nichts wesentliches geleistet, wohl aber zum ersten Male den Versuch gemacht, in praktischer Kulturgeschichtsschreibung das Ganze einer Volkskultur zu erfassen. In der Reihenfolge, in der ihm diese Einheit spürbar wird, steht der Gedanke der politischen Sicherheit obenan. Sie ist bei ihm durch den aufgeklärten Despotismus gegeben. Sicherheit ist die Voraussetzung für die Entwicklung von Handel und Industrie und einer geordneten Verwaltung und daraus geht dann im Jahrhundert Ludwigs XIV., das er so kulturphilosophisch behandelt, die Blüte der Kunst hervor. Er hat gespürt, daß nach seiner neuen philosophischen Stellung das Ziel die Blüte

der Wissenschaften sein müßte, hat aber das Kulturgesetz, warum im Absolutismus nur eine Blüte der Kunst möglich war, noch nicht erfaßt, und darum die künstlerische Blüte des 17. Jahrhunderts als Fortbildung der Sprache für den Dienst der Wissenschaften aufgefaßt. So ist nur anschaulich von ihm die Einheit des Kulturbegriffs erreicht.

Erst bei Montesquieu steht eine wirklich einheitliche Haltung des Denkers selbst hinter der Einheit einer soziologischen Kulturbetrachtung, die allerdings noch ganz an die alte Staatsformenlehre gebunden ist. Diese unbewußte Einheit ist ein durchgehender Technizismus in der Kulturbetrachtung. Das mechanistische Denken versteht alle Kulturerscheinungen als ein System von sich überschneidenden Kräften und Tendenzen. Die alte Lehre vom Klima und seinem Einfluß auf die Staatsverfassungen wird fortgebildet zu einer umfassenden Lehre von den landschaftlichen Bedingtheiten der Unterschiede in den rechtlichen und sittlichen Ordnungen aller Völker. Damit ist ein ganz neuer Naturbegriff als Gegenspieler des Kulturbegriffs eingeführt. Die Natur ist nicht mehr renaissancehaft in der volkspersönlichen Anlage gesehen. Sie ist selber als Kombinatorik der geographischen Bedingungen mit in das Kulturleben einbezogen. Noch deutlicher kommt der Technizismus des Denkens in der Auffassung Montesquieus von der aufgeklärten Despotie zur Wirkung. Seine Vergleichung des besonderen Stils der Staatsformen ist, wie Dilthey scharfsinnig erkannt hat, von dem tiefen Grundgedanken beherrscht, „daß die gesetzliche Monarchie unabhängiger ist von den religiösen Überzeugungen oder den moralischen Eigenschaften ihrer Bürger als jede frühere Verfassung. Hieraus eben schöpft Montesquieu die Hoffnung ihrer größeren Dauer. Denn auch ihm gilt es, die Überlegenheit dieser großen gesetzlichen Monarchien zu erweisen. In ihnen vermag die Politik mit dem geringst möglichen Aufwand an Tugend große Dinge zu verrichten, gleichwie die Technik in den vollkommensten Maschinen möglichst wenig Bewegungen, Kräfte und Räder verwendet. Nur von diesem Grundgedanken aus ist der Kern seiner Staatslehre zu verstehen, daß nämlich die in England vorbildlich gegebene Teilung der Gewalten den Fortschritt der gesetzlichen Monarchie zur Freiheit bringen kann. Auch das Verhältnis der Kräfte im politischen Körper muß im technischen Geiste durchgedacht werden. Der Parlamentarismus wird hier gefaßt als ein System von Gewichten und Gegengewichten, von Hemmungsapparaten, von Sicherheitsmaßnahmen gegen die Übergriffe einer jeden der Gewalten“ (Dilthey, W. III, 235). Obwohl hier vom Kulturbegriff nicht die Rede ist, steht trotzdem eine einheitliche Kulturauffassung hinter dem ganzen Esprit des lois. Er ist schon Kulturphilosophie, wenn auch keine vollständige, weil nun die Spannungseinheit der Kultur richtig erfaßt und in einem einheitlichen Wollen ein entsprechendes Kulturziel aufgestellt ist.

Nur diese Einheit der mechanistischen Lebenshaltung macht hier die Einheit des Kulturbegriffs verständlich. Zudem wird sie in der zweiten Generation der französischen Denker ihrer selbst bewußt und dies ist der große Augenblick, in dem Turgot die durch Comte so berühmt gewordenen drei Stadien der Kultur entdeckt. Der erst 23jährige Turgot hat in seinem Discours aux Sorbonniques vom 11. Dezember 1750 das neue Selbstbewußtsein der Aufklärung im Zusammenhang der Entwicklung des Menschengeistes ausgesprochen. Jetzt erst ist die volle Höhe der Selbstanschauung der Aufklärung vom Standpunkt des mechanistischen Kartesianismus aus erreicht: wie die ganze Welt in ein kosmologisches Gebilde von Gewichten und Gegengewichten aufgelöst ist, so ist auch das Universum der Kultur nach den Gesetzen des Gleichgewichts zu verstehen, denn das Ideal des Denkens ist auch in der anthropologischen Ebene nun reine Kombinatorik von einfachen Elementen geworden. Dies seiner selbst bewußt gewordene Ideal des Denkens wird jetzt als das Kulturziel verstanden. Das primitive mythologische und religiöse Denken, das sich überall von Willen und Personifikationen umgeben sah, ist die niedrigste Stufe der Weltanschauung und wird, Turgot sieht sehr deutlich den wissenssoziologischen Zusammenhang, in der griechischen Welt der Freiheit abgelöst von einer zweiten Stufe, der metaphysischen Weltanschauung, die die Erscheinungen immer noch zu Wesenheiten, Essenzen mit Realität substantialisiert. Der ganze

Kampf des neuzeitlichen Nominalismus von Bacon und Descartes, Hobbes und Locke gegen die Essenzen ist hier zum Selbstbewußtsein einer einheitlichen, geistigen Haltung geworden und dadurch der Gedanke des Fortschritts und der Sicherheit durch mathematisches Denken als ein berauschendes Ziel der ansteigenden Kultur erfaßt. Jetzt erst ist Kulturphilosophie in dem Sinne erreicht, daß eine philosophische Bestimmung des Kulturziels, der Haltung des Menschen und der Herrschaft des Geistes gefunden ist und zugleich damit auch eine Geschichtsphilosophie gewonnen ist, nämlich ein Bewegungsprinzip des menschlichen Geistes, das der jugendliche Denker in genialischem Überschwang sofort in einem universalen Entwicklungsbilde entwirft.

In engstem Zusammenhang mit dieser ersten philosophischen Bewältigung der Entwicklungsgeschichte des Geistes steht die Entdeckung dessen, was später Soziologie heißt. Genau so wie es die verschiedenen Denkstufen noch zur Zeit Turgots nebeneinander gibt, wie die Bewohner eines spanischen Klosters, die Scholastiker an der Sorbonne und die Philosophen des Salons die drei Stadien des Geistes gleichzeitig vertreten, so finden sich auch in den verschiedenen Teilen der Erde noch die verschiedenen Stufen der sozialen Organisation des Menschen. Die Wilden Amerikas stehen heute noch auf der Kulturstufe, auf der die Germanen und die Pelasger standen. Der Fortschritt von den wilden Völkern zu den zivilisierten, den peuples cultivés et policés, der Fortschritt der politesse gestattet eine ethnologische und abstrakt soziologische Beobachtung der sozialen Kulturbedingtheiten. Die Ethnologie kann schon als Hilfsmittel zum Verständnis der sozialen Entwicklung angeführt werden.

Aber auch diese Unterschiede der geistigen und sozialen Kulturhöhe können noch weiter abgeleitet werden, wenn im Anschluß an Montesquieu die landschaftlichen Bedingtheiten mit in die Kulturbetrachtung einbezogen werden. Turgot nannte diese Wissenschaft „politische Geographie", die Vorläuferin der Geopolitik, und vollendete mit ihr die neue Verbindung von Naturwissenschaft, politischer Ökonomie und Kulturphilosophie. Er begründet zusammen mit Quesnay die physiokratische Schule. Herrschaft der Natur heißt jetzt im Gegensatz zum merkantilistischen System Berücksichtigung der Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft, Proklamation der Autonomie der Wirtschaft neben der culture des lettres et des arts. Damit ist eine neue Einheit des wissenschaftlichen und des wirtschaftlichen Denkens begründet, der Technizismus hat sein staatspolitisches, wirtschaftspolitisches und kulturpolitisches Ziel gefunden, die Freiheit des Einzelnen.

Im Anschluß an Turgot hat der ältere Mirabeau dann den Begriff der „*civilisation*" als die erste, reife Form des Kulturbegriffs gebraucht.

In diesem Geist der politischen Tatkraft geht die Linie der Aufklärung weiter. Der zivilisatorische Fortschrittsbegriff, das Geschichtemachen durch Politik, Wirtschaft und Technik im Geist einer schließlich positivistischen Wissenschaft ist der Weg der französischen Entwicklung der Kulturanschauung von Turgot über Condorcet zu Comte. Er bleibt immer regimental, persönlich autoritär. Schon Turgot hat eine unerhört reiche Schau auf das Ganze der Kultur, aber da er nicht bei der kontemplativen Haltung stehen bleiben kann, wird das erste und vollständigste Programm einer Kulturphilosophie, das er entwirft, nicht ausgeführt. Wir haben von ihm eine Liste seiner Werke, die er schreiben wollte, die leider undatiert ist, aber zweifellos schon Montesquieus Geist der Gesetze voraussetzt und bereits alle kulturwissenschaftlichen Methoden im Keim enthält:

Histoire et discussion des dogmes. Histoire universelle. Rhétorique et Poétique historique et philosophique. Considération sur l'histoire de l'esprit

humain. Considération sur l'origine des langues. Considération sur les éthymologies. Philosophie universelle sur la comparaison des langues et les traditions. Analyse de la langue latine, de l'hebraique et de la française. Sur l'amour et le mariage. Corps des lois. Testament politique ou traité de tous les parties du gouvernement. Traité de la vraie religion. Géographie politique. Théologie naturelle. La necessité de la tolérance. De la monarchie universelle. Géométrie des situations par les triangles. Du mélange des terres pour l'agriculture. Traité de la circulation, intérêt, banque. Système des Law, Change et commerce.

Das Programm einer universalen Kulturphilosophie, das der junge Denker entwirft, das von der Dogmengeschichte und der Nationalökonomie, von der Sprachvergleichung und vom Ursprung der Sprache, von einer geschichtsphilosophischen Rhetorik und Poetik und vom Geist der hebräischen Poesie handelt, wird erst von einem Deutschen, von Herder, wirklich ausgeführt werden. Aber jetzt schon ist der Kulturbegriff völlig entwickelt, wenn auch Turgot das Wort *culture* noch als Substantivum actionis gebraucht.

Das Ereignis, das den entscheidenden Wandel von der Kulturaktivität zur Kulturbetrachtung gebracht hat, ist die Erscheinung Rousseaus. Rousseau ist das lebendige Paradox der Weltgeschichte. Es ist eine ihrer bittersten Ironien, wie sie diesem Großen unter ihren Bahnbrechern fast tragikomisch ganz andere Erfüllungen beschied, als er selber wollte. Sein Ruf der Rückkehr zur Natur hat zur eigentlichen Begründung der modernen Kulturanschauung geführt. Sein Kampf gegen die Gesellschaft und den Bourgeois hat dem Bourgeois in den Sattel geholfen. Wir können durchaus von ihm mit unsern Begriffen Kultur und Sozialismus reden, obwohl er selber sich weit von ihnen entfernen möchte. Um den inneren haßerfüllten Schwung der französischen Revolution zu erzeugen, reichte der Intellektualismus der andern Aufklärer nicht aus. Es mußte ein geborener Revolutionär kommen, ein Mensch der Instinkte und des Gefühls, der mit seinem Radikalismus der Aufklärung erst jene politische Stoßkraft verliehen hat, die allen ihren politischen Klugheitsregeln den Erfolg beschied.

Staatssoziologisch liegt die entscheidende Tat Rousseaus darin, daß er als Sozialist im Eigentum die Grundlage der sozialen Spannungen erkannt hat. Daher stammt sein Ressentiment gegen die privilegierten Stände einschließlich des dritten Standes und gegen die Verstädterung überhaupt, sowie seine romantische Flucht auf das Land und zum Volk. Er will dem *Bourgeois*, dem Stadtbürger, den *Citoyen*, den Staatsbürger, gegenüberstellen. Damit ist die gefühlsmäßige Wurzel seiner neuen Staatskonstruktion aufgedeckt, die der Aufklärung das revolutionäre Feuer verliehen hat. Sie gehört nicht in diesen Zusammenhang, macht aber erst die wissenssoziologische Ableitung seiner Kulturanschauung ganz verständlich. Denn auch hier ist es das Ressentiment gegen die Vergesellschaftung der Wissenschaft und gegen das Konventionelle und Akademische, das den Lebensreformer zum Methodiker der neuen Erziehung macht, ihn das ganze Programm des Arbeitsunterrichts vorwegnehmen läßt. Der Schwärmer für die Gefühlskultur, der selber glühende Gefühlsmensch vollzieht die Wendung vom philologischen

Humanismus zum neuen Humanismus der humanitären Vollendung des eigenen Naturells in persönlicher Gefühlskultur. Sein Naturbegriff ist nicht mehr Betrachtung der Besonderheit der persönlichen und völkischen Naturen. Er ist Affekt gegen das Künstliche, Kampf gegen die entartete und falsche Kultur, ist die Selbstausgestaltung der gefühlten und erlebten individuellen Naturanlagen zu der harmonischen Selbstvollendung, ist der Sinn seines neuen Kulturbegriffs, der versteckt ist in der Schwärmerei für die Natur. Schon Kant hat die Schwierigkeit gespürt, die aus der letzten Vollendung des Individualismus, wie sie Rousseau noch über die früheren Aufklärer hinaus geleistet hat, für den Neuaufbau der Gesellschaft Rousseau erwächst. Wie Rousseau dennoch in der nationalen französischen Linie der Aktivität und des Regimentalismus verbleibt, obwohl er so sehr Gefühlsmensch seinem persönlichen Charakter nach ist, bleibt immer denkwürdig für die Macht einer Nationalkultur und erklärt zugleich, warum er erst in Deutschland die eigentlichen Fortsetzer seiner Geschichtsauffassung und Kulturanschauung gewonnen hat.

Kant selbst hat das Problem aufs engste mit seiner eigenen Lösung der Kulturfrage verbunden und noch stark im Geiste der Aufklärung und seines eigenen moralischen Aktivismus behandelt: „Auf diese Weise kann man auch die so oft gemißdeuteten, dem Scheine nach einander widerstreitenden Behauptungen des berühmten J. J. Rousseau mit der Vernunft und unter sich in Übereinstimmung bringen. In seiner Schrift über den Einfluß der Wissenschaften und der über die Ungleichheit der Menschen zeigt er ganz richtig den unvermeidlichen Widerstreit der Kultur mit der Natur des menschlichen Geschlechts, als einer physischen Gattung, in welcher jedes Individuum seine Bestimmung ganz erreichen sollte; in seinem Emile aber, seinem gesellschaftlichen Kontrakte und anderen Schriften sucht er wieder das schwere Problem aufzulösen: wie die Kultur fortgehen müsse, um die Anlagen der Menschheit als einer sittlichen Gattung zu ihrer Bestimmung gehörig zu entwickeln, so daß diese jener als Naturgattung nicht mehr widerstreiten, aus welchem Widerstreit (da die Kultur nach wahren Prinzipien der Erziehung zum Menschen und Bürger zugleich vielleicht noch nicht recht angefangen, viel weniger vollendet ist) alle wahren Übel entspringen, die das menschliche Leben drücken und alle Laster, die es verunehren, indessen daß die Anreize zu den letzteren, denen man desfalls schuld gibt, an sich gut und als Naturanlagen zweckmäßig sind, diese Anlagen aber, da sie auf den bloßen Naturzustand gestellt waren, durch die fortgehende Kultur Abbruch leiden und dieser dagegen Abbruch tun, bis vollkommene Kunst wieder Natur wird: als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist.“ (Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte.)

Die Leistung Rousseaus für unsern Kulturbegriff liegt also in seinem Naturbegriff. Es bedurfte erst des deutschen Geistes und der trotz Friedrich II. und Kant doch im großen unpolitischen Haltung des Deutschtums im 18. Jahrhundert, daß unsere Kulturanschauung entstand. Und dann war sie nochmals von Anfang an in zwei weltanschauliche Richtungen gespalten, die hervorgehen aus dem persönlichen Charakter ihrer beiden Schöpfer, Herder und Kant. Hierin liegt der eigentliche Knoten des Kulturbegriffs. Der Dichter Herder hat den poetischen und der Denker Kant den systematischen Kulturbegriff geschaffen. Die Verwandtschaft des Dichters zur organologischen Weltanschauung hat die romantische Geschichts- und Kulturlehre begründet und Kants sittlicher Idealismus hat durch seine Denkform den Aktivismus moralischer und naturrechtlicher Art im Gegensatz zum politischen Aktivismus der Franzosen im ganzen deutschen Idealismus festgelegt.

Herders Schöpfung des Kulturbegriffs steht unter drei wesentlichen wissenssoziologischen Voraussetzungen. Die erste ist seine Reaktion gegen die Aufklärung. Er empört sich dagegen, daß „diese klassischen Schöndenker die Polizierung unseres Jahrhunderts fürs non-plus-ultra der Menschheit halten". Es kommt nicht bloß auf die politische Verbesserung der Welt an, und selbst Montesquieus edles Riesenwerk engt ihm die Anschauung vom Menschengeschlecht viel zu sehr ein, da sie alle Unterschiede „an die drei schwachen Nägel der drei Regimentsformen hängen will". Er hat das Ungeschichtliche der Aufklärung durchschaut, daß sie bloß das Maschinenwerk der Revolution in der Geschichte sehen will, daß sie gerade die Geschichte endgültig überwinden will durch einen Endzustand der politischen Aufklärung. Herder selbst entdeckt erst die Geschichte, weil er den Eigenwert der Vergangenheit fühlt. Nur der Mangel an politischem Wollen in einer primär religiös und geistig eingestellten Welt ermöglicht diese kontemplative Haltung. Aber sie schafft erst echtes Geschichtsbewußtsein und ermöglicht erst den umfassenden Gedanken des Kulturschaffens, nicht bloß des politischen Gestaltens. So erst wird Fortgang und Entwicklung im höheren Sinn als dem des bloß politischen Fortschritts spürbar, der stille Fortgang des Menschengeistes, der nicht vom Machen, von Reformationen, Konzilien und Parlamenten abhängt. Der Begriff der Kontinuität tritt in die Geschichts- und Kulturauffassung ein, und der Gedanke des organischen Wachstums, der Gedanke der Lebensalter der Menschheit nach Kindheit, Jünglings- und Mannesalter wird wieder lebendig. Herder redet schon vom Geist vergangener Zeitalter, er redet vom gotischen Geist mit all seinen Äußerungen in der ganzen Kulturbreite, er redet von einer nord-südlichen Welt, er spürt den Mittelpunkt der Glückseligkeit, den jede Zeit in sich selbst hat, was Ranke später die Unmittelbarkeit zu Gott genannt hat.

Die zweite Voraussetzung liegt in der Umbildung des geschichtstheologischen Gedankens von einer Leitung der Menschengeschichte durch den Gotteswillen, den man immer allzu direkt in Wundern und Besonderheiten zu erfassen gesucht hatte, in eine immanente Offenbarung des göttlichen Weltplans in der Natur und Geschichte. Hierfür ist wieder jene spezifische Verbindung von Frömmigkeit und Geist wissenssoziologische Voraussetzung, die überhaupt der Herderschen Reaktion gegen die Aufklärung zugrunde liegt. Fortgang und Entwicklung im höheren Sinn müssen als Schauplatz einer leitenden Absicht auf Erden verstanden werden, es muß ein Plan in der Bestimmung und Einrichtung unseres Geschlechts im Ganzen aufgedeckt werden, das eben ist die Philosophie der Geschichte der Menschheit im ganzen und großen und das ist zugleich die Geschichte der Kultur. Und dieser Plan und diese Absicht muß erschlossen werden aus der verborgenen Gegenwart des Urhebers in seinen Werken, aus dem redenden Vorbild Gottes in allen

Werken. Es ist der alte Gedanke der natürlichen Offenbarung, der hier fruchtbar gemacht wird.

Die dritte Voraussetzung dafür aber ist, daß der Rousseausche Naturbegriff in einer gewaltigen und umfassenden Weise vertieft wird. Der Genius von Leibniz steht hier hinter Herder. Erst 1765 sind ja die Nouveaux Essays zum erstenmal veröffentlicht worden und haben Herder jene realistische und organologische Naturanschauung geboten, die ihm die ganze mechanistische und nominalistische Auflösung der Natur in ein ungestaltetes Kräftespiel überwinden half. Es handelt sich um eine theistische Weltanschauung, die alle Ordnung in der Natur als Offenbarung des göttlichen Geistes erfaßt und insbesondere den Menschen symbolisch als Nachbild der Gottheit versteht nach jener großen Tradition, die von der mittelalterlichen Symbolik durch Eckhardt über den Kusaner zu Leibniz führt und die durch Herder mit umgedeuteten spinozistischen Gedanken versetzt wird. Die Gefahr eines organologischen Hyperrealismus, die hier lauerte, hat Kant schon in aller Schärfe gespürt und Herder selbst energisch abgewiesen, aber sie ist doch nicht ohne Einfluß auf seine Kulturauffassung geblieben. Sie hat ein später sehr bedeutsam gewordenes Schwanken in seinem Kulturbegriff verursacht.

Mit diesen Voraussetzungen entwirft Herder schon seinen Aufsatz: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit von 1774, um dann von 1784 an sein epochemachendes Werk: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit in 25 Büchern zu veröffentlichen. Sie ist die erste Kulturphilosophie. Nach Herder selbst in der Vorrede ist Geschichte der Kultur etwas weniger als die Philosophie der ganzen Menschengeschichte, aber sie ist erheblich mehr als unsere „Kulturgeschichte", die als das Gegenstück zur politischen und kirchlichen Geschichtsschreibung entworfen ist. Jetzt endlich ist der Kulturbegriff in seiner universellsten Ausdehnung als selbständiges Substantivum gebraucht. So wie er hier als eine historische Entwicklungsblüte dargestellt worden ist, kann seine Entfaltung auch nur in der geistesgeschichtlichen und kulturwissenschaftlichen Bestimmtheit gezeigt werden, wie sie spezifisch bei Herder vorliegt. Sie ist eine Verflechtung der Herderschen Begriffe Natur, Tradition, Bildung und Fortschritt in einer Gesamtanschauung von Natur und Menschenwelt, die für Herder die uns am nächsten angehende „menschliche Philosophie" ausmacht.

Herder kann den Kulturgedanken nur von den Erfahrungen und Analogien der Natur aus aufbauen. Er warnt davor, ihn mißzuverstehen, wenn er den Namen der Natur personifiziert gebraucht. „Die Natur ist kein selbständiges Wesen, sondern Gott ist alles in seinen Werken." Er will diesen hochheiligen Namen nicht durch öfteren Gebrauch mißbrauchen. „Wem der Name Natur durch manche Schriften unseres Zeitalters sinnlos und niedrig geworden ist, der denke sich statt dessen jene allmächtige Kraft, Güte und Weisheit und nenne in seiner Seele das unsichtbare Wesen, das keine Erdensprache zu nennen vermag" (Herders Philosophie, Philosoph. Bibliothek S. 110). Wenn Herder von der Weisheit der Natur, von der bildenden Hand der Natur redet, so ist immer die verborgene Gegenwart des Urhebers gemeint. Natur ist ihm wesentlich Ordnung. Er ist Realist, jede Sache hat ihren Genius, ihren Geist, die Leibnizianische Fülle und Unvergänglichkeit der Organisation ruht in allen Wesen. Das Entscheidende aber ist die Stufenordnung der Organisiertheit, die wir aus Bruchstücken ihrer Bahn zu errechnen vermögen. Sie ist der Gang Gottes in der Natur und nach Analogie zu ihr ist der Gang Gottes über die Nationen, der Gang Gottes in der Geschichte zu denken,

gleichfalls als ein Stufenreich historischer Individualitäten, der Familien, der Völker, der Nationalcharaktere bestimmter individueller Charakterisiertheit. Beides enthält ein progressives Gesetz der Vervollkommnung. Wie der Mensch die Zusammenfassung der Naturorganisation ist, so ist die Kultur des Menschengeschlechts die Zusammenfassung der Kulturorganisationen. Die Methode der Herderschen Kulturphilosophie liegt danach ganz im Gedanken der gestalthaften Organisiertheit und genetischen Entwicklung, in der Analogie der Naturphilosophie Leibnizianischen Geistes und der jungen, deutschen Kulturphilosophie.

So muß Herder seine Kulturphilosophie beginnen mit der Organisation der Erde und des Pflanzenreichs und Tierreichs als des Schauplatzes der Kulturentfaltung (1.—3. Buch). Daran schließt sich im 4.—5. Buch die Anthropologie, die Lehre von der menschlichen Natur. Der Mensch ist organisiert zu Vernunft, zu feineren Sinnen und Trieben, zu Freiheit, Kunst, Sprache, Humanität, Religion, Unsterblichkeit und Gesellschaft und diese Anlage seines zusammengesetzten Baues muß sich entfalten zur Kultur. Diese Organisation wird aber abgewandelt durch die klimatischen Verhältnisse. Die Landschaft trägt als bedingende Umwelt mit bei zur Herausbildung der Volkscharaktere, wobei allerdings der Organisation, der Genesis die Vorherrschaft bleibt. So handelt das 6.—8. Buch von der politischen Geographie und über diesem naturgeschichtlichen Unterbau erhebt sich erst die konservative Soziologie Herders, das für seinen Kulturbegriff wichtigste 9. Buch.

Man muß hier von einer konservativen Soziologie reden, weil von dem Blick auf die Vergangenheit her die sozialen Verhältnisse des Menschen ganz vorwiegend unter den Gedanken der Tradition gefaßt sind, ja der Traditionsbegriff Herders fast gleichzusetzen ist mit seinem Kulturbegriff. Unter ihm verbirgt sich nämlich die Erfassung der reinen Kultursphäre in Abhebung von der Naturentwicklung und von der reinen Sphäre des Geistes, der logoswissenschaftlichen. Herder selbst stellt die Kultursphäre in aller Schärfe zwischen den Hyperrealismus der Trieb- und Drangmetaphysik, die er „averroische Philosophie“ nennt, und die idealistische Spiritualität der ethischen Denkform mit ihrem abstrakten Geist- und Bildungsbegriff durch reine Werte. Die Philosophen, meint er, haben die menschliche Vernunft als unabhängig von Sinnen und Organen zu einer im Ursprünglichen reinen Potenz erhoben. Dieser Wahn entstehe durch das Gefühl der Selbsttätigkeit (der Kantischen Spontaneität), das der Schöpfer dem Menschen gegeben hat, das ihn zu Handlungen anregt und mit dem süßesten Lohn einer selbstvollendeten Handlung belohnt. Die Entwicklung des Menschen, seine langsame Heranbildung sind dabei vergessen. „Der (Kultur)Philosoph indessen, der die Genesis und den Umfang eines Menschenlebens in der Erfahrung kennt und auch die ganze Kette der Bildung unseres Geschlechts in der Geschichte verfolgen könnte, er müßte, dünkt mich, da ihn alles an Abhängigkeit erinnert, sich aus einer idealischen Welt, in der er sich allein und allgenugsam fühlet, gar bald in unsere wirkliche zurückfinden“ (134). Der Mensch ist nicht im Gebrauch seiner geistigen Kräfte ein Selbstgeborener. Sogar der Keim unserer innern Anlagen soll nun genetisch sein und so macht Herder in der ersten Entdeckerfreude die kulturelle Sphäre zum ganzen Inhalt unserer Vernunft. Kant hat gemeint, Herder führe nur der Zeitmode

wegen statt der gegebenen allgemeingültigen Organisation des Menschen „organische Kräfte“ ein, aber Herder hat wirklich an eine Heranbildung der Vernunft selbst gedacht. Nicht die Vernunft freilich, nur die historisch-konkrete Vernunft ist „ein Aggregat von Bemerkungen und Übungen unserer Seele, eine Summe der Erziehung unseres Geschlechts, die nach gegebenen fremden Vorbildern der Erzogene zuletzt als ein fremder Künstler an sich selbst vollendet“.

Hier liegt also das Prinzipium zur Geschichte der Menschheit, ohne welche es nur Geschichte der Persönlichkeit, aber nicht Geschichte der Menschen gäbe. Da nun aber unser spezifischer Charakter eben darin liegt, daß wir beinahe ohne Instinkt geboren, nur durch eine lebenslange Übung zur Menschheit gebildet werden und sowohl die Perfektibilität als die Korruptibilität unseres Geschlechts hierauf beruht, so wird eben damit auch die Geschichte der Menschheit notwendig ein Ganzes, das ist eine Kette der Geselligkeit und bildenden Tradition vom ersten bis zum letzten Gliede. Es gibt also eine Erziehung des Menschengeschlechts, eben weil jeder Mensch nur durch Erziehung ein Mensch wird und das ganze Geschlecht nicht anders als in dieser Kette von Individuen lebt. Kein Einzelner von uns ist durch sich selbst Mensch worden. Das ganze Gebilde der Humanität in ihm hängt durch eine geistige Genesis, die Erziehung, mit seinen Eltern, Lehrern, Freunden, mit allen Umständen im Lauf seines Lebens, also mit seinem Volk und den Vätern desselben, ja endlich mit der ganzen Kette des Geschlechts zusammen, das irgend in einem Gliede eine seiner Seelenkräfte berührte (135, 136). Tradition ist also die zweite Genesis des Menschen in der Kultursphäre nach der ersten in der Natursphäre. Wollen wir diese zweite Genesis des Menschen, die sein ganzes Leben durchgeht, von der Bearbeitung des Ackers Kultur oder vom Bilde des Lichts Aufklärung nennen, so steht uns der Name frei. Die Kette der Kultur und Aufklärung reicht aber sodann bis ans Ende der Erde. Bleibt der Mensch unter Menschen, so kann er dieser bildenden oder mißbildenden Kultur nicht entweichen. Es gibt nur einen gradweisen Unterschied zwischen aufgeklärten und unaufgeklärten, zwischen kultivierten und unkultivierten Völkern. Der Begriff der Volkskultur mußte zu dem der europäischen Kultur und zu dem der Kultur der gesamten Erde und Menschheit erweitert werden. Kultur im engern Kreis ist also die Tradition zu irgend einer Form menschlicher Glückseligkeit und Lebensweise. Die universale Kultur ist die Kette der Tradition, die die Philosophie der Geschichte verfolgt. Immer verjüngt in seinen Gestalten blüht der Genius der Humanität auf und ziehet palingenetisch in Völkern und Generationen und Geschlechtern weiter.

Dieser Kulturbegriff hat in sich die Tendenz zur Hypostasierung der Vernunftentwicklung, zu jener vorwiegend deutschen Kulturanschauung, die Kultur als die Gesamtheit aller Beziehungen des Menschen zum objektiv daseienden, ewigen, bewußtlosen Weltgeiste auffaßt, Kultur als den werdenden Gott versteht. Herder nennt sie

in einer auffallenden Kenntnis der averroistischen Philosophie einen Weg, nach dem das ganze Menschengeschlecht nur eine, und zwar eine sehr niedrige Seele besitzt, die sich dem einzelnen Menschen nur teilweise mitteile, wonach also das ganze Geschlecht als Gattung alle Vollkommenheiten der Humanität, Kultur und höchsten Aufklärung enthielte. Kant, der den hier versteckten Spinozismus und Pantheismus mit besonders scharfsichtigem Hasse verfolgte, hat die Herdersche Tendenz zur Trieb- und Drangmetaphysik gespürt, aber doch Bedenken getragen, Herders unsichtbares Reich wirksamer und selbständiger Kräfte als eine belebende, unsichtbare, allgemeine Natur anzusehen, als eine einzige originale Gattung oder einen einzigen erzeugenden Mutterschoß, wonach eine Gattung aus der anderen oder alle aus einer entsprungen wären. „Dies würde auf Ideen führen, die so ungeheuer sind, daß die Vernunft vor ihnen zurückbebt" (Phil. Bibl. 47, 1, 34).

Zweifellos hat Herder entsprechend seiner Umdeutung des Spinozismus in Leibnizianismus die von hier aus mögliche Kulturmetaphysik nicht gewollt und die Weiterführung seiner Kulturphilosophie zeigt klar, daß er neben das oben angegebene einzige Prinzip dann doch wieder die beiden Prinzipien setzt, Tradition und organische Kräfte, wobei dann organische Kräfte wenigstens als vorübergehende Gestaltungen, wenn auch nicht als feste Gestalten in rein realistischem Sinne zu verstehen sind. Der große neuplatonische Gedanke, daß der Mensch im Horizont zweier Welten steht, kehrt bei ihm wieder, sofern der jetzige Zustand des Menschen die Kette der Erdorganisationen als ihr letztes und höchstes Glied schließt und eben dadurch die Kette einer höheren Gattung von Geschöpfen als ihr niedrigstes Glied anfängt, als der Mittelring zwischen zwei ineinandergreifenden Systemen der Schöpfung, was die anscheinende Duplizität seines Wesens ausmacht. Gleichwohl bleibt bei ihm die allgemeingültige Organisation des Menschen in allen Veränderungen des Erdenrunds nach Gegenden, Zeiten und Völkern doch als gemeinschaftlicher Besitz und Vorzug unseres Brudergeschlechts bestehen, nämlich als die Anlage zur Vernunft, zur Humanität und Religion. Die göttlichen Gesetze und Regeln der Humanität sind nicht etwa nach Jahrtausenden von der Vernunft ersonnen, sondern dem Menschen als Uranlage angeboren und das Reich dieser Anlagen und ihre Ausbildung ist die eigentliche Stadt Gottes auf der Erde. Ebenso nimmt er einen angeborenen und sich erzeugenden Charakter der Völker an und entwickelt aus dem Zusammenspiel von Zeiten und Örtern und Nationalcharakteren vom 10.—25. Buch seine Geschichtsphilosophie.

Hieraus ist noch die letzte Bestimmung der Herderschen Kulturanschauung abzuleiten, seine Idee des Fortschritts in den einzelnen Kulturgliedern und im Kulturganzen. Die Familien als das ewige Werk der Natur sind die fortgehende Haushaltung, in der sie den Samen der Humanität dem Menschengeschlecht einpflanzet. Staaten entstanden erst spät und noch später Wissenschaften und Künste und so ist Religion es gewesen, die den Völkern allenthalben die erste Kultur und Wissenschaft brachte. Ja diese ist ursprünglich nichts als eine Art religiöser Tradition gewesen. Gerade auf dieser Stufe aber zeigt sich die Gefahr der Tradition, daß sie das Opium des Geistes sowohl für Staaten und Sekten und alle einzelnen Menschen wird (145, 152). Dennoch gilt der Satz, was im Reich der Menschheit nach dem Umfang gegebener National-, Zeit- und Ortumstände geschehen kann, geschieht in ihm wirklich. Die Menschheit erfüllt den ganzen Raum der Erde und der Kultur, die Kultur eines Volks ist die Blüte seines Daseins, die aber wie jede Art der menschlichen Kenntnis ihren eigenen Kreis und ihre Natur, Zeit, Stelle und

Lebensperiode hat. Die Völker selbst stehen zusammen, wie Zeit und Ort sie bannt, und so ist auch der Fortschritt der Kultur ein kontinuierlicher und unaufhaltsamer. Mit der zunehmenden Kultur der Länder nimmt die Kultur der Menschen zu nach inneren Naturgesetzen einer sich aufklärenden Vernunft und Staatskunst und dem Fortgang der Künste und Erfindungen. Und so ist auch das letzte Charakteristikum der averroistischen Kulturanschauung abzuweisen, die ewige Wiederkehr des Gleichen: „Jede Wiederkehr also in die alten Zeiten, selbst das berühmte platonische Jahr ist Dichtung. Es ist dem Begriff der Welt und Zeit nach unmöglich".

Kant ist der zweite, der den Kulturbegriff in seinem ganzen Umfang angewendet hat. Er hat sich dabei eng an Herder angeschlossen, ja eine glänzende Beschreibung des Geistes der Kulturphilosophie und Geschichtsphilosophie im Herderschen Stil gegeben, ihren viel umfassenden Blick betont, die fertige Sagazität in Auffindung von Analogien, die kühne Einbildungskraft, verbunden mit der Geschicklichkeit, für einen immer in dunkler Ferne gehaltenen Gegenstand durch Gefühle und Empfindungen einzunehmen. Freilich wünscht Kant, Herder möge seinem lebhaften Genie einigen Zwang auferlegen, da Philosophie mehr im Beschneiden als Treiben üppiger Schößlinge bestehe. Aber nicht dieser Unterschied zwischen produktiver und kritischer Philosophie ist für die Unterscheidung des Herderschen und Kantschen Kulturbegriffs entscheidend, sondern der ganz andere Denktyp, der in Kant spricht, nämlich der ethische. In der Zeit der Vorbereitung seiner Kritik der praktischen Vernunft hat Kant 1784 seine „Ideen zur allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" veröffentlicht, also noch ohne Kenntnis der großen Herderschen Kulturphilosophie. Geschichtsphilosophie erscheint ihm dadurch möglich, daß man zwar im Gang der Geschichte keinen verabredeten Plan der Menschen, gar keine vernünftige Eigenabsicht voraussetzen kann, aber vielleicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gang menschlicher Dinge entdecken kann, also dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plan der Natur möglich sei. Diese Naturabsicht ist für den Theisten Kant der Plan der Vorsehung. In neun Sätzen hat Kant seine erste Kulturanschauung entwickelt. Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln. Am Menschen als dem einzigen vernünftigen Geschöpf sollen sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln. Was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins gilt, soll der Mensch gänzlich aus sich selbst herausbringen und keiner andern Glückseligkeit und Vollkommenheit teilhaftig werden, als die er sich selbst frei von Instinkt durch eigene Vernunft verschafft hat. Das Mittel dazu, die Entwicklung aller Anlagen zustande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Ge-

sellschaft. Er liegt in der „ungeselligen Geselligkeit" der Menschen, im Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Der Mensch hat eine Neigung, sich zu vergesellschaften, aber auch sich zu vereinzelnen, weil er alles nach seinem Sinne richten will, allerwärts Widerstand erwartet und seinerseits zum Widerstand gegen andere geneigt ist. Dieser Widerstand erweckt alle Kräfte des Menschen und getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht will er sich einen Rang unter seinen Mitgenossen verschaffen. Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Wert des Menschen besteht. Da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geschmack gebildet und durch fortgesetzte Aufklärung die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Prinzipien verwandelt. Kultur ist die Verwandlung einer pathologisch abgedrungenen Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft in ein moralisches Ganze. Alle Kultur und Kunst, welche die Menschheit ziert, die schönste gesellschaftliche Ordnung sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genötigt wird, sich zu disziplinieren und so durch abgedrungene Kunst die Keime der Natur vollständig zu entwickeln.

Das größte Problem für die Menschengattung ist die Erreichung einer allgemeinen, das Recht verwaltenden, bürgerlichen Gesellschaft, das wiederum von dem Problem eines gesetzmäßigen, äußeren Staatenverhältnisses abhängig ist und ohne das letztere nicht aufgelöst werden kann. Die epikuräische Anschauung, daß auch in der Geschichte alles Zufall sei, daß vielleicht alle bisherigen Fortschritte in der Kultur durch barbarische Verwüstung wieder vernichtet werden, wird überwunden von der Einsicht, daß Zweckmäßigkeit in der Natur nicht nur in Teilen, sondern auch im Ganzen herrscht. Die barbarische Freiheit der schon gestifteten Staaten, alle Kräfte des Gemeinwesens auf Kriege und Rüstungen zu verwenden, zwingt zur Auffindung eines Gesetzes des Gleichgewichts und zur Einführung eines weltbürgerlichen Zustands der öffentlichen Staatssicherheit. Ehe dieser letzte Schritt erreicht ist, erduldet die menschliche Natur die härtesten Übel unter dem betrüglichen Anschein äußerer Wohlfahrt. Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert. Wir sind zivilisiert bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns schon für moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel, denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur. Der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliebe und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht bloß die Zivilisierung aus. So kann man die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich und zu diesem Zweck auch äußerlich vollkommene Staatsverfassung zustandezubringen als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann. Das wirksame Gesetz dieses „philosophischen Chiliasmus" sieht Kant darin, daß jetzt schon die Staaten in einem so künstlichen Verhältnis gegeneinanderstehen, daß keiner in der inneren Kultur nachlassen kann, ohne gegen die andern an Macht und Einfluß zu verlieren. Freiheit ist für die Wohlfahrt und die Macht der Staaten notwendig und diese Einsicht wird endlich auch bis zu den Thronen hinaufgehen, unterstützt von der Arbeit der Philosophen, den geheimen Mechanismus dieser Veranstaltung und damit das System der menschlichen Handlungen zu durchschauen.

Soweit die eigene Antwort Kants, des Moralisten, auf Rousseau. Nun aber erschien Herders große Kulturphilosophie und Kant hat sich sofort eingehend mit ihr auseinandergesetzt. Die entscheidende Anregung, die er von Herder empfing, war die Frage nach dem Ursprung der Menschengeschichte, aber auch hier gibt er seine eigene ethische Antwort, vielleicht in dem tiefsinnigsten Stück, das er überhaupt geschrieben, nämlich in der kurzen Studie: „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ von 1786. Kant benutzt die biblische Geschichte in geistiger Deutung zu einer moralischen Anthropologie, die unvergleichlich viel tiefer ist als seine Vorlesungen über dies Thema.

Kant geht auf die Vorgeschichte der Existenz des Menschen in seiner ausgebildeten Größe nicht ein, sondern setzt bei ihm die erworbenen Eigenschaften des Stehens und Gehens, Sprechens, Redens und Denkens als Geschicklichkeiten voraus, um bloß die Entwicklung des Sittlichen zu betrachten. Die anthropologische Entwicklung der Sittlichkeit ist zugleich die Grundlegung der Soziologie. Die Entdeckung des Vermögens, außer der instinktiven Nahrungssuche seine Begierden bis zur Lüsternheit und Üppigkeit auszudehnen, erweckt ihm sofort Angst und Bangigkeit, wie er mit diesem neuentdeckten Vermögen zu Werke gehen sollte. Der Mensch stand gleichsam am Rande eines Abgrunds und konnte doch nicht aus dem einmal gekosteten Stande der Freiheit in den der Dienstbarkeit unter der Herrschaft des Instinkts zurückkehren. Der Instinkt zum Geschlecht erfuhr gleichfalls durch die einmal rege gewordene Vernunft eine Erweiterung zur Sittsamkeit, von der tierischen Begierde zur Liebe, einer Neigung, durch guten Anstand anderen Achtung gegen uns einzuflössen, als der eigentlichen Grundlage aller wahren Geselligkeit. Ein epochemachender Anfang, der wichtiger ist als die ganze unabsehliche Reihe von darauffolgenden Erweiterungen der Kultur! Die überlegte Erwartung des Künftigen wird zum unversiegendsten Quell von Sorgen und Bekümmernissen, die die ungewisse Zukunft erregt. Der Mann sah die Mühseligkeiten seiner Arbeit, das Weib die Beschwerlichkeiten ihres Geschlechts voraus und beide nach einem mühseligen Leben mit Furcht den Tod. Endlich begriff sich der Mensch als Zweck der Natur, da er, durch die Vernunft erhoben über die Gesellschaft mit den Tieren, diese als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zur Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah. Die Einschränkung seinesgleichen gegenüber aber, von denen keiner als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht werden darf, ergab den Grund der unbeschränkten Gleichheit der Menschen. Die Entlassung aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit ist ein Fortschritt für die Gattung, aber nicht für das Individuum. Ehe die Vernunft erwachte war noch kein Gebot oder Verbot, also keine Übertretung. Bei kultivierter Vernunft mußten Laster entspringen, die dem Stande der Unwissenheit mitten in der Unschuld ganz fremd waren. Der erste Schritt aus diesem Stande war auf der sittlichen Seite ein Fall. Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, die Geschichte der Freiheit vom Bösen. Die eine ist Gottes, die andere Menschenwerk. Der Sturz vom Naturzustand in die Kultur, bis vollkommene Kunst wieder Natur wird, ist das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung. Über die weitere Einsicht Kants, wie aus Gemächlichkeit und Frieden des Jägerlebens, Fruchtsammelns und Hirtenlebens dann die Feindschaft der Hirten gegen den Ackerbau und das damit verbundene Eigentum hervorging und durch die Feindschaft zwischen Nichtbesitzenden und Besitzenden die Gründung von Dorfschaften, darüber ist die heutige Ethnologie kaum noch hinausgekommen. Die ersten Bedürfnisse des Lebens, deren Anschaffung eine verschiedene Lebensart erfordert, konnten nur gegeneinander vertauscht werden. Daraus mußte Kultur entspringen und der Anfang der Kunst, des Zeitvertreibes sowohl als des Fleißes; was aber das Vornehmste ist, auch einige Anstalt zur bürgerlichen Verfassung und öffentlicher Gerechtigkeit einer gesetzmäßigen Macht, die

das Ganze zusammenhielt. Bei kaum noch angefangener Kultur muß durch die Zusammenschmelzung zweier sonst einander feindseliger Völkerschaften mit dem Ende aller Kriegsgefahr zugleich das Ende aller Freiheit, also der Despotismus mächtiger Tyrannen und seelenlose Üppigkeit und verworfenste Sklaverei entstehen. Auf dieser Stufe der Kultur ist also der Krieg noch ein unentbehrliches Mittel, sie weiterzubringen und nur nach einer Gott weiß wann vollendeten Kultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam und auch für jene allein möglich sein. Dennoch müssen wir unsere Unzufriedenheit mit der Vorsehung wegen der Kriege, der Kürze des Lebens und die utopischen Hoffnungen eines goldenen Zeitalters überwinden durch die Einsicht, daß wir alle Übel nur uns selber zuzuschreiben haben, aber nicht sie einem ursprünglichen Verbrechen unserer Stammeltern zuzuschreiben berechtigt sind. Diese Zufriedenheit mit der Vorsehung und dem Gang menschlicher Dinge im ganzen, der sich vom Schlechtern zum Bessern allmählich entwickelt, ist zugleich eine immanente Theodizee.

Kant bleibt immer bei seinem entscheidenden Kulturgesetz, dem geheimen Mechanismus der Naturabsicht der Herstellung eines Völkerrechtszustandes, Völkerbundes und ewigen Friedens stehen und entwickelt noch 1793 von hier aus seine staatsphilosophischen Lehren und 1795 seine Schrift zum Ewigen Frieden. Die Dazwischenkunft der französischen Revolution hat nur seinen Ton zu einer beißenden Ironie gegen die Demokratie zugunsten seines republikanischen Ideals verändert, das allein in sittlicher Freiheit den Völkerstaat und damit die innere und äußere Kultur zu vollenden vermag. Von besonderer Wichtigkeit für den Kantischen Kulturbegriff ist es endlich noch, daß er ihn in der Kritik der Urteilskraft (in § 83) seinem philosophischen Gesamtsystem einbaut. Kant greift hier wieder das Verhältnis von Natur und Kultur auf. Die Erörterung besteht in der Kritik der teleologischen Urteilskraft unter der Frage der Erkenntnis der Naturzwecke. Der letzte Zweck der Natur als eines teleologischen Systems ist der Mensch selbst. Sofern nun dieser Endzweck durch die Natur in ihrer Wohltätigkeit befriedigt werden kann, ist der erste Zweck der Natur die Glückseligkeit, der zweite aber die Kultur des Menschen, sofern die Natur äußerlich und innerlich von ihm zum Zweck seiner Freiheit gebraucht werden kann. Die Glückseligkeit auf Erden ist der Inbegriff aller durch die Natur außer und in dem Menschen möglichen Zwecke. Er ist so betitelter Herr der Natur, aber diese Glückseligkeit ist niemals erfüllbar, weil dem Besitz und Genuß, besonders für eingebildete Zwecke, keine Grenze gesetzt werden kann. Die Glückseligkeit allein würde den Menschen unfähig machen, seiner eigenen Existenz einen Endzweck zu setzen. Sein Wesen besteht vielmehr gerade in der Tauglichkeit, in der Anlage, sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen, also in seiner Freiheit, die Natur den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen als Mittel zu gebrauchen. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt ist die Kultur. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat, nicht seine eigene Glückseligkeit auf Erden oder wohl gar bloß das vornehmste

Werkzeug zu sein, Ordnung und Einhelligkeit in der unvernünftigen Natur außer ihm zu stiften. Tauglichkeit muß zur Geschicklichkeit erhöht werden und das ist die Kultur der Zucht (Disziplin), die in der Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierden besteht. Das ist aber nur negativ, positiv kann die Geschicklichkeit nur vermittels der Ungleichheit unter den Menschen entwickelt werden. Die größte Zahl muß die Notwendigkeiten des äußeren Lebens gleichsam mechanisch zur Muße anderer besorgen, welche die minder wichtigen Stücke der Kultur, Wissenschaft und Kunst, bearbeiten. Zur Bindung der widerstreitenden Freiheit ist aber eine gesetzmäßige Gewalt in einem Ganzen notwendig, welches bürgerliche Gesellschaft heißt und ein weltbürgerliches Ganze, das ist ein System aller Staaten. Solange dies noch nicht besteht, ist der Krieg unvermeidlich als tiefverborgener, vielleicht absichtlicher Versuch der obersten Weisheit, eben dies moralisch begründete System der Staaten vorzubereiten, indem alle Talente, die zur Kultur dienen, bis zum höchsten Grade entwickelt werden.

Eben dieser Widerspruch zwischen Glückseligkeit und sittlicher Freiheit, der die Triebfeder zur höchsten Kulturentfaltung ist, wird dann weltanschaulich abgeschlossen durch den Widerstreit der Physikotheologie und der Ethikotheologie. Die eine ist unmöglich und ergibt nur die verschiedenen Versuche, theoretisch einen natürlichen Gottesbegriff zu finden, während die andere allein die Postulate der praktischen Vernunft begründen kann, nach denen Gott zur Sicherung der moralischen Freiheit und Würde, der Unsterblichkeit und ewigen Vollendung des Menschen gefordert wird.

So stehen sich zwei große Denktypen in dem entscheidenden Ereignis der Entdeckung des Kulturbegriffs gegenüber. Es endet mit einem persönlichen Mißklang zwischen Herder und Kant. Aber hinter diesem Mißklang steht etwas viel Tieferes, die Tragik des endlichen Menschenwesens, niemals die ganze Kultur schöpferisch in sich ausprägen zu können, und die weitere Tragik, daß nicht einmal der gesamte Kulturbegriff sofort von diesen charakterbedingten Einseitigkeiten aus erfaßt wird. Die wissenssoziologischen Gesetze, die hier wirksam sind, sind erst in einer Methodenlehre der Kulturphilosophie zu erarbeiten, bevor ein Gesamtbegriff der Kultur aufgestellt werden kann. Wir machen darum vorläufig nicht den Versuch, einen ausgesprochenen und durchgesprochenen Kulturbegriff aufzustellen. Es sei nur aus den bisher betrachteten Kulturanschauungen eine regulative Formaldefinition abgezogen: objektive Kultur ist das charakteristische Gesamtwerk eines Volks und zugleich universalistisch das Zusammenwirken aller Völker. Die ganzen Schwierigkeiten, Irrtümer und Unzulänglichkeiten der Kulturanschauungen kommen ja daher, daß immer wieder der Versuch gemacht wird und gemacht werden muß, eine positive Kulturanschauung in die andere umzubilden, daß ihre inneren Prinzipien dabei ver-

wischt werden und jene universale Einheit der verschiedenen Kulturanschauungen nicht getroffen wird, die nur durch eine Ordnung der Methoden der Kulturphilosophie und eine genaue Bestimmung und Abgrenzung der Kultursphäre gegen Natur und Geist gewonnen werden kann.

Literatur: Die philosophischen Wörterbücher: Eucken, Eisler.

W. Dilthey: Werke B. 3. 209ff. Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt. Ernst Troeltsch: Werke B. IV, S. 297ff. Die moderne Welt. Das Wesen des modernen Geistes. Die Aufklärung. Eduard Fueter, Geschichte der Neueren Historiographie. 1925.

Voltaire: Essay sur les moeurs. 1744. 1754.

Montesquieu: Esprit des Lois 1748. Turgot: Discours aux Sorbonniques. 1750. Rousseau: Discours sur les sciences et les arts. 1750. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. 1753.

Herder: Auch eine Philosophie zur Bildung der Menschheit. 1774. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 1784.

Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 1784. Rezensionen von J. G. Herders Ideen etc. 1785. Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. 1786. Zum ewigen Frieden. 1795.

II. DIE METHODEN DER KULTURPHILOSOPHIE.

Die Tragik der verschiedenen Kulturanschauungen nebeneinander ist zugleich der Ausgangspunkt für die Erfassung der wahren Größe und des ganzen Umfangs der Kultur. Die Tragik der Philosophie selbst, daß sie sich immer nur in verschiedenen typischen Richtungen verwirklicht, ist ja nur ein Sonderfall der Richtungsunterschiede aller Lebens- und Weltanschauungen, Denktypen und Kulturtypen. Sie beruht darauf, daß die persönliche Kultur immer nur eine charakteristische sein kann, daß niemand alle Tugenden und Tüchtigkeiten in sich verwirklichen kann, daß die Anlagen der Menschen verschieden sind und gerade diese ihre Ungleichheit der Anlaß zur Realisierung aller Anlagen eines Volks und aller Völker wird. Die Tragik des Menschlichen, die hier sichtbar wird, ist verwurzelt in seiner metaphysischen Endlichkeit. Nur Gott ist das höchste Gut, die Wirklichkeit alles Wertvollen.

Die positive und konkrete Bedingtheit der Vollendung der persönlichen Kultur aus ihrem eigenen schöpferischen Grund, der konkreten individuellen Anlage, ist insbesondere von Philosophen immer wieder geleugnet worden. Der Philosoph ist selber ein Kulturtyp und die Kulturanschauung, die ihm entspricht, wäre etwa diejenige Münsterbergs: Kultur ist ein Schaffen, das sich zielbewußt auf Werte richtet. Es müßte hierbei nur heißen, auf alle Werte und dann würde sofort die Allseitigkeit der Prägung der Person durch den ganzen Wertkreis als das philosophische Persönlichkeitsideal erscheinen. Allein in dieser Allseitigkeit stecken zwei Schwierigkeiten; Prägung durch alle Werte setzt voraus, daß alle Werte erfaßt sind, was dem endlichen Geiste niemals möglich ist. Auch die reinen Werte erscheinen jeweils in der konkreten Zeit und Erfassung nur als ein Wertausschnitt. Dieser Wertausschnitt ist also selber schon konkret und zeitbezogen. Zudem ist die Prägung durch reine Werte nur die Haltung des Geistes-

menschen und gerade ihm ist seiner Anlage entsprechend der charakteristische Kulturtyp des Willens- oder Gefühlsmenschen und des schöpferischen Künstlers nicht in erster Linie angemessen. Die geforderte Allseitigkeit ist also selber eine charakterbedingte Einseitigkeit und die tatsächliche Forderung, die darin enthalten ist, ist nur die eines regulativen Prinzips. Die Allseitigkeit ist ein Ideal, das nur annähernd verwirklicht werden kann und gebunden bleibt an die konkrete Wertschau einer Zeit und eines Lebenskreises.

Hieraus wird eine Doppelverpflichtung des Menschen in seiner persönlichen Kultur sichtbar: die Selbstvollendung seiner Anlage und die Ausbildung nach der Gesamtkultur seiner Zeit. Selbst mit Einrechnung der Allseitigkeit des Kulturideals ist er gebunden an die Anlage seiner Person, seines Standes, den Kulturstand seiner Zeit und seines Lebenskreises. Ist er so in seiner schöpferischen Kulturhaltung individuell, charakteristisch, zeitlich und sozial gebunden, so bleibt doch auch für ihn die Verpflichtung zur Annäherung an die Vollkultur bestehen. Schöpferisch kann er sie nicht leisten, so ist also diese Verpflichtung nur eine rezeptive: Ausprägung des konkret in seiner Zeit und seiner objektiven Kultur gegebenen Kulturideals. Kultur ist so positiv in dem doppelten Sinn der Bindung an die eigene Anlage und der Bindung an das eigene Zeitideal.

Hieraus ergeben sich jene scheinbaren Antinomien des konkreten Kulturlebens, die eine Menge von sittlichen Konflikten enthalten, die Antinomien zwischen Individuum und Gemeinschaft, Persönlichkeit und Gemeinwohl, Liebe und Gesetz, Mensch und Familie, Mann und Weib, Stand und Staat. Die Bemühung um die Vollkultur überschneidet sich mit der persönlichen Kulturanlage und verbietet eine allgemeine schematische Lösung. Dennoch ist diese Antinomie nur eine scheinbare und die Lösung liegt in dem System der Berufe. Wenn allgemeine Vollkultur die Realisierung aller Anlagen in einer bestimmten Generation bedeutet, dann ist sie nur möglich durch die sachliche und persönliche Arbeitsteilung. Das Wesen der Gemeinschaft wird hier sichtbar. Die Tragik des abstrakten universalistischen Ideals löst sich auf in die positive Größe der Kulturgemeinschaft, die damit erst sich als notwendig erweist. Gesellschaft ist nicht da um der Verwirklichung einer äußern Glückseligkeit willen, erst der Berufsgedanke der Zusammenordnung der Persönlichkeiten nach ihren bestimmten Anlagen an einer bestimmten Stelle in der konkreten Gemeinschaft macht aus ihr eine sittliche Größe.

Dieselbe scheinbare Antinomie zwischen Positivität und Universalität, zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft gilt auch für die Volkskulturen. Hier ist sie die scheinbare Antinomie zwischen Volkskultur und Weltkultur, zwischen Nationalismus und Kosmopolitismus.

Auch hier ist die Weltkultur ein Ideal, das nicht schöpferisch von einem Volk erfüllt werden kann. Dennoch bleibt sie regulatives Prinzip der Aufnahmebereitschaft anderer Volkskulturen für jedes Volk. Die Auflösung auch dieser scheinbaren Antinomie ist nur

möglich durch das ideale Berufssystem der Völker und Kulturkreise. Denn es sollen auch alle Anlagen der Volkspersönlichkeiten realisiert werden. Von hier aus wird ein Kulturziel sichtbar, das jede Eitelkeit eines schon erreichten Kulturziels gründlich beseitigt, aber dennoch in jedem Augenblick die Forderung der angemessenen Aufnahmebereitschaft der durch alle Völker erreichten Kulturhöhe mit einschließt. Wir stehen immer noch in den Anfängen dieser aufgegebenen Weltkultur. Das Kulturganze, das hiermit sichtbar wird, ist in seiner natürlichen Grundlage gegeben mit der schon von Herder gesehenen Forderung der Erfüllung der Erde durch die Völker. Diese geopolitische Grundlage bedarf der Entfaltung nach jenen landschaftlichen und klimatischen Gegebenheiten, die auf den Charakter der Völker einwirken und eine eigene Methode der Berücksichtigung der Landschaft angesichts des Kulturganzen fordern, wie sie Herder bereits eingeleitet hat. Die Verbindung der Völker aber als der ursprünglichen Kulturträger erfolgt nur in der geschichtlichen Zeit, und so ist Kulturphilosophie wesentlich verbunden mit der Geschichtsphilosophie, sofern diese eine Lehre von den Entwicklungsbedingungen der Kultur in der Zeit ist.

Die Problematik der persönlichen wie der volkspersönlichen Kultur und ihrer scheinbaren Antinomien findet ihre Auflösung nur in dem Berufssystem des Volks und der Völker, und somit ist die theoretische Aufgabe der Kulturphilosophie gegeben: der methodische Universalismus der Betrachtung in engster Verbindung mit der jeweiligen konkreten Anlage und der Gesamtlage der einzelnen Völker.

Die hier aufgezeigte Antinomie zwischen Individuum und Gemeinschaft, persönlicher und allgemeiner Kultur kann selbstverständlich erst klar empfunden werden, wenn der Kulturbegriff und eine Kulturtheorie festgelegt sind. Das kann nicht heißen, daß es vorher keine Kultur gegeben hätte, und es muß also der naive und lebendige Kulturbegriff gesucht werden, der vorher die Funktion des theoretischen Kulturbegriffs erfüllt. Dieser entscheidende und grundlegende Begriff der Kulturphilosophie ist der Beruf als schlichte soziale Haltung. In der Berufshaltung stecken sinngemäß alle Schichten der persönlichen Kultur, aber unreflektiert. Beruf bezeichnet zunächst die Beziehung von Anlage und Geschicklichkeit aufeinander. Geschicklichkeit muß aber sofort in der Gesellschaft zu einem ständischen Können werden. Ihr Werk ist abhängig von dem Gehalt des Gesamtwerks der Gemeinschaft. Die Haltung muß Inhalt bekommen durch die differenzierten Formen des sozialen Gesamtwerks. Der Begriff der Kunst und Tüchtigkeit, der *τέχνη* und *ἀρετή*, der *ars*, bezeichnet die besondere Geschicklichkeit in der Form des gegliederten Gesamtwerks. Die Enge der persönlichen Anlage und des persönlichen Könnens soll aber vollendet werden zu einem Vollkönnen, der Meisterschaft des bestimmten Standes. Das ist die positive Seite des Berufsbegriffs, die zu ergänzen ist durch die ideale Seite, sofern eine aufnehmende Vollbildung oder Allgemeinbildung aus dem Gesamtwissen des bestimmten Lebenskreises zu ihr hinzukommen muß.

Eine für die Kulturphilosophie fundamentale Seite des Berufsbegriffs beruht aber darin, daß durch ihn eine konkrete Erfassung der Kulturganzheit gegeben ist. Wenn sich das Einzelwerk des Menschen ein-

fügen soll in das Gesamtwerk seines Lebenskreises, so muß er eine gewisse Vorstellung von diesem Gesamtwerk haben und diese Vorstellung ist die praktische Wurzel des Universalismus. In der Berufshaltung steckt also die naive lebendige Kulturanschauung. Sie ist die zeitlich und räumlich gebundene Erfassung des Gesamtwerks in einem Lebenskreise, die natürlich in erster Linie den Führern, Leitern, Gesetzgebern und Gründern zukommt.

Die anthropologische Wurzel der Berufshaltung liegt in der Stellung des Menschen in der Zeit und in seinem Blick auf die Zukunft, wie schon Kant es in seinem mutmaßlichen Anfang der Menschheitsgeschichte erkannt und wie es Heidegger in erschütternder Eindringlichkeit weiterausgeführt hat. Zur Endlichkeit des Menschen nach seiner Anlage kommt das Erlebnis der Zeitlichkeit seines Daseins, die Sorge um sein Werk und die Fürsorge für sich und seine Gemeinschaft. Die aktive Besorgung für die Selbsterhaltung seines Lebens und seiner Familie wird Leistung und Leitung und erweitert sich mit dem Lebenskreise auf den Stamm, auf die Nation, auf die Menschheit. Sorge wird Politik, aber immer in der räumlich-zeitlichen Bindung an den bestimmten Lebenskreis.

Es muß erst die asiatischen Großreiche gegeben haben, bevor der Gedanke eines Gesamtwerks der Völker und der Menschheit gedacht werden kann und man kann sagen, daß der erste positive Kulturbegriff, der die ganze Menschheit umfaßt, der Gedanke des danielischen Weltreichs gewesen ist durch die Versittlichung, die der Herrschaftswille als Dienst- und Vorsorgegedanke bei den jüdischen Propheten erhalten hat. Dann ist der Reichsgedanke die Leitung der Welt durch die griechische Wissenschaft, indem durch Aristoteles Alexander der Große zur Aufrichtung einer Herrschaft der griechischen Kultur entsandt wird, und endlich erklingt im römischen Weltreich das virgilianische Wort: *tu regere imperio populus Romane memento.*

Im Berufsbegriff steckt mit der Erfassung des Gesamtwerkes bereits der Gedanke des Dienstes in der Ganzheit des Lebenskreises und des Dienstes für die Ganzheit. Das ist die Wurzel der positiven Sittlichkeit. Mit der Leistungs- und Leitungsmöglichkeit erwächst unvermeidlich die Habsucht und die Herrschsucht, die Vorherrschaft des Mächtigen und Entscheidungskräftigen über die Schwachen und Führungsbedürftigen. Planung und Voraussicht bestimmen den Führer und aus dem Zukunftsentwurf für ein Volk oder gar für die Menschheit ergibt sich die natürliche Geschichtsanschauung. Geschichte ist nicht entstanden aus der Sage, sondern aus der lebendigen Sorge. Die geschichtliche Haltung ist die der Zukunftsgestaltung und des Sendungsgedankens bei den Führern und Gesetzgebern. Sendung aber ist selber wiederum ein Berufsgedanke des Volks in der Menschheit, der die Grenze der Aufgaben und Möglichkeiten an den Schranken der Natur und der andern Völker spürbar macht. Wie schon für den Einzelnen die Grenze seiner Entfaltung und Aktivität in der Anlage gegeben ist und in den Schranken der Aktivität der andern, so wird auch für den Führer die Grenze der Aktivität zwar nicht so sehr in der Grenze des Gesamtwerks

des Volks zuerst spürbar sein, aber in der Schranke, die aller menschlichen Betätigung durch die Natur gezogen ist. Der ursprüngliche Schicksalsbegriff ist hier begründet. Beruf und Sendung sind nur möglich in den Notwendigkeiten des Natur- und Menschengeschehens, das von der Leitung des Gesamtwerks her selber schon als unter der Leitung eines jenseitigen Gottes stehend gedacht werden kann. Durchaus im gleichen Schritt mit der Besorgung der natürlichen Leistungen und Leitungen geht die Besorgung des Schicksals, die Besorgung des eigenen Heils und des Familienheils durch Bitte und Gebet an die jenseitige Macht, durch Opfer zu seiner Günstigstimmung, durch Divination zur Erforschung seines Willens und durch Magie zur Leitung seines Willens. Es erwächst der Kult als die andere große Wurzel der Kultur. Die Pflege des Gotteswillens erweitert sich mit dem Lebenskreise zur Besorgung für das Volksheil und schließlich für das Heil der Welt. Anlage und Geschicklichkeit gliedern auch hier die verschiedenen Berufe zur Besorgung des Heils heraus. Namentlich aber erwächst aus dem Erlebnis der Schranken der Natur und Gemeinschaft, aus der Vorstellung von dem sorgsam zu pflegenden Gesamtwerk und aus der Rücksicht auf den Willen des Schicksals und der Gottheit die Versittlichung des Berufsgedankens. Der Beruf erhält die religiöse Weihe als die erste Form seiner Versittlichung, die aber dann vollendet werden muß aus der klaren Einsicht in die eigenen inneren Bindungen des Gesamtwerks selbst, in die sachlichen Zweckzusammenhänge, die mit ihm gesetzt sind. Die Überwindung der Habsucht und Herrschsucht im Dienste des Gesamtwerks, die Willenskultur, muß ergänzt werden durch die Einsicht in die Lebensnotwendigkeiten. Die positive Sittlichkeit geht so über in die vernünftige, die naturgemäße Ethik, in die Theorie der Sittlichkeit.

Dieser Überblick über die innere Gestalt des Berufsbegriffs zeigt die Spannungen, die in ihm mit derselben Fülle gegeben sind, wie sie der Kulturbegriff enthält. Berufsbegriff und Kulturbegriff verhalten sich wie naive lebendige Kulturanschauung und rationale Kulturtheorie. In diesen Spannungen des Berufsbegriffs müssen also auch bereits die scheinbaren Antinomien und praktischen Gegensätzlichkeiten enthalten sein, die schließlich durch ihre Auflösung zur wissenschaftlichen Erfassung der Kulturganzheit führen. Solche Spannungen sind vor allem drei, einmal die zwischen dem politischen, religiösen und ethischen Leitungswillen und den sich daraus ergebenden führenden Ständen und Einrichtungen, dann die Gegensätzlichkeit zwischen der positiven Sittlichkeit des unmittelbaren Dienstes am Gesamtwerk des Volks und den rationalen Vorstellungen von diesem Gesamtwerk (wie es sein müßte, wenn nur die reinen Zweckzusammenhänge beachtet würden) und endlich der Widerspruch zwischen Tätigkeit und Schicksal selbst, die Widersprüche zwischen Staat, Kirche und Geist, zwischen positivem und natürlichem Recht, zwischen Aktivismus und Passivität.

1. KULTURSOZIOLOGIE.

Im Berufsbegriff stecken noch drei weitere Seiten: Die Enge der Berufstätigkeit, die zur Teilung der Berufe führt, die Formwerdung der Tätigkeit, die sich in festen Übungen, in Techniken, in einer kleinen Formenwelt ausprägt, zu Formeln führt, und endlich die Überlieferung dieser festen Formen und Formeln der Tätigkeit. Alle größeren Berufsgruppen erfahren solch eine Ausbildung ihrer Kunstverfahren, die Leistungsformen von Ackerbau und Handwerk, die Leitungsformen der Politik, die Kultformen der Religion und die Bildungsformen des Schulbetriebs. Das Wissen, das durch diese Formen in der Überlieferung des Berufs erworben wird, ist noch ein durchaus praktisches, noch nicht theoretisches Wissen. Scheler hat dafür die treffenden Bezeichnungen Herrschafts- oder Leitungswissen, Erlösungswissen und Bildungswissen geprägt, denen noch Leistungswissen beigefügt werden muß. Durch dies unmittelbare, lebendige, praktische Berufswissen zerfällt das Kultursystem längst vor aller Theorie in die Arbeitsteilung, in Berufskreise mit gleichen Sachaufgaben. Längst bevor der Kulturbegriff als ganzer erfaßt ist, gibt es die Berufskreise der Wirtschaft, der Politik, der Religion, der künstlerischen und vorwissenschaftlichen Bildung. Diese Berufskreise werden organisiert, sie werden zu Teilganzen des Gesamtwerks eines Volkes und sind als organisierte Stände die großen Lebensmächte: Staat, Kirche, Schule und Wirtschaft. Die Organisation dieser Teilganzen des Gesamtwerks ist später auszuführen, hier möge einstweilen die empirisch erfaßbare, anschauliche Größe der Lebensmächte genügen.

Das unmittelbare, psychologische und charakteristische Verhalten der Berufsmenschen in diesen Lebensmächten ist jedem bekannt. Die Auswirkung der Berufsenge führt zum Berufsstolz, zu einem Denken in den Formen des Berufes, zu einer Übertragung der Verfahren des eigenen Berufes auf alle andern. Es ergibt sich die Herausbildung besonderer Menschentypen durch die Berufstätigkeit, des politischen, religiösen, künstlerischen und wissenschaftlichen Menschen. Der Berufsstolz kann sich sehr wohl der Berufsenge bewußt sein, aber selbst im Ressortpartikularismus steckt noch ein Bewußtsein von der Notwendigkeit des Gesamtwerks, ist immer die Neigung zu Übergriffen des Berufs und zur Hereinziehung anderer Berufsaufgaben in den eigenen Beruf gerade bei den eifrigen und schöpferischen Berufsvertretern wirksam.

Die Berufsübergriffe sind der Ausgangspunkt der Antinomien der Lebensmächte, die empirisch in allen Kulturen leicht feststellbar sind. Überall gibt es Konflikte zwischen Kirche und Staat, Staat und Wirtschaft, Glaube und Wissen. Geschichte und Publizistik sind voll von Beispielen der Bereinigungsversuche solcher Kompetenzstreitigkeiten, der Versuche, mit Rangordnungen der Mächte das Gleichgewicht herzustellen und endlich mit Wertrangordnungen der Zweckzusammenhänge selbst eine ideale Hierarchie der Werte und Lebensmächte zu begründen. Aber die subjektive Wurzel des Streits der Berufstypen ist nicht die einzige, aus der die Antinomie der Lebensmächte hervorgeht. Form und Überlieferung des Berufs werden zum Üblichen, zum Gebrauch, zum

Brauch und zur Sitte. Das Überlieferte, das Herkömmliche und Alte wird zur Wurzel des positiven Rechts. Das positive Recht ist durchaus nicht allein von der Macht und Vorherrschaft etwa der politischen Berufsgruppe abzuleiten, es hat auch eine sittliche Wurzel noch außerhalb der Leistungs- und Leitungsappropriation, womit sämtliche Berufsstände sich das Recht auf die ausschließliche Berufsausübung sichern. In der sittlichen Achtung vor dem Herkömmlichen liegt die eigentliche Wurzel der Legitimität des positiven Rechts.

Spürbar wird die Antinomie der Lebensmächte immer wieder durch die latente Wirksamkeit der Zweckzusammenhänge des Gesamtwerks. Die Kulturaufgabe aller Berufe zusammen liegt immer schon im Gedanken des Berufs selbst und immer ist auch die ursprüngliche Wirksamkeit der Anlagenfülle in einem Lebenskreis vorhanden. Diese Anlagenfülle drängt zur Ausfüllung des gesamten Werkraums der Kultur. Immer ist auch da der Drang zur Vollbildung, zur aufnehmenden Allseitigkeit des Gesamtwerks, das dem Einzelberuf erst seine Stelle im Ganzen und seine sittliche Weihe anweist. Die aufnehmende Allseitigkeit aber und das ideale Ganzheitsbild der Kultur sind nicht ausreichend für einen schöpferischen Stand, der das Ganze selbst verträte. Es gibt keine natürliche, anlagegemäße, planvolle Vertretung des Gesamtwerks in seiner ganzen universalen Weite.

Der Beweis dafür ist negativ zu liefern: der Priesterkönig und der Philosophenkönig sind immer nur ein Wunschtraum, der Cäsaropapismus der despotischen Großkönige, der byzantinischen Pantokratoren und der Chalifen sind Usurpation. Wenn Plato für Dionysos und Aristoteles für Alexander den Großen das Ideal des Philosophenkönigs suchen, wenn Eusebius für Konstantin den Großen und Alkuin für Karl den Großen oder Dante für den Zukunftskaiser und Dux das Ideal des Priesterkönigs fordern, so wissen sie, daß dies eine übermenschliche Forderung ist, die nur in einer weltgeschichtlichen Sendung erfüllt werden kann.

Die Antinomie der Rechtsansprüche der Lebensmächte ist darum in allen Kulturen wirksam und erfordert als erste Methode der Kulturphilosophie gerade die Feststellung der Spannungen der Lebensmächte dem Gesamtwerk gegenüber. Das heißt, Kultur geschieht immer konkret, sie ist historisch und nicht bewußt systematisch, die Tendenz auf das Gesamtwerk ruht immer nur in den Anlagen und Aufgaben, sie ist nur arbeitsteilig in dem System der Berufe erfüllbar und gerade darum ist der Kulturbegriff ein so spätes Gebilde.

Die Einstellung auf das Gesamtwerk ist nur eine regulative Idee und selbst der Philosoph, der in existentieller Haltung auf das Ganze eingestellt ist, wird zunächst, wenn er es vertreten will, von seiner Berufseinseitigkeit der geistigen Haltung aus Kultur in der Aufklärung aufgehen lassen. Auch er bedarf der heroischen Selbsteinschränkung, die anderen Berufe dasein zu lassen, ihnen das „Sein" zu lassen, wenn auch von ihm in erster Linie diese heroische Selbsteinschränkung zu fordern ist, wie vom Ethiker die Vertretung des Gemeinwohls und vom Historiker die der Objektivität.

Die Situation des Herauswachsens der Kulturganzheitserfassung aus dem Traum der philosophischen Kultur der Aufklärung macht die Be-

deutung des Kulturganzheitsverständnisses als grundlegender Haltung der Kulturphilosophie klar. Unsere eigene Situation stellt uns noch viel schärfer vor die Pflicht der Erfassung der Ganzheit, weil wir die Ausprobierung des Selbständigwerdens aller Lebensmächte, zuletzt noch der Philosophie und Wirtschaft, schon hinter uns haben und weil die Geschichtsphilosophie und die Soziologie auch schon die Isolierung aller Kulturfaktoren vollzogen und mit einer unlösbaren Gegensätzlichkeit aller isolierten Faktoren geendigt haben.

Die Kulturphilosophie muß also die Spannungseinheit der Lebensmächte in jeder Epoche erfassen und sie hat ein methodisches Mittel dazu, sofern von dieser Spannungseinheit der Lebensmächte in erster Linie die Kulturanschauungen der Epoche abhängig sind. Daraus ergibt sich die erste Regel der Kulturphilosophie:

Die öffentlichen Kulturanschauungen sind abhängig von der Spannungseinheit der Lebensmächte in allen Epochen.

Der Beweis für diese Regel ist leicht zu führen. Die einfachsten Beispiele ihrer Anwendung zeigen sofort im großen den Sinn der Regel. Wie es in der vorchristlichen Geschichte und im 17. Jahrhundert eine Vorherrschaft des Politischen über die Kirche und die Bildung gibt, gibt es auch eine absolutistische Kulturanschauung der Bestimmung aller Kultur durch die staatliche Entscheidung und Verwaltung. Es muß zum mindesten der Glaube an die Möglichkeit einer Vorherrschaft der Kirche in der sozialen Wirklichkeit da sein, bevor eine rein theokratische Kulturanschauung möglich ist. Es muß die Gelehrtenrepublik eine solche Breite im Kulturgesamtwerk erreicht haben, daß sie durch wissenschaftlichen Fortschritt, Aufklärung und Technik die gesamte Kultur zu bestimmen und das positive Staatsrecht und Kirchenrecht aufzulösen hoffen kann, bevor eine rein intellektualistische Kulturanschauung und der systematische Kulturbegriff auftreten kann. Diesen einfachsten Beispielen entspricht der praktische Nachvollzug der lebendigen Kulturanschauung, die Geschichtsschreibung, die je nach der Spannungseinheit der Epoche politische Historie, Kirchengeschichtsschreibung oder Kulturgeschichtsschreibung im engeren Sinn der französischen Aufklärung ist.

Das klassische Beispiel der Regel ist die mittelalterliche Kultureinheit. Der Ausdruck soll besagen, daß im Mittelalter die erst später autonom gewordenen Lebensmächte Staat und Wissenschaft noch unter der Herrschaft der Kirche gestanden hätten. In Wirklichkeit war nur eine bestimmte Rangordnung der herrschenden Lebensmächte seit dem Investiturstreit gegeben in der Reihenfolge: religiöse Autorität, Geisteskultur und politische Kultur. Da jede Lebensmacht eine besondere Form der Autorität oder des positiven Gesetzes vertritt, so muß der Spannungsordnung der Lebensmächte die Rangordnung der Autoritäten entsprechen. Nach der Analogie des erfaßten Gesamtwerks der Kultur gliedern sich auch die Teilganzen, die Lebensmächte selber wiederum nach der gleichen hierarchischen Rangordnung der Autoritäten. So ist die Kirche gegliedert nach dem religiösen Primat, nach der wissenschaftlichen Aristokratie der Theologen und dem Volksrecht der Laien, die Universität nach dem geistlichen Kanzler, der aristokratischen *universitas magistrorum* und der demokratischen *universitas studen-*

tium, der Staat endlich nach Wahlmonarchie, Aristokratie der weltlichen und geistlichen Großen und genossenschaftlicher Demokratie des Volks. Diese Selbstanschauung der Zeit bringt auch eine typische Wandlung der Geschichts- und Kulturanschauung der Zeit hervor. Die Zweistaatentheorie Augustins wird ersetzt durch eine Dreizeitalterlehre, wobei dann freilich wieder im einzelnen der publizistische Standpunkt des einzelnen Denkers sichtbar wird.

Der kulturphilosophische Grund dieser Regel liegt im Ausdehnungsdrang der einzelnen Berufsgruppen auf die Leitung des Ganzen. In der Enge des Berufsbewußtseins ist die analogische Vorstellungsform gegeben, die die positive Rechtsordnung und Gestaltung der eigenen ständischen Welt in schöpferischer Ergänzung auf das Gesamtwerk der Kulturepoche überträgt. Da diese Analogieformen der Ergänzungsweise der Kulturanschauung aus der Berufsanschauung erst in einem späteren Kapitel erörtert werden können, muß der endgültige Beweis für unsere Regel freilich noch zurückgestellt werden. Es genügt einstweilen der Hinweis, daß nur von der bestehenden Wirklichkeit einer für göttlich und absolut gehaltenen positiven Rechtsordnung aus die Gesamtgestaltung des Berufssystems gedacht werden kann. Ernst Troeltsch, ein später Nachfahr dieser kulturschöpferischen Geisteshaltung, hat die entscheidenden Einsichten in diesem Sachverhalt gewonnen. Die Kultursynthese, wie er sich ausdrückt, ist in immer anderer Konstellation dem Genius verschiedener Zeiten und Völker anvertraut. Die Kultursynthese ist immer individuell, immer historische Tat.

Dasselbe zeigt sofort der Beweis aus dem Gegenteil. Es sind nicht die Philosophen, die abstrakt die Kulturanschauungen der Zeit schaffen, sondern die Praktiker des Leitungswissens und Erlösungswissens. Die Kulturanschauung ist noch nicht reflektiert, wie William Stern sich ausdrückt, und sobald man den Versuch macht, wie E. Spranger für die Reintegrierung der Spezialisierung der Kultur eine Totalnorm zu fordern, wie sie etwa der Jugendschwung einer neuen Generation zu leisten hätte, so überschreitet man bereits den Kreis der lebendigen Kulturanschauung in der Richtung der abstrakten Kulturkritik.

Ein weiterer Beweis für unsere Regel ist der praktische des tatsächlichen Verfahrens lebendiger Kulturepochen selbst. Es hat zu allen Zeiten Publizistik gegeben, d. h. eine Lehre von der *auctoritas publica*, von der Öffentlichkeit im Sinne einer positiven Rechtsordnung. Sie ist immer besonders lebhaft bei Schwankungen des Spannungsverhältnisses zwischen den Lebensmächten und ist die eigentliche, praktische Vorform der konservativen Kulturphilosophie. Denn notwendig ist sie als Lehre von öffentlichen Rechtsverhältnissen immer irgendwie konservativ. Es wird das Alter der verschiedenen Lebensmächte gegeneinander ausgespielt, es werden Rechtsdiplome aufgewiesen und die Legitimität gezeigt; selbst wenn sie revolutionären Charakter annimmt, handelt es sich immer noch um ein höheres ungeschriebenes Recht.

Weiter hat unsere Regel immer im Hintergrunde des Verfahrens der Kulturphilosophie seit 1700 gestanden. Das Dreistadiengesetz nämlich ist nichts anderes als eine aufreihende Geschichtsphilosophie. Nacheinander soll die Religion, die Metaphysik und Jurisprudenz und endlich die positive Wissenschaft die Entwicklung der Kultur bestimmen. Schon Dilthey hat darauf aufmerksam gemacht, daß damit die Absurdität behauptet wird, jemals könnten so ursprüngliche Lebenshaltungen wie Religion und Politik aufhören. Es handelt sich also immer nur um die Vorherrschaft einer Lebensmacht über die andern im Spannungsganzen der Lebensmächte, und eben

diese dominante Lebensmacht bestimmt den Charakter der Spannungseinheit. Die andern sind also auch immer da, genau so wie alle Berufe immer da sind. Das schematische Entwicklungsgesetz ist aufzulösen in ein dynamisches Miteinander der Lebensmächte in jeder einzelnen Epoche, und die Dominanz in dieser Epoche gibt das Charakteristikum der Spannungseinheit, der Anordnung der Autoritäten und damit der gesamten lebendigen Kulturanschauung.

Ferner steht unsere Regel bereits als lebendige Praxis hinter Hegels Geschichtsphilosophie und Phänomenologie des Geistes. Hegels Geistgestalten sind der genaue Ausdruck für das, was wir hier Kulturanschauungen nennen, nur noch geordnet nach dem schematischen, dialektischen Fortschritt und der Verknüpfung der Geistgestalten miteinander. Das Kulturziel der Verwirklichung der allgemeinen Freiheit durchkreuzt freilich die positive, historische Anschauung Hegels von den Geistgestalten. Beseitigt man die dialektischen Übergänge der Geistgestalten ineinander nach einem rein geistigen Entwicklungsprinzip, so bleiben insbesonders für die Zeit seit der Renaissance mustergültige Analysen der einzelnen Kulturepochen übrig, die nur eine viel kompliziertere Verknüpfung durch eine allgemeine und umfassende kultursoziologische Methode fordern. Aber die Einheit der Epochen hat Hegel zum erstenmal in aller Schärfe gefaßt als die Vorherrschaft eines Autoritätensystems und Ethos zwischen zwei Revolutionen.

Ein weiterer Beweis für unsere Regel ist ein polemischer. Karl Marx hat die geistdialektische Entwicklung Hegels durch die realdialektische, den Fortschritt des Geistes und der Freiheit durch den der Wirtschaftsformen ersetzt. Wie er dadurch in der Entwicklungslinie von der Aufklärung zur Soziologie steht, wird noch zu zeigen sein. Der Methodenmonismus der Aufklärung, die Lehre, daß der ganze Kulturfortschritt durch die Wissenschaft und Technik erfolge, ist hier umgebildet und auf die Wirtschaftsgestalten eingeengt und bleibt selbst ein Entwicklungsschema, das gerade der wahren realdialektischen und das heißt geschichtlichen Kraftverlagerung nicht gerecht werden kann. Ganz abgesehen davon, daß die kulturellen Inhalte nicht als solche, nicht inhaltlich, sondern nur strukturell, der Erfassungsgrundlage nach von der sozialen Spannungseinheit abhängig sind, ist gerade jenes komplizierte Miteinander der Lebensmächte in der Gesamtkonstellation verfehlt, die den kulturellen Überbau nicht hervorbringt, sondern seine Gestaltungsprinzipien bestimmt.

Im Gegensatz gegen die formale Gesellschaftslehre der Untersuchung der einzelnen Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens und gegen den Methodenmonismus von Marx hat Alfred Weber seine Methode der Kultursoziologie entwickelt, deren Name für unsere erste, hier angegebene Methode übernommen werden kann. Es ist freilich dabei eine deutliche Abhebung unserer kultursoziologischen Methode von der Alfred Webers erforderlich. Die Absicht Webers ist die Historisierung der Soziologie als konkreter Wirklichkeitswissenschaft neben der formalen Gesellschaftslehre. Dennoch ist diese Absicht der Historisierung noch nicht radikal genug durchgeführt. Es ist noch nicht die konservative Soziologie erreicht, die neben die Kulturkritik gestellt werden muß, der Webers Kultursoziologie nach unserer Einteilung der Methoden zuzuweisen ist.

Webers Methode beruht auf der überaus fruchtbaren Einsicht von den verschiedenen Bewegungsformen der Gesellschaft, der Zivilisation und der Kultur. Der Gesellschaftsprozeß ist nicht kontinuierlich, sondern springt von einem Geschichtskörper zum andern weiter. Dennoch wirken sich in den einzelnen Geschichtskörpern allgemeine, gesellschaftliche Entwicklungsprinzipien aus, die einen allgemeinen Entwicklungsweg schematisch umreißen lassen. Der Zivilisationsprozeß geschieht

durch die Anhäufung von Resultaten, Verfahren, Techniken, die nicht kultur- und geschichtsgebunden sind, und ist also die eigentliche Stelle, wo ein Fortschritt in gerade aufsteigender Linie und ein universaler Prozeß durch die ganze Menschheitsgeschichte hindurch statthat. Der Kulturprozeß entspringt aus dem Seelentum der Geschichtskörper mit unübertragbaren Symbolen und Gehalten. Hier entsteht durch das Schaffen statt des Entdeckens eine geschlossene Welt, die durchaus eine eigene geistige Gesetzlichkeit religiöser, utopischer und weltanschaulicher Art besitzt.

Das kultursoziologische Verfahren besteht darin, daß die Verflechtung dieser Bewegungsformen, das dynamische Verhältnis der drei Prozesse zueinander untersucht wird, die Gesetzmäßigkeiten, nach denen sie sich durchdringen und gegenseitig beeinflussen, und inwiefern sich daraus die konkrete geschichtliche Gesamtkonstellation ergibt. Bei der hier vorgeschlagenen Konstellationsforschung wird statt der Verflechtung der Bewegungsformen der Abstrakta: Gesellschaft, Zivilisation und Kultur die Spannungseinheit der konkreten Lebensmächte: Staat, Kirche, Schule und Wirtschaft untersucht. Diese Lebensmächte haben selber wiederum eine vollkommen durchgebildete gesellschaftliche Organisation, haben Ständeordnungen und Spannungszustände, haben Finanzen, erheben den Totalitätsanspruch und fordern eine absolute Verpflichtung auf ihr positives Recht. Wenn also die konkrete Selbstanschauung der Kulturen Gegenstand der geschichtlichen Kulturphilosophie ist, dann müssen diese positiven Lebensmächte in ihrem Zusammenspiel zum Gesamtwerk der Kultur erfaßt werden.

Diese kultursoziologische Methode zerfällt in vier positive Kulturwissenschaften, Staatssoziologie, Religionssoziologie, Wissenschaftssoziologie und Wirtschaftssoziologie. Sobald nämlich entschlossen die schematischen Geschichts- und Kulturkonstruktionen nach irgendeiner gesetzmäßigen Entwicklung ausgeschlossen werden, müssen die konkreten Spannungszustände der Gestalt der Lebensmächte historisch-systematisch untersucht werden.

Staatssoziologie hätte zu untersuchen die Spannungen unter den leitenden Ständen selbst, das Mischungsverhältnis der alten Staatsformen, da geschichtlich immer ein regimen mixtum der Verbindung der Staatsformen und irgendeine Art der Gewaltenteilung herrscht, sie hätte die Idealtypen der leitenden Berufe und Stände festzulegen, die Organisationsformen der Berufe und ihre Formeln, sie hätte die epochalen Einheiten nach historisch-politischen Entscheidungen und die Revolutionen zu erforschen statt des Schematismus einer gesetzlichen Entwicklung, sie hätte die Verbindungen zu den wirtschaftlichen Grundlagen des Staatslebens aufzusuchen und die Einflüsse festzulegen, die regelmäßig von Kirche und Bildung auf die Staatsgewalt ausgehen, sie hätte endlich den Zusammenschluß und Zusammenstoß des Staates mit der ihn umgebenden Völkerwelt seines Kulturkreises auf Regelmäßigkeiten zu untersuchen. Eine solche Staatssoziologie befindet sich erst in den Anfängen, die entsprechende Religionssoziologie ist erst von Troeltsch in Angriff genommen worden, und die entsprechende Wissenschaftssoziologie wird erst von Max Scheler und seiner Schule gefördert. Es ist klar, daß eine umfassende Kultursoziologie aus sich selber nur die Grundprinzipien der Betrachtungsweise und die Grundregel ihres Verfahrens entwickeln kann, daß aber ihre inhaltliche Durchführung von der empirischen Forschung und der Förderung der Soziologie der einzelnen Lebensmächte abhängt. Ihre Brauchbarkeit

kann und muß hier vor allem durch die Bestimmung, was nach dieser Methode existenzielle Geschichtsphilosophie und Soziologie ist, bewiesen werden.

2. KULTURKRITIK.

Wohl auf keinem andern Gebiet herrscht gegenwärtig eine solche Anarchie der Meinungen und Richtungen als auf dem der Kulturkritik. Bei der unerläßlichen Lebensbedeutung dieser Wissenschaft, besonders in Zeiten mit starken sozialen Spannungen, ist der Einzelne täglich vor Lebensentscheidungen gestellt, für die er eine kulturkritische Bildung und Sicherheit besitzen müßte. Gerade das Gebiet der Wandlungen der Kultur ist aber in besonders hohem Maße das Feld der Freiheit und das Reich des Einmaligen, und auf den ersten Blick könnte man die hier herrschende Anarchie der Meinungen fast für sachentsprechend halten. Allein die nähere Betrachtung zeigt sofort, daß auch die Wandlungen der Kultur durchaus typisch sind und den Regeln statistisch faßbarer Massenbewegungen unterliegen. Die Anarchie kommt auch gar nicht aus der Resignation gegenüber der unendlichen Fülle der Möglichkeiten der Kulturwandlung, sondern aus den allzu kühnen Konstruktionen über ihre Gesetzmäßigkeit. Eben der tägliche praktische Aufruf an den modernen Menschen zu politischen und sozialen Entscheidungen gibt ihm das Gefühl, aus seinem Sozialethos heraus ohne historisch-politische Bildung Entscheidungen treffen zu können, zu denen nur eine exakte Kulturkritik befähigt. Die Konstruktionen über die Ganzheit der Kulturbewegung sind ebenso zahlreich wie die Weltanschauungen und ethischen Haltungen. Niemand ist von Haus aus Historiker, aber jeder hat von Haus aus eine pseudophilosophische Geschichtsanschauung, ein Zukunftsbild seines Lebenskreises, seines Standes, seiner Nationalität. Aus diesem Zusammenhang heraus können Kulturphilosophie und Geschichtsphilosophie nicht getrennt werden. Geschichtsphilosophie sei hier nur betrachtet als die Lehre von den Wandlungen der Kultur und den inneren Gründen der Geschlossenheit der Kulturbewegung. Die praktische Geschichtsanschauung muß geklärt werden zur Kulturkritik, und das wäre auf dem einfachsten Wege zu leisten durch eine allgemeine Weltanschauungskritik, die aber leider trotz zahlreicher Vorarbeiten immer noch in den Anfängen steckt.

Die Methode der Kritik der Kulturanschauungen kann nur eine systematische sein. Sie hat die Bezugspunkte der naiven Kulturanschauungen zu den einseitigen Kulturtheorien festzustellen, wonach irgendein Kulturfaktor: Führung, Leitung, Leistung, Blut, Macht, Masse, Landschaft, Geist oder Vorsehung eindeutig die Kulturbewegung und Wandlung bestimmen soll. Die Kulturfaktorenlehre beruht aber selber wiederum auf der sozialen Anthropologie und Charakterologie, die beide später zu entwickeln sind. Das Hauptmerkmal der naiven Kulturanschauung ist ihr Methodenmonismus, der alle andern mit dem

einen, erwählten Faktor in Konkurrenz stehenden Erklärungsversuche beiseiteschiebt. Das berechtigt zur Behauptung: alle monistischen Anschauungen über die Kulturwandlung sind falsch. Der Beweis liegt darin, daß so eine das Zusammenspiel der Kulturfaktoren bemessende Kulturkritik von vornherein unmöglich gemacht wird und an ihre Stelle eine thesenhafte Philosophie der Geschichte tritt, die irgendeinen Kulturfaktor oder irgendein Kulturziel als maßgebend für die Kulturwandlung ansieht.

Eine einfache systematische Aufreihung der wichtigsten Theorien über die Kulturwandlung zeigt sofort, daß sie nach den Weltanschauungsunterschieden und Denkformen aufgespalten sind. Es gibt naturalistische, subjektiv- und objektiv-idealistische Kulturwandlungslehren genau nach den Richtungsunterschieden der allgemeinen Weltanschauung. Die naturalistischen bilden eine eng zusammengehörige Gruppe, die von den primitiven Vorkulturen und von Heraklit bis zu den neuesten Generationenlehren reicht. Die astrologische Lehre von der Abhängigkeit der Revolutionen und des Kulturprozesses von Sternkonstellationen ist die Grundlage aller Kulturwandlungslehren von zyklischem Charakter, so des platonischen großen Jahrs, der heraklitischen und nietzscheanischen ewigen Wiederkehr des Gleichen, der aristotelischen und averroistischen Äonenlehre, der naturalistischen Revolutionenlehre des Polybius und Macchiavell und aller Prophezeiungen über kommende Revolutionen und Niederlagen nach Zahlenspielereien.

Sie ist zuletzt überboten worden von Spenglers biologischer Kulturwandlungslehre, nach der averroistisch sich aus der Landschaft eine Kulturmassenseele erhebt und den ganzen Kulturkreiskörper einem streng biologisch determinierten Prozeß des Reif- und Altwerdens unterwirft. Schemata der vergleichenden Kulturgeschichtsschreibung, der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre und der soziologisch-organischen Staatslehre sind hier in einer großartigen Synthese zusammengefaßt. Allein eine wirklich fruchtbare Umbildung der biologischen Kulturwandlungslehre hat erst Max Scheler gegeben, sofern nach ihm die objektiv-idealistische Lehre vom Weltgrunde, der zugleich All-Leben und All-Geist ist, zu einer Vorrangsordnung der Trieb- und Instinktsysteme nach einem Entwicklungsschrittgesetz biologischen Alterns ausgestaltet wird. Nur die triebhaften Realfaktoren der Bluts- und Geschlechtsinstinkte, des Machttriebs und zuletzt des Nahrungs- und Erwerbstriebes sind die wirklichen Träger und Triebkräfte der kulturellen Wirklichkeit. Scheler hat so das alte Dreistadiengesetz der vorherrschenden Idealfaktoren: Religion, Metaphysik und Wissenschaft ersetzt durch die Vorherrschaft der Triebmächte und aus ihrer Abfolge die Stadien geschichtlicher Wandlung gewonnen, den Rassennativismus, den Machtpolitismus und den Ökonomismus. Freilich wird aus seinen bisher veröffentlichten Schriften noch nicht klar, was nun den Wechsel in der Vorherrschaft der einzelnen Triebfaktoren bestimmt, es bleibt bei der Parallele des persönlichen und völkischen Alterns. Dennoch ist trotz der Einseitigkeit dieser Auffassung wenigstens ein Weg geöffnet, der naturhafte Regelmäßigkeiten kritisch in die Kulturanschauung einzubauen gestattet. In allerjüngster Zeit erscheint die naturalistische Kulturwandlungslehre in der Form einer erneuerten Generationenlehre, wie sie schon von Ranke, Dilthey, Ottokar Lorenz, Kralik früher vertreten worden ist, nun aber besonders seit Wilhelm Pinders Generationenforschung in der Kunstgeschichte von Eduard Wechßler für die Literaturgeschichte und Alfred Lorenz für die Musik-

geschichte verwertet wird. So lang nur „glückliche Würfe der Natur" alle 30 Jahre auftreten sollen, die besonders produktive Jahrgänge ergeben und mit dem Elan der Jugendgruppe die traditionelle Verkrustung der vorhergehenden Generation durchbrechen, liegt auch hier nur eine naturalistische Deutung der Perioden der Kunstgeschichte vor, und auch hier ist das falsche Hereintragen naturgesetzlicher Bestimmungen in das geschichtliche Leben nur damit aufzuheben, daß man das relativ einheitliche Erleben einer Jugendgruppe in einer bestimmten Gesamtlage zum Erklärungsprinzip dieser Erscheinungen macht, wie dies Dilthey und neuerdings Mannheim versucht hat. Zu diesen biologischen Kulturwandlungslehren gehört noch dem kulturphilosophischen Zusammenhang nach die mechanistische der Massenpsychologie und des Kollektivismus, wonach quantitative Massenverschiebungen der einzige oder entscheidende Grund der Revolutionen und Kulturwandlungen sein sollen. Auch dieser Auffassung liegt eine naturalistische Haltung zugrunde, sofern der Mechanismus der Wandlung der Produktionsverhältnisse als einzige Ursache der Klassenspannungen und der daraus sich ergebenden Revolutionen aufgefaßt wird.

Eine eigenartige Mittelstellung zwischen den naturalistischen und idealistischen Kulturanschauungen nimmt die geschichtstheologische Auffassung von den Wandlungen der Kulturen ein. In rein prädestinatianischer Haltung besagt sie, daß Gott allein die Geschichtsepochen, Aufstieg und Untergang der Völker bestimmt. Sofern dabei die Mitwirkung des Menschen ganz ausgeschlossen ist, ist auch sie fatalistisch.

Von ganz anderer Gestalt sind die idealistischen Wandlungslehren. Der subjektive Idealismus kennt als entscheidenden Urheber der weltgeschichtlichen Wandlungen nur die große Persönlichkeit. Kulturgründer und Gesetzgeber führen mit kriegerischer, geistiger oder charismatischer Macht die neue Ordnung durch. Diese Auffassung bleibt notwendig ganz im Punktuellen, sie kann weder eine zyklische Wiederkehr, noch eine gerade Linie des Aufstiegs oder Abstiegs durchführen.

Erst der objektive Idealismus, der geistige Zusammenhänge in der Welt des Geschichtlichen gelten läßt, muß sich eindeutig für den gradlinigen Fortschritt, der höchstens Rückschläge mit einschließen kann, entscheiden. Er verkündet die Macht der Ideen als Anwachsen der Geistesbewegungen, die schließlich die Kulturwandlungen herbeiführen. Auch die Utopie gehört zu dieser Haltung. Sie verkündet rationalistisch eine einzige richtige Staatsform, eine einzige richtige Wirtschaftsform oder pazifistisch eine einzige richtige Völkerrechtsform als das Kulturziel, auf das hin sich die Kultur und Geschichte bewegen. Endlich gehört die öffentliche Meinung zu dieser Gruppe, sofern eine vorwiegende Rationalität des öffentlichen Lebens angenommen wird, die schließlich in den Krisen des Kulturlebens eine vernünftigere Neuordnung erzwingt.

Die letzte mögliche Form solcher naiver Kulturanschauungen ist die Katastrophenlehre. Sie setzt konservativ an den Anfang der Geschichte das goldene Zeitalter und sieht infolge der Verschlechterung der Sitten die Umwandlung der pessimistisch beurteilten Gegenwart in einem Strafgericht über die frevelhaften Stände oder in der Ausschaltung eines unterliegenden Volks aus der Geschichte. Für sie ist die Anschauung eines regelmäßigen Abstiegs das Gegebene.

Der weltanschauliche Hintergrund all dieser naiven Kulturwandlungslehren ist leicht sichtbar. Es ist das naive Ethos, das die Sozialzustände beurteilt und in ihnen die Entwicklungslinie des Kulturfortgangs angedeutet sieht. Für die Kulturphilosophie ergibt sich daraus die zweite methodische Regel:

Die monistischen Geschichtsanschauungen sind abhängig vom Sozialethos.

Die Regel bedarf keines Beweises für die subjektiv- und objektiv-idealistischen Geschichtsanschauungen und auch nicht für die Dekadenztheorie, weil in ihnen deutlich das, was nach der naiven, noch nicht wissenschaftlich formulierten sittlichen Überzeugung sein sollte, zum Maßstab des Geschichtsverlaufs gemacht wird. Schwierig ist nur die Erkenntnis, daß auch die fatalistischen Kulturanschauungen vom Sozialethos abhängig sind. Aber auch hier beruht die Entscheidung dafür, daß der natürliche Verlauf der Dinge der Triebhaftigkeit des menschlichen Seins folgt, auf einer sittlichen Überzeugung von der Ohnmacht der geistigen und ethischen Forderung, von der Unwirksamkeit der freien Sittlichkeit und von der Vorherrschaft der Triebsysteme über die geistige und freie Zwecksetzung des Menschen und der Kultur.

Die methodische Regel dient also hier nur zur Aufdeckung der Fehlerquellen der methodenmonistischen Geschichtsanschauungen. Sie beruhen alle auf einer Verwechslung des Sollens und Geschehens oder auf einer Leugnung der Möglichkeit der Kulturaktivität, wenn rein naturalistisch, passiv und pessimistisch ein triebhafter Kulturverlauf angenommen wird. Der Methodenmonismus erweist sich hier als unfähig zur Erfassung des Problems der Kulturwandlung selbst, sofern dabei immer die enantiologische Spannung zwischen den Kulturerscheinungen übersehen wird. Die Bestimmung der Antinomie zwischen Kulturzustand und Kulturwandlung ist selber wieder abhängig von dem Gesichtspunkt, der dabei als der entscheidende angesehen wird. Man kann die Kulturbewegung rein mechanistisch als Spannung zwischen Statik und Dynamik auffassen. Von hier aus hat Jeremias Bentham seinen *Traité des Sophismes politiques* entwickelt, allerdings nur einseitig für die Sophismen des autoritär statischen Standpunktes. In der Praxis des parlamentarischen Lebens werde der Fortschritt von konservativer Seite verhindert durch Sophismen, die rein formal, ohne sachliche Einsicht alles als Neuerung ablehnen. Umgekehrt ist vom rein dynamischen Standpunkt aus alles Positive als Erstarrung abzulehnen, und damit bleibt gleichfalls der sachliche Austrag der kulturkritischen Fragen rein sophistisch. Eine andere Gegensatzspannung ist die von G. Simmel als Tragödie der Kultur bezeichnete. Schon Herder hat sie bei der Erörterung des Traditionsbegriffs gesehen. Die Kulturwandlung beruht danach auf dem Gegensatz zwischen Kultur und Leben. Kultur hat wie jede Form immer die Gefahr der Erstarrung in sich, die dann durch einen neuen Durchbruch vom schöpferischen Leben her zur Neuordnung führt. In sittlicher Wendung ist derselbe Gegensatz oft als der zwischen Autorität und Freiheit bezeichnet worden, wobei natürlich auch noch die Stel-

lungnahme auf einer Seite allein möglich bleibt. Es empfiehlt sich daher die Formulierung der Antinomie als Konflikt zwischen Sittlichkeit und Ethik, weil damit beide Seiten als sittliche Forderungen anerkannt sind. Selbstverständlich darf die Antinomie damit nicht auf die rein ethische Sphäre beschränkt bleiben. Die Kulturwandlungen reichen durch alle Kulturbereiche hindurch und werden nur zunächst in den einzelnen Kulturgebieten und Lebensmächten sichtbar. Der Gegensatz ist überall der zwischen der gegebenen Form und der genialen Neuerung, zwischen Beruf und Berufung. Im Staatlichen tritt eine Verfassungsänderung ein durch die Durchbrechung der ordnungsgemäßen Verwaltung in neuen Entscheidungen, die neuen sozialen Spannungsverhältnissen entsprechen. Im Kirchlichen beruht die Spannung auf dem Unterschiede zwischen dem Amts*charisma* und dem *Pneuma*, es kommt zu Wandlungen der Kirchenverfassung oder der Frömmigkeit. In der Wissenschaft besteht die Spannung zwischen dem schulmäßigen Betrieb und dem freien schöpferischen Geist, der einen Methodenwandel herbeizuführen hat. In der Kunst wird der bestehende Stil durchbrochen vom künstlerischen Genie, das die Stilwandlung herbeiführt, in der Wirtschaft endlich wird eine Wirtschaftsverfassung aufgelöst durch neue technische oder organisatorische Erfindungen, bis auch hier eine Gesamtwandlung der Wirtschaftsverfassung eintritt.

In allen Kulturgebieten ist so ständig die Umwandlung des relativ festen Zustandes durch geniale Neuerung am Werk, und in diesen dauernden, schrittweisen und in stoßweisen Umwandlungen geschieht die praktische Kulturkritik, zu deren Erfassung vor allem die Abgrenzung der Epochen nötig ist.

Vielleicht lassen sich in dieser dauernden Kulturwandlung bei fortgeschrittener Forschung kleinere Perioden von geringerer Schwingungsweite feststellen, die ihren Grund im Wechsel der Generationen haben. So erhält das Generationsproblem eine neue Bedeutung für die periodische Abgrenzung der Kulturwandlung. Ob es möglich ist, mehrere Generationen von 30 Jahren zu größeren Perioden zusammenzufassen, so etwa drei zu einer natürlichen Jahrhundertperiode, die nicht mit der Chronologie zusammenzufallen braucht, und dann nochmals drei oder sechs Jahrhunderte zu Epochen, wie dies bis in die jüngste Gegenwart immer wieder behauptet wird, das kann nur durch eine fortgeschrittene empirische Forschung festgestellt werden. Von vorneherein ist aber das methodische Bedenken zu erheben, daß wegen der Überschneidung der Generationen eine einheitliche Ausrichtung größerer Abschnitte kaum möglich ist.

Das eigentliche Problem der Periodenbestimmung liegt gerade in der Verbindung der Kulturwandlungen in den einzelnen Sachgebieten. Ist überhaupt eine Einheitlichkeit der Wandlung an bestimmten Abschnitten festzustellen? Wie hängt die Stilwandlung mit der Wirtschaftswandlung, den religiösen, politischen und wissenschaftlichen Verfassungsänderungen zusammen? Eben dies macht die heute so viel umstrittene Frage nach dem einheitlichen Stil ganzer Zeitalter aus, ohne dessen Erkenntnis eine philosophische Bestimmung der Kultureinheit der Epoche nicht

möglich ist. Hier liegt der Ansatzpunkt zur Ausflucht in metaphysische Konstruktionen wie Volksgeist, Kulturseele, Weltgeist, Weltgrund und All-Leben, die alle mit einer mystischen Formel die konkrete Auflösung des Epochenproblems verdecken. Der allgemeine Einwurf gegen all diese metaphysischen Konstruktionen ist der, daß nirgends eine transzendente Einheit angenommen werden darf, wenn eine phänomenale Einheit festgestellt werden kann. Der empirische Gegenbeweis beruht darauf, daß sich kein allgemeiner naturgesetzlicher Schematismus der Abfolge der Perioden beweisen läßt, weil ja immer die Kombination der verschiedenen Tendenzen zu einem eigentümlichen konkreten Epochenwandel führt.

Das Problem der Abgrenzung der Epoche kann also nicht evolutionistisch gelöst werden. Unsere erste Methode der Autoritätenforschung gestattet bereits eine konkrete Abgrenzung der Epochen zwischen Revolution und Evolution, zwischen denen eine relativ geschlossene Öffentlichkeit der Autoritäten herrscht. Die Forschung steht erst im Anfang der soziologischen Untersuchung, wie weit auf die Spannungen in der herrschenden Öffentlichkeit die einheitliche Wandlung in den verschiedenen Sachgebieten zurückgeführt werden kann. Sicher ist nur, daß wenigstens eine Kulturwandlung in dieser Weise festgelegt werden kann, nämlich die staatliche. Schon Bodinus hat erkannt, daß die Wandlungslehre der Staaten anders vom Politiker, vom Theologen und vom Naturwissenschaftler aufgefaßt wird, daß aber naturgemäß der Politiker dabei das Richtige treffen wird. Seit es die geniale Verfassungslehre von Carl Schmitt gibt, ist diese Entscheidung nicht mehr zu bezweifeln. Es ist eine Kulturwandlung, wenn in einer politischen Revolution eine neue Verfassung als einheitliches Ganzes, ein Gesamtzustand politischer Einheit und Ordnung, eine Form der Formen entsteht, die auf politischer Entscheidung beruht. Der positive und historisch-konkrete Verfassungsbegriff muß sie auffassen als eine Gesamtentscheidung über Art und Form der politischen Einheit. Die Gesamtentscheidung enthält ja notwendig ein Kirchen- und Schulkompromiß in sich, weil die politische Entscheidung durch Menschen getroffen wird, die außer in der politischen auch in der religiösen und geistigen Kultur stehen und die Vertreter anderer Lebensmächte außerhalb des Staates einen wesentlichen Einfluß auf die Gesamtentscheidung gewinnen.

Die Kulturwandlung erfolgt also in erster Linie als politische Entscheidung. Damit ist der Primat der politischen Geschichtsauffassung insofern wiederhergestellt, als die autoritäre Ordnung der Lebensmächte eben immer als eine politische, das gesamte Berufssystem betreffende anerkannt wird. Die neue Regierung kann nur als Gesamtheitsvertretung einen autoritativen Gesamtzustand schaffen. Sie muß also die neue Gesamtkonstellation aller Kräfte und die Verlagerungen aller Kräfte mit in ihre Lösung einbeziehen. Die natürlichen Bevölkerungsbewegungen, die Wandlungen der wirtschaftlichen Produktionsformen, die Fort-

schritte der Organisationsformen, die schöpferisch Bewegungen in den Kultursachgebieten sind mitbestimmend für die neue Verfassung, sie ist die Resultante aller wirksamen Verlagerungen, und so ist soziologisch jede konkrete Kultur kompromißhaft. Ihr historischer Charakter beruht gerade in der Berücksichtigung aller Spannungszustände und konkreten Kräfte.

Allein die Kulturwandlung und Festlegung einer neuen Öffentlichkeit ruht nicht ausschließlich auf der positiven Entscheidung. Schon im Staatlichen allein heißt Autorität Berücksichtigung des rechtsstaatlichen Bestandteils der Verfassung. Leider ist in der Verfassungslehre von Carl Schmitt nur die Wirksamkeit des bürgerlichen Rechtsstaatsbegriffs festgehalten und darum der normative Charakter der Verfassung nur nach dem bürgerlichen Naturrecht des 18. und 19. Jahrhunderts gesehen. Es gibt aber auch einen allgemeinen Begriff des Rechtsstaates, weil es auch noch anderes Naturrecht als das der Aufklärung gibt, vor allem das sozialistische eines ausschließlichen Arbeitswerts, und eben dieser Gedanke eines natürlichen Rechts ist die Einbruchstelle, an der der Geist in die Kulturwandlung einzugreifen vermag. Es ist freilich im einzelnen immer eine historisch-konkrete Vertretung des objektiven Geistes, die das Ideal der Verfassung und das ideale Berufssystem bei der Kulturwandlung vertritt. Es können Propheten, Theologen, Hierarchen, Philosophen, Moralisten und Politiker sein, die das Ideal des natürlichen Rechts fordern. Aber das Entscheidende dabei ist immer, daß gegenüber dem bisherigen positiven Recht und der bisherigen Sittlichkeit der Gedanke eines absoluten Rechts und einer absoluten Ethik geltend gemacht wird. So sehr es abstrakter Rationalismus wäre, jeden einzelnen Menschen durch die ethische Erkenntnis der absoluten sittlichen Werte bestimmt sein zu lassen, so sehr ist es historisch konkret, die Rolle des Geistes in der Kulturwandlung als vom reinen Rechtsgefühl bestimmt zu erkennen. Hier liegt das sittliche Problem der Verbindung von Politik und Ethik. Die Antwort auf die Antinomie von Sittlichkeit und Ethik, von positivem und natürlichem Recht liegt in dem ewigen Gedanken der sozialen Gerechtigkeit. Der Berufsbegriff selbst enthält in sich die Ergänzungsforderung, den Einordnungswillen in das Gesamtwerk der Kultur, und darum ist die Forderung der sozialen Gerechtigkeit so alt wie die Berufsdifferenzierung. Eine kompetente und richtige Kulturkritik freilich hängt ab von einer wissenschaftlichen Sozialethik. Das naive, einseitige „Naturrecht" der aufsteigenden Klassen verkleidet nur das wahre Naturrecht. Die naiven Anschauungen des Sozialethos und die ihnen entsprechenden naiven Kulturanschauungen müssen gereinigt werden durch die universale Bestimmung der sozialen Gerechtigkeit. Der positiven Autorität kann so allein die freie Autorität der Kompetenz gegenübertreten. Der philosophische Beruf des Ethikers erhält damit selbst seine Stelle im Berufsganzen und seit Platon diesen erhabenen Königsberuf des

Philosophen neben der positiven Autorität verkündigt hat, ist der Gedanke der sozialen Gerechtigkeit und des universalen Naturrechts als Norm der Normen nicht mehr verloren gegangen. Auch die Formulierung hat bereits Platon vom Berufsgedanken aus gegeben: Soziale Gerechtigkeit ist, daß nicht nur jeder das Seinige hat, sondern auch jeder das Seinige tut. Der Beruf fordert das Berufssystem und das verlangt, daß jeder das Seinige tun kann, daß also die Realisierung aller Anlagen erfolgt und so die Vollkultur erreicht wird.

Die ideale Forderung ist an sich klar und unzweideutig und bedarf nicht erst der Interpretation. Die konkrete Idealbildung freilich, die das zeitbedingte Berufssystem und die zeitbedingte Ordnung der Lebensmächte, das immer neue, ungeschriebene Recht, die historische Kultursynthese, festzustellen hat, liegt in der Verantwortung des konkreten Führers in der Zeit und Gesamtsituation. Es ist immer nur die Verwirklichung der vorhandenen Anlagen möglich. Aber der Dienstgedanke im Berufsbegriff als Gegenspieler des Herrschaftswillens wird immer den Versuch machen, den Klassenstaat umzubilden in eine Ständehierarchie, nach der absoluten Rangordnung der Werte die Rangordnung der Stände zu bestimmen und im Frieden und der Harmonie der Stände und der Staaten das Ideal der Vollkultur erfüllt sehen. Der Fortschritt der Kultur durch die Kulturwandlungen und das Schicksal der Kultur hängt ab von der Erfüllung des sozialen Ideals: „Die Zukunft der Geschichte ist vom Ethos abhängig, nicht vom Fatum“ (Spranger).

3. DIE IDEOLOGIEFORSCHUNG.

Gleichzeitig mit der Geschichtsphilosophie und Kulturphilosophie ist in der Neuzeit eine Form der Kulturkritik erwachsen, die man heute Kritik der Ideologien nennt. Das Wort Ideologie bezeichnet jene Klassenvorurteile, die unwillkürlich mit der Bewußtseinsenge einer Berufsstellung oder einer Klassenstellung sich ergeben, nicht bloß einzelne Meinungen und Vorurteile, die traditionell der Unterklasse oder Oberklasse zukommen, sondern auch die Denkformen, die sich der Regel nach mit einer Klassenstellung verbinden. Den Nebensinn der Beschränktheit hat das Wort durch Napoleon erhalten, der die gleichzeitigen Vertreter der französischen Ideengeschichtsschreibung mit ihrer Selbstbezeichnung als „Ideologen“ erledigen wollte. Das geniale Standwerk dieser Richtung war Helvetius, De l'esprit, 1758. Dann haben die intellektuellen Vertreter der Arbeiterklasse die Klassenvorurteile des Bürgertums als Ideologie kritisiert und diese Kritik radikalisiert, sofern sie alle geistigen Gehalte auf die Klassenstellung zurückführen wollten, die Abhängigkeit des geistigen Überbaus allein von den ökonomischen Produktionsverhältnissen abhängig machten. In der Kritik des Marxismus ist endlich die letzte Stufe der Ideologieforschung erreicht worden. Die Ideologie der

Arbeiterklasse selbst ist von bürgerlichen Nationalökonomen als Unterdrücktenideologie verallgemeinert worden (Max Weber), und endlich ist durch Werner Sombart und Max Scheler die allgemeine Regelmäßigkeit der Klassenvorurteile untersucht worden. Insbesondere Max Scheler hat in einer genialen „Digression" seiner Wissenssoziologie: „Die Wissensformen und die Gesellschaft" (S. 196—210) eine soziologische Idolenlehre der klassenbedingten Neigungen unterbewußter Art und der formalen Gesetze der Vorurteilsbildung entworfen, die bereits die meisten hier vorliegenden Regelmäßigkeiten, wenn auch noch übertreibend, aufgedeckt hat. Entschieden lehnt Scheler den puren Klassenrelativismus ab. „Gäbe es wirklich keine Instanz im menschlichen Geiste, die sich über alle Klassenideologien und ihre Interessenperspektiven zu erheben vermöchte, so wäre alle mögliche Wahrheitserkenntnis Täuschung. Alle Erkenntnis wäre dann nur eine Funktion des Ausfalls von Klassenkämpfen . . . anderseits ist es allerdings eine sicher erkennbare Tatsache, daß die Klassenlage ebensowohl das Ethos als die Denkart weitgehend bestimmt . . ., freilich nur in Gesetzen der großen Zahl der Fälle, da ja jeder die Bindung seiner Klassenlage prinzipiell überwinden kann". Zuletzt hat Karl Mannheim diese Schelersche Digression breit durchgeführt und den einzelnen Klassenideologien eine objektive wissenschaftliche Politik gegenübergestellt. Nur hat er leider durch eine unglückliche Verwertung des Utopiebegriffs, den er völlig relativiert, die Universalität seines Standpunkts wieder aufgehoben.

So völlig neu die Erforschungsmethode der Vorurteile ist, so deutlich war die Sache schon Plato in seinem Kampf mit den Sophisten geworden, wobei ja auch der Relativismus des positiven Rechts und das Klassenrecht der Stärkeren gerade durch die Entdeckung des Naturrechts einer objektiven, wissenschaftlichen Ethik und Politik aufgehoben worden war. Und seitdem war es immer die klassische Lehre einer jeden wissenschaftlichen Politik und der zahllosen Abarten der Naturrechtslehren theologischer und philosophischer, konservativer und revolutionärer Art, daß über allen Standorten des Eigeninteresses ein objektiver Standort der Vertretung der Gesamtheit, des Gemeinwohls und des Gesamtwerks der Berufe zu finden sei, und alle Utopien haben immer wieder dies Ideal der sozialen Gerechtigkeit zu einem absoluten und unveränderlichen zu machen gesucht.

Ferner ist die Methode, wenn auch nicht kritisch bewußt, in der neueren Historik der Historiker selbst geübt worden, die in höherer Kritik die Wahrhaftigkeit des Historikers nicht bloß in seinem bewußten Wahrheitswillen suchte, sondern auch in seiner sozialen Stellung als Hofhistoriograph, als Parteihistoriker, als Anhänger irgendeiner politischen Richtung und Theorie unbewußte Voraussetzungen der geschichtlichen Bewertung und Entscheidung zu verstehen lernte.

Hier muß der Versuch gemacht werden, diese praktischen und systematischen Methoden der Ideologieforschung zu klären und zu vereinfachen, indem die allgemeinen Ursprungsgründe der ständischen Vorurteile aufgedeckt werden. Dazu bedarf es einer doppelten Erweiterung des Ideologiebegriffs. Er muß zunächst auf die existentielle Haltung der Vertreter der Lebensmächte ausgedehnt werden, wie wir

es in unserer ersten Methode versucht haben. Nur dann ist schließlich überhaupt eine Bestimmung dessen möglich, was Geschichtsphilosophie und Kulturphilosophie selbst sind, was Soziologie als kulturelle Haltung bedeutet und inwiefern Geschichtstheologie und Staatstheorie Teilstücke einer unmittelbaren Kulturanschauung sind. Erst wenn die Relativität, die Abhängigkeit und Bezüglichkeit insbesondere der Kultur- und Geschichtsphilosophie und des Soziologismus von einer bestimmten Kulturgesamtlage erkannt ist, läßt sich ihr Absolutheitsanspruch abweisen und jene paradoxe, pseudometaphysische Absolutheit des Relativismus grundlegend beseitigen, die die Philosophie selber aufzuheben droht. Es muß ferner die Erweiterung der Ideologieforschung in der Richtung erfolgen, daß die klassische, platonische und aristotelisch-thomistische Naturrechtslehre, die theoretische Kulturkritik, miteinbezogen wird in das Ganze der Kulturbetrachtung, daß die Philosophie und Ethik ihren besonderen Kulturberuf erfaßt und damit ihre Selbstaufhebung im Historismus und Relativismus überwindet. Dies ist mit unserer zweiten Methode versucht worden, und damit ist zugleich der universale Standort der hier vorgelegten Kulturphilosophie vorläufig umrissen.

Um die Entstehung der ständischen Vorurteile aufzudecken, ist es erforderlich, wieder auf die Spannungen des Berufsbegriffs zurückzugehen und sie aus der mit dem Beruf verbundenen Bewußtseinsenge abzuleiten. Jeder Beruf glaubt durch die Ausschließlichkeit seiner aktiven Betätigung oder seiner Bedeutung im Ganzen eine besondere sittliche Rechtfertigung zu besitzen. Hier liegt die Möglichkeit zu einer sittlichen Selbstrechtfertigung und eines öffentlichen Rechtsanscheins, wenn die Leistungen und Rechte der anderen Berufe nicht genügend mitberücksichtigt werden. Es wird eine letzte Antinomie des Berufsgedankens sichtbar: die ausschließliche und gesteigerte Berufstätigkeit tritt in Gegensatz zu der objektiven Bedeutung des Berufs im Ganzen. Von hier aus wird die Antinomie von tätiger Besorgung und der Eigenbewegung der Geschichte und Kultur empfunden. Der Widerspruch von Wille und Schicksal wirkt sich in der schlichten Berufshaltung selber aus. Mit diesem ursprünglichen Sachverhalt ist eine ganze Reihe von Kulturantinomien verbunden, die nach verschiedenen Theorien festgestellt werden müssen. Zunächst der zwischen Aktivität und einem Traditionalismus, der immer wieder erstarrte Formen der Tradition als absolut setzt, während der Aktivismus den Widerstand gegen die feste Form als einziges, kulturschöpferisches Moment hinstellt. In der Rechtssphäre ist es der Widerspruch zwischen der herrschenden Klasse und den Beherrschten, von denen die eine auf der Notwendigkeit und Unverbrüchlichkeit der bestehenden Ordnung besteht und die andern im Kampf um die Freiheit das Recht der Aktivität fordern. Im nationalen Ausmaß erscheint die Antinomie als „Regimentalismus“ der roma-

nischen Völker (Dilthey) und als Servilismus der Untertanen-Unterwürfigkeit unter die Obrigkeit im alten preußisch-deutschen Regime, bei russischen und anderen asiatischen Völkern, ja bei allen Tiefebenenbewohnern (Montesquieu). Überall ist die Oberklasse konservativ und in der Verteidigungsstellung, die Unterklasse fortschrittlich und in der Angriffsstellung, bis der arrivierte Stand selber in Verteidigungsstellung kommt, die bisherige Oberklasse in die reaktionäre Stellung gedrängt wird und damit selber das Klassenbewußtsein einer unterdrückten Klasse annimmt.

Die Ausgestaltungen des Gegensatzes von Aktivität und Passivität lassen sich bei allen Kulturfaktoren verfolgen. Es wiederholt sich der Unterschied der Geschichtsanschauungen bei den einzelnen Kulturfaktoren. Von den passiven Faktoren ist der Gegenbegriff der aktiven Kulturträger abzuheben und erst die Beziehung von Kulturträgern und Kulturfaktoren ergibt die enantiologische Regelmäßigkeit, die Gegengesetzlichkeit der Kulturanschauungen. Die Tatbereitschaft kann sich ja nicht im leeren Raum betätigen, sie ist abhängig vom Gesamtgeschehen und hat vor sich selber und anderen ihre Berechtigung im Gesamtwerk auszuweisen. Die Autorisierungsmöglichkeiten, die für die personale Führung, Leistung und Leitung möglich sind, hängen ab von den schicksalhaften Gegenspielern im Kulturgesamtwerk. So stehen sich gegenüber Führung und Vorsehung, Macht und Masse, Leistung und Interesse. Der Berufsenge wegen werden alle Kulturträger und Kulturfaktoren einseitig erfaßt und festgehalten. Führung ist rationale oder begnadete, charismatische Voraussicht, die wegen der Unberechenbarkeit der Zukunftsfaktoren als „menschliche Vorsehung" immer nur eine irrational-intuitive Divination sein kann. Ihre Beschreibung als „Providenz" des endlichen menschlichen Geistes in Analogie zur absoluten, alle Faktoren und Bewegungen vollkommen berechnenden unendlichen Weisheit hat schon Thomas von Aquin gegeben. Fichte hat in seiner Staatslehre den Führerbegriff in seiner Genialität gefaßt und die Führerberechtigung, die Geniokratie, von der genialen Einsicht in die Zukunft und das jeweils Notwendige abhängig gemacht. Max Weber hat den Begriff der charismatischen Führung in vielen soziologischen Zusammenhängen aufgezeigt.

Auch die Macht muß sich selber autorisieren. Sie steht ja immer der gerade machtmäßig weit überlegenen Masse gegenüber und erhält ihre Autorität durch die lebendige Führung, die Legitimität der ererbten Macht oder durch die Zustimmung, die Akklamation der Masse zu ihrem besonderen Plan. Die Leistung endlich ist eine Form der Aktivität, die sich den stets divergenten Interessen gegenüber durch den Erfolg oder die Kompetenz zu autorisieren hat. Alle diese Autorisierungsformen ergeben sich aus der Stellung der Aktivität im Gesamtwerk der Kultur und sind namentlich auf frühen Kulturstufen von größter Bedeutung

für die Ideologien, die Vorurteile und Rechtsansprüche der herrschenden Klassen.

Der Tatbereitschaft steht die passive Dienstbereitschaft gegenüber. Sie kann selber Kultur schaffen und steht doch mit ihrem Dienstwillen dem Gesamtwerk der Kultur gegenüber. Sie erlebt die Kultur als Schicksal, sie hofft durch die Verlagerung der Kräfte im Gesamtwerk schließlich selber zum Zug zu kommen. Ihre Kulturanschauungen werden also abhängen von einer eigentümlichen Auffassung der Zeit als einem aktiven Faktor im Kulturprozeß. Eine solche passive Kulturanschauung ist die religiöse. Die Prädestination und Allmacht eines transzendenten Herrschers bestimmt die Zeiten. Das kann bis zu einem theologischen Fatalismus gehen. Der aktive Gegenbegriff der Prädestination, der Gedanke der menschlichen Führung und Leitung erscheint hier ganz ausgeschaltet oder als Usurpation einer Macht, die zum Untergang bestimmt ist. Ein anderer Gegenbegriff der Macht ist die Masse, die als Kollektivum oder Mehrheit der herrschenden Minderheit gegenübertritt. Dadurch wird etwa von der Bevölkerungsbewegung in kollektivem Fatalismus die Zeit- und Schicksalswende erwartet oder es wird die Bedeutung der Mehrheit gegenüber der Minderheit ausgespielt. Der Leistung endlich steht gegenüber die Vielfältigkeit der Interessen, die auch zu einem ökonomischen Fatalismus der Interessenverlagerungen, insbesondere durch die Wandlungen des Produktionsprozesses gesteigert werden kann, so daß nach der Vorsehung und der Politik als Schicksal schließlich die Wirtschaft als das Schicksal angesehen wird.

In der aktiven und passiven Kulturanschauung ist ein besonderer sozialer Zeitbegriff wirksam. Das kulturelle Zeiterlebnis macht die letzte Bestimmung der Standes- und Klassenvorurteile aus. Es entsteht für die passiven Kulturanschauungen aus dem Erlebnis der Berufshemmung. Die Aussperrung aus dem Gesamtwerk der Kultur für bestimmte Berufsgruppen macht ihnen gerade ihre Aufgabe im Gesamtwerk und Berufssystem bewußt und führt zur Erkenntnis der Klassenlage. Die rechtliche Bedeutungslosigkeit im öffentlichen Berufssystem wird erfaßt und führt zum Kampf um die Gleichberechtigung. Das Ideal der Gleichberechtigung oder der Vorherrschaft einer bestimmten Klasse über die anderen ergibt das Zukunftsbild, die Utopie der Klasse, und bestimmt ihr ganzes Zeitbewußtsein.

Die Möglichkeiten, durch die das Zukunftsbild verwirklicht werden kann, liegen bei der passiven Kulturanschauung in einer Schicksalswende. Hierher gehören besonders die naturalistischen Anschauungen des Kollektivismus von einer natürlichen Bevölkerungsverschiebung und der ökonomische Materialismus, die Lehre von einer statistisch mechanischen Verlagerung der Interessen zugunsten einer aufsteigenden Klasse. Der aufsteigenden Klasse muß so durch das natürliche Schicksal oder den

Produktionsprozeß schließlich die Mehrheit und endlich die Alleinherrschaft zufallen. Die aufsteigende Klasse erhält dann wiederum ihr Gegengewicht in der „absteigenden Klasse" und in reaktionären Ständegruppen.

Aus diesen allgemeinen Grundlagen läßt sich die ideologische Axiomatik, die Regelmäßigkeit der Standes- und Klassenvorurteile aufbauen.

Die von Max Weber untersuchte Unterdrücktenideologie steht in besonderer Beziehung zum Prädestinationsglauben. Sie ist geneigt zum Messianismus, sofern ein unterdrücktes Volk durch den Eingriff der zeitbestimmenden Vorsehung zu einem Herrschervolk gemacht werden soll. Der politische Messianismus wird innenpolitisch zum Chiliasmus einer Klasse oder eines Gesellschaftskreises, wenn die Zeichen des Anbruchs des 1000jährigen Reichs gegeben erscheinen und ein Prophet zu seiner Verwirklichung aufruft. Politischer Messianismus und Chiliasmus können je nach der soziologischen Gesamtlage mannigfaltige Formen annehmen, sind aber immer bestimmt als geschichtstheologisch und Ideologie eines unterdrückten Volkes oder einer unterdrückten Klasse. Erst der religiöse Messianismus befreit sich grundsätzlich von der völkischen und ständischen Gebundenheit und wird frei für das Reich Gottes in uns, das zu jeder Zeit und von jedem verwirklicht werden kann.

Die Ideologie der Unterklassen erwächst aus der sozialen Spannung der Kulturen und dem Ressentiment gegen die herrschende Klasse. Sie bleibt fatalistisch, so lange die Kulturwandlung von der Bevölkerungsbewegung und der Wirtschaftsbewegung erwartet wird, sie wird aber aktivistisch, wenn das Klassenressentiment zu einem Klassenbewußtsein geklärt wird und die Emanzipation der Klasse kämpferisch durchgesetzt werden soll. Der Emanzipationsbegriff ist der entscheidende Fortschritt von der Dienstbereitschaft der passiven Kulturanschauung zum aktiven Gestaltungswillen, behält aber immer die Schwierigkeit in sich, trotz der Aktivität mit Massen- und Interessenverlagerungen rechnen zu müssen.

Die Oberklasse ist nur ein Gegenbegriff gegen die Unterklasse, ihre wirkliche Bezeichnung ist Stand. Der Begriff des Standes muß abgeleitet werden von der öffentlichen Ordnung des Berufssystems. Stand ist eine rechtlich im Berufssystem stehende Berufsgruppe. Dies wird besonders klar durch den lateinischen Ordo-Begriff, der zunächst von den 7 bzw. 9 ordines des Priesterberufs genommen ist und dann auf die ordines der weltlichen Stände übertragen wurde. Die Sprache, die von selbst die Berufsstände unterscheidet, gibt mit der Benennung der Stände in der Notitia dignitatum zugleich die öffentliche Anerkennung und Berechtigung. Klasse ist demgegenüber nur eine Berufsgruppe im Erwerbssystem, die erst um ihren rechtlichen Stand im öffentlichen Berufssystem zu kämpfen hat.

Es gibt verschiedene Versuche, den Unterschied zwischen Stand und Klasse festzulegen, die naturgemäß alle von der Gesamtanschauung der Kultur abhängig sind. Wenn etwa Scheler seiner dritten, ökonomischen Entwicklungsstufe eine reine Klassengesellschaft mit bloßen Klassengegensätzen, nicht mehr mit Standesgegensätzen wie auf der zweiten politischen Entwicklungsstufe, zuordnet, so liegt das durchaus in der Richtung des utopischen Ideals einer klassenlosen Gesellschaft, die alle Standes- und Klassengegensätze beseitigt denkt. Es ist eine positivistische Kulturanschauung, die mit einer völligen Beseitigung von Kirche und Staat rechnet und eine typische Einseitigkeit der Kulturfaktorenlehre darstellt. Eine konservative Soziologie wird demgegenüber das Ideal festhalten, daß die positive Ständeordnung mit der Vorherrschaft einiger Stände ersetzt werden soll durch eine Ständehierarchie, in der nur mehr die Berufskompetenz Wirkungs-, nicht Geltungsunterschiede bedingt. Es ist aber nur eine terminologische Frage, ob man von Ober- und Unterklasse oder gleich von Stand und Klasse reden will.

Max Scheler hat in seiner Wissenssoziologie der Unterklasse Wertprospektivismus des Zeitbewußtseins, Werdensbetrachtung, mechanische Weltbetrachtung, Realismus, Materialismus, Induktion und Empirismus, Pragmatismus, optimistische Zukunftsansicht und pessimistische Retrospektion, Widersprüche suchende Denkart und milieutheoretisches Denken zugeordnet und entsprechend der Oberklasse Wertretrospektivismus, Seinsbetrachtung, teleologische Weltbetrachtung, Idealismus, Spiritualismus, apriori-Wissen und Rationalismus, Intellektualismus, pessimistische Zukunftsaussicht und optimistische Retrospektion, identitätssuchende Denkart und nativistisches Denken.

Die Standesvorurteile entstehen durch den Glauben an die ewige Geltung der positiven Autoritäten. Die Standesverpflichtung auf die Formen und Formeln des Berufskreises übersteigert die Bedeutung der Sitte und Tradition zu einer notwendigen Geltung. Selbst bei der Einsicht in die bloße Positivität der Standesordnungen zwingt die Parteidisziplin zur Aufrechterhaltung der ständischen Anschauungen. Hier liegt die Wurzel der Verfassungskriege und Religionskriege, die alle nur das ausschließlich positive Recht der eigenen Partei sehen und nicht von der positiven Ordnung zur universalen Ordnung des Ganzen vordringen können. Das Verhältnis zur Zeit ist gegeben mit der Selbstverständlichkeit der Tradition, die die Vergangenheit zur Grundlage der Gegenwart macht und alles Zukünftige, von fremden Gruppen zu Schaffende als gefährlich verdächtigt. Der Leistungs- und Tatwille ist in den bestehenden Ordnungen geborgen, darum wird die Gegenwart bejaht und optimistisch aufgefaßt, die Zukunft als unsicher betrachtet. Wissenssoziologisch erklärt sich so die Neigung zur organischen Weltanschauung und zur Metaphysik des Seins. Die Erkenntnischancen, die in dieser Haltung gegeben sind, richten sich besonders auf die rein geistigen Sachverhalte, auf das Apriori-Wissen, die Ideenwelt und den Ideenrealismus.

Die Klassenvorurteile erwachsen aus dem Ressentiment und aus der Kritik der herrschenden Klasse und herrschenden Stände, aus dem Glauben an die eigene Führeraufgabe. Der Machtanspruch der noch nicht vollberechtigt in das Berufssystem eingegliederten Berufsgruppen wird aus der größeren oder steigenden Zahl und aus der tatsächlichen Leistung abgeleitet, die als besonders fruchtbar für das Gesamtwerk erscheint. Da die Klasse teilweise von der positiven Rechtsordnung ausgeschlossen ist, richtet sich ihre Erkenntnis auf das revolutionäre Naturrecht, das ungeschriebene Zukunftsrecht, das Ausdruck einer dynamischen, sich ständig wandelnden Rechtslage sein soll. Der richtige Zustand ist also in der Gegenwart noch nicht erreicht, sie wird pessimistisch beurteilt, und erst der Fortschritt zu einer neuen Ordnung der Dinge wird in der Zukunft den wahren rechtlichen Zustand herbeiführen. Damit ist die Sicht geöffnet für die Werdensvorgänge überhaupt. Statt der geordneten Seinsverhältnisse werden die Spannungsverhältnisse der lebendigen Kräfte untersucht, und daraus erklärt sich die Neigung zum Pragmatismus und Nominalismus und das Verhältnis zur rationalen und induktiven Wissenschaft.

Dieser Normaltyp der Klassenvorurteile gilt nur für die aufsteigende Klasse. In dem Augenblick, wo sie arriviert ist, wo ihr Aufstieg in einer Revolution gipfelt, wo sie also selber Stand geworden ist, ändern sich die Vorurteile, ohne daß sie freilich sich sofort völlig den genuinen Standesvorurteilen angleichen. Die Vorurteile der arrivierten Klasse sind bestimmt durch den Gegensatz zu den depossedierten priviligierten Ständen und der neuaufsteigenden nächsten Klasse.

Auch die Standesvorurteile ändern sich in derselben Weise, wenn eine Klasse durch die Revolution arriviert ist. Sie werden zu Vorurteilen der Reaktion. Die früher herrschenden Stände sind nun selber in die Lage einer unterdrückten Klasse gekommen, und so setzt nun hier Kritik gegen die arrivierte Klasse ein, Bestreitung ihres Machtanspruchs und Hinweis auf die Leistungen, die man selber in der Herrschaft vollbracht hat. Besonders die kritischen Methoden der Öffentlichkeitsbearbeitung gleichen sich dem Typ der aufsteigenden Klasse an, nur der Fortschrittsglaube wird nicht übernommen, stattdessen die Rückkehr zur alten Zeit gepredigt.

Die nähere Bestimmung der Standes- und Klassenvorurteile ist immer nur aus dem bestimmten Gegensatz zu verstehen, in dem der Stand oder die Klasse steht. Ständische Kämpfe zwischen dem ersten und zweiten Stand, dem geistlichen und weltlichen Grundadel, erscheinen zugleich immer als Kämpfe zwischen Kirche und Staat, insbesondere in der Frage der geistlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit und der damit verbundenen Vorrechte. Aber schon in diese ständischen Kämpfe kann sich eine weitere Kraft einschieben, nämlich der Lehrstand. Er ist freilich in der Regel aufs engste selber mit dem geistlichen oder weltlichen Adel verbunden, aber wenn wie etwa mit der griechischen Philosophie die persönliche Selbständigkeit des Lehrstandes erreicht ist, wenn das einzelne kritische Individuum herausgetreten ist aus der positiven rechtlichen und sittlichen Bindung, dann wird seine naturrechtliche Kulturkritik wirksam. Dann ist die Lage gegeben, in der der Geist in die konkrete Kulturwirklichkeit eingreift. Die wichtigsten geistigen Fortschritte der abendländischen Welt zur Umwandlung der Kultur sind gerade durch den den ersten Ständen eingegliederten Lehrstand errungen worden. Denn diese Stände haben selber wiederum ihre sozialen Spannungen in sich. Die traditionelle Führung nach dem Leitungswissen und Erlösungswissen tritt in Gegensatz zu einem juristischen oder theologischen Lehrstand und dessen rationale Konkurrenz gegen die traditionelle Führung durchbricht die Standesvorurteile und schafft Raum für die geniale Führung und Zukunftsaussicht.

An dieser Stelle der allgemeinen Kultursoziologie zweigt sich die Wissenssoziologie, Religions- und Staatssoziologie ab zur Beschreibung von Vorgängen, die für die Gesamtkultur fast von größerer Bedeutung sind als die allgemeine Kulturwandlung durch die Klassen- und Ständespannungen. Aus all diesen Überlegungen kann eine dritte Regel der Kultursoziologie gewonnen werden:

Die methodenmonistischen Kulturanschauungen sind abhängig von der sozialen Stellung.

Soziale Stellung muß hier in weitestem Sinne verstanden werden. Sie bedeutet nicht nur die Stellung in einem bestimmten Stand oder in einer bestimmten Klasse und die besondere Berufsstellung. Aus ihr freilich

wird die wichtigste Grundlage für das Verständnis aller Kulturanschauungen, soweit sie persönlich formuliert sind, gewonnen werden können. Es ist dies die soziale Gleichung aller Kulturanschauungen, die als ihr erster Fehler aufgedeckt werden muß. Da der Einzelne auch aus seinem Stand heraustreten kann und optieren kann für einen bestimmten Stand oder eine bestimmte Klasse, so ist auch die persönliche Gleichung des Intellektuellen aufzudecken, die natürlich auch noch die subjektiven Fehlerquellen der charakteristischen Einseitigkeit enthält, die Unterschiede z. B., ob jemand persönlich als aktiver Willensmensch oder als passiver Gefühlsmensch Kultur erlebt. Es muß ferner nach dieser Regel auch die nationale Gleichung als eine Fehlerquelle von Vorurteilen mit in Betracht gezogen werden. Die Unterschiede der Kulturanschauungen, die aus dem nationalen Charakter hervorgehen, sind ein weiteres wichtiges Bestimmungsmittel für die persönlichen Kulturanschauungen. Die Unterschiede zwischen dem französischen Zivilisationsbegriff und dem deutschen Kulturbegriff sind wesentlich auf diese nationale Gleichung zurückzuführen, und schon Robert von Mohl hat in seiner Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften sehr feinsinnig darauf aufmerksam gemacht, wie weitgehend die nationalen Unterschiede Englands, Frankreichs, Italiens und Deutschlands die gesamte Staatsanschauung und Staatsliteratur dieser Völker einheitlich bestimmen. Wird ferner die epochale Gleichung der einzelnen Kulturanschauungen aufgedeckt, so ist dabei auch zurückzugreifen auf die erste Regel der Kultursoziologie. Die bestimmte Spannungseinheit einer Epoche determiniert die gesamten Methoden einer Zeit nach der Rangordnung der Autoritäten und schafft jene durchgehende Einheit des methodischen Verfahrens für bestimmte Zeiten, die einen methodischen Querschnitt durch alle Wissenschaftsentwicklungen zu legen gestattet. Endlich gibt es noch eine kulturelle Gleichung als die weiteste Bestimmung der sozialen Gleichung. Auch die Kulturkreise selbst haben noch einen ausgeprägten individuellen Charakter, wonach etwa die griechische Kultur als vorwiegend ästhetisch-intellektualistisch, die indische als metaphysisch und die chinesische als politisch-moralisch zu bezeichnen wäre. Alle Gleichungen zusammen ergeben die soziale Konstitution eines Denkers. Durch sie wird die konkrete Individualität der Kulturphilosophen erforschbar und der ungeheure Reichtum an Kulturanschauungen läßt sich so typologisch ordnen. Durch die Aufdeckung der Vorurteile als Fehlerquellen sind die radikalen Widersprüche zwischen den Kulturanschauungen zu beseitigen, der Relativismus der Kulturanschauungen verliert seine Schärfe, wenn auch die Aufgabe einer positiven universalen Kulturanschauung nach diesem Durchgang durch das Meer der Relativitäten als eine heroische und übermenschliche erscheint.

4. DIE VERGLEICHENDE KULTURKUNDE.

Die drei bisher erörterten Methoden suchen die Kultur von ihrem eigenen Bewußtsein aus zu erfassen, sie sind kultur- und geisteswissenschaftlich. Im vorigen Jahrhundert wollte man das Sein der Kultur selbst womöglich naturwissenschaftlich biologisch oder bestenfalls mit geisteswissenschaftlichen Methoden erfassen, die allzu sehr den naturwissenschaftlichen angeglichen waren. Die seitdem erarbeiteten methodologischen Klärungen müssen hier vor allem auf die letzte kulturphilosophische Methode angewendet werden, die Kulturvergleichung.

Diese vierte Methode ist die älteste, denn sie beginnt bereits in der Hochrenaissance, vor allem mit der berühmten Methodus Jean Bodins, wo schon das Leben der Staatsformen samt ihren klimatischen Bedingungen und Klimakterien untersucht und vergleichende Religionsgeschichte getrieben wird. Allein erst seit der Aufklärung, seit der bewußten Lösung des Individuums vom positiven Staat und der positiven Religion und mit dem Heraustreten der Intellektuellen aus der christlichen, abendländischen Tradition ist die planetarische Weltgeschichtsbetrachtung prinzipielles Ziel geworden. Nun ist die Naturgeschichte der Kulturen, die Gesamtheit der historisch konkreten Kulturerscheinungen, der Individuationen der natürlichen rationalen Zivilisation das Thema eines vergleichenden Kulturverständnisses. „*L'empire de la coutume . . . répand la variété sur la scène de l'univers. La nature y répand l'unité, elle étal lit partout un petit nombre de principes invariat les. Ainsi le fond est partout le même, et la culture produit des fruits divers* (Voltaire, Essay sur les moeurs, Kap. 97, culture ist hierbei buchstäblich und bildlich zugleich gebraucht). Erst dies universelle und unbeteiligte Weltgeschichtsbewußtsein hat die Einzeldisziplinen der vergleichenden Religionsgeschichte, Rechtsgeschichte, Ethnologie, Kunst- und Literaturgeschichte hervorgebracht, die in langer Arbeit das Material gesammelt haben, aus dem dann zum Schluß des vorigen Jahrhunderts besonders von den deutschen Synthetikern Lambrecht, Breysig, Max Weber, Spengler eine Vergleichung der Kulturkörper selbst gewonnen wurde.

Die an der vergleichenden Anatomie und Entwicklungsgeschichte der Tierklassen orientierten und mit (gleichsam) teleologischen Entwicklungskonstruktionen arbeitenden Kulturwissenschaften und die gleichfalls mit biologischen Vergleichen arbeitende Soziologie haben uns das große Weltgeschichtsbild geschenkt, das die Kulturen als die größten einheitlichen Geschichtskörper zwischen Nation und Menschheit erfaßt. Die physiognomische Erkenntnis dieser getrennten Hochkulturen vollendet erst den objektiven Kulturbegriff. Es gibt noch über den Kulturnationen größere Einheiten, die vor allem durch die übernationalen Weltreligionen begründet sind und ganze Staatensysteme zusammenfassen. Diese Sicht auf vergleichbare Kulturkörper ermöglicht erst eine konkrete Kultursoziologie, sobald man sich vom Schematismus der Entwicklungskonstruktionen freimachen kann.

Der Ruhm, dies neue Kulturbild mit radikal naturalistischer Konsequenz und mit dem ganzen metaphysischen Apparat der Kulturseelen und biologischen Entwicklungsschemata durchgeführt zu haben, wird Oswald Spengler bleiben. Für die kritische Kulturphilosophie kommt es aber gerade darauf an, ohne eine billige Metaphysik, die mit einem Ruck alle Fragen erledigt, den wirklichen Charakter der Kultureinheit zu erforschen, das Kulturgebiet nicht in der Natur versinken zu lassen, die kulturwissen-

schaftlichen Methoden von biologischen Kategorien freizuhalten und über der Scheidung der Kulturkörper den geschichtlichen Gang ihrer Zusammenarbeit nicht zu vergessen. Es kommt zugleich auf die Vermeidung eines naiven Kulturhochmuts gegenüber den Barbarenkulturen und einer Barbarisierung der eigenen Kultur durch die Gleichstellung aller Kulturen an.

Das Einheitsbild der Weltgeschichte und die Wirklichkeit der Werkgemeinschaft der Hochkulturen ist doch noch größer als die bunte Fülle der bodenständigen Kulturseelentümer. Zwei Fragen von entscheidender Bedeutung für das positive Recht und die wissenschaftliche Rechtskultur, für den schöpferischen Kulturwillen und die theoretische Kulturkritik knüpfen sich an diese Rangfrage. Gibt es eine erkennbare absolute Religion, absolutes Recht, absolute Kunst, ja eine absolute Wirtschaftsordnung, obwohl es eine absolute Weltkultur als öffentliche geschlossene Werkgemeinschaft nicht oder noch nicht gibt? Gibt es vor dem kritischen Bewußtsein ein Erstgeburtsrecht unserer abendländischen Kultur und ihrer Religion, ihres Reichs und Rechts, ihrer Wissenschaft und Kunst? Beide Fragen sollen im Schlußwort bejahend beantwortet werden. Hier ist gegenüber der Kulturenfülle zunächst nur das Recht der durchlaufenden Linien, der überkulturellen und übernationalen Bedeutung der Lebensmächte zu betonen. Neben dieser Einheit der Lebensmächte sind dann besonders die mehrfachen Kultureinheiten zu erörtern, die erst den Maßstab für die vergleichende Kulturkunde abgeben.

Vor allem die Wissenschaft, die Aufklärungskultur, ist beinahe eine, die eine antik-abendländische neben den zwei halben Indiens und Chinas. Diese zwei halben genügen freilich zur endgültigen Abweisung der immer noch von Historikern nach ihrer spezifischen Methode versuchten Ableitung der ganzen Geisteskultur von einem historischen Ursprung. Der Weg der einen Wissenschaft von Ägypten und Babylon her über Griechenland und Rom, über das Christentum, die Syrer und Araber zur Scholastik und Renaissance, von der mittelalterlichen bis zur heutigen Universität ist von imponierender Eindeutigkeit trotz aller kulturellen Brechungen des gebündelten Lichts der Wissenschaft. Gewiß ist ihr natürliches System nicht so billig zu haben, wie die Aufklärung in rationalistischem Überschwang glaubte, aber es ist auch für uns wieder nach dem Relativismus auf einer höheren Ebene erkennbar. Die Kumulierung der positiven Resultate schreitet in gemessenem Fortschritt voran und ihr praktisches Hauptresultat, die Technik als angewandte Wissenschaft, hat einen so durchschlagenden Welterfolg errungen, daß mit der planetarischen Verbreitung unserer Zivilisation und Wirtschaft die andern halben Wissenschaften in Kürze ganz verschwinden werden. Eine einheitliche industrielle Weltzivilisation ist möglich, ja im Grunde schon entschieden und mit ihr die Schöpfung eines wirtschaftlichen Weltrechts.

Auch die Entwicklung der Rechtskultur ist eine einzige neben vielen halben. Wieder ist es die Verbindung der einen Wissenschaft mit dem Recht gewesen, der griechischen Naturrechtslehre und Methodik mit dem positiven römischen Recht, das dies zum geschichtlichen Weltrecht und die abendländische rationale Rechtsentwicklung zur führenden machte. Das positive Recht ist freilich aufs engste mit der konkreten nationalen Öffentlichkeit verbunden. Dennoch ist das vierte Weltreich, das heilige römische Reich deutscher Nation, in der ganzen Christenheit bis zur beginnenden Krisis des europäischen Staatensystems im 16. Jahrhundert die positive Einheit der politischen Kultur gewesen. Es gehört zum Bewußtsein des Reichs, daß es imperium sine fine, ein

Reich ohne Grenzen und Ende sein will. Das ist die naturgemäße Staatsanschauung eines Kulturreichs, sein Bekenntnis zu seiner universalen Mission.

Erst recht ist die Einheit des Gottesreichs, schon seit Daniel seiner Vision vom Untergang der vier Weltreiche die ewige Herrschaft des Messias gegenüberstellte, ein einziges universales Reich für die Geschichtstheologie. Die Frage nach dem Recht der positiven christlichen Offenbarung gehört nicht hierher, aber der Glaube an die universale Sendung der übernationalen christlichen Religion an alle Völker muß in seiner Kulturbedeutung für die Anschauung von der Einheit des Menschengeschlechts, von der Absolutheit und Einzigkeit der religiösen Ordnung für die ganze Welt, von der Einheit der zeitlichen Ordnung des Gottesreichs von Adam bis zum jüngsten Gericht aufgezeigt werden.

Damit sind schon mehrere Kultureinheiten festgestellt, die Einheit einer universalen Geisteskultur und die positive Einheit einer einzigen zeitlichen religiösen und rechtlichen Weltkultur. Noch wichtiger aber für unsern Zweck der Kulturvergleichung ist die Idee einer einheitlichen nationalen oder kosmopolitischen Idealkultur und die eines empirischen Durchschnittstyps der Volkskultur.

Es liegt im Glauben an die Absolutheit der großen Lebensmächte Religion und Reich, Wissenschaft und Wirtschaft zugleich der Kulturwille, ihre Macht auch wirklich zur einzigen zu machen. Das Erwachen des universalen Sendungs- und Geltungsbewußtseins der positiven Lebensmächte ist ihr erstes Bekenntnis zu einem universalen Kulturbegriff. Die Schöpfung des theoretischen Kulturbegriffs in der Aufklärung macht ebenso wenig wie der Glaube an die universale Mission des Sozialismus eine Ausnahme von dieser Regel.

Die Dialektik der Einheit der Kultur, die selber schon ständisch gespalten ist durch den Glauben an die verschiedenen Institutionen, und der Vielheit der positiven Kulturen offenbart so ihren vielfachen ideologischen, revolutionären und wissenschaftlichen Sinn. Sie ist ein Spezialfall des Kampfs zwischen natürlichem und positivem Recht, zwischen Kulturkritik und naivem Kulturglauben, zwischen der philosophisch-universalen und der historisch-partikulären Einstellung, zwischen dem aktiven Kulturwillen und der passiven Kontemplation der vielen relativen Kulturen. Der naive Methodenmonismus des ständischen Glaubens an eine Lebensmacht ist zudem das Kennzeichen ungebundener, individualistischer Zeitalter. Erst mit einer gebundenen Epoche taucht wieder die Idee einer Rangordnung der Lebensmächte und Stände auf. Erst die Anerkennung der notwendigen Werkgemeinschaft der Institutionen und Nationen schafft die höhere Ebene, auf der wieder eine naturrechtliche und positive Kulturphilosophie zugleich möglich wird, ein Ideal der richtigen nationalen und weltpolitischen Einheitskultur und die Erkenntnis der Annäherung und Abweichung der konkreten Kulturen von ihr. Kulturvergleichung fordert einen Idealtyp der Kultur, der nirgends voll verwirklicht ist, obwohl sich alle Religionen und Reiche dafür halten müssen und die Renaissance sogar eine fremde Kultur dafür

halten kann, die Utopie aber immer wieder das dritte Reich, das Nirgendsland, irgendwo und irgendwann lokalisieren muß.

Das Ideal der Einheitskultur kann konstruktiv erkannt werden, der Durchschnittstyp der Kultur muß empirisch festgestellt werden. Die Schwierigkeiten der empirischen Kulturvergleichung sind freilich immens von den beiden Seiten der Sinnerfassung und der Stoffsammlung her.

Die persönlichen Voraussetzungen sind eine universale Einfühlungsgabe und kritische Schärfe zugleich, Freiheit von allen möglichen Charaktereinseitigkeiten und zugleich Reizbarkeit für alle, der Blick für die großen Linien und zugleich die Andacht zum Kleinen. Die Schwierigkeiten des Stoffs sind eben so groß. Obwohl für die Kulturwissenschaft vor allem die öffentlichen Monumente bedeutsam sind, ist die Lückenhaftigkeit der Überlieferung oder mindestens ihre Zugänglichkeit immer noch das Haupthindernis trotz der zweihundertjährigen Blüte der Kulturwissenschaften und der zahllosen Sammelwerke aller Monumente. Die Überlagerung der Kulturschichten, wie sich Jüngeres auf Älteres aufbaut, erschwert fast immer die stufenmäßige Festlegung des eigentlichen Ursprungs der Denkmäler. Verfehlte Entwicklungsschemata fälschen schon die Stoffsammlungen selbst. Die Frage, was ist genuin in einer Kultur und was ist rezipiert, ist immer besonders schwierig zu lösen, ebenso die Frage, was einmalig ist und was soziologisch gesetzmäßig sei. Was ist jeweils typisch und was ist persönlich, ständisch, zeitlich bestimmt? Eine ganze Reihe von Methoden der höheren Kritik dient zur Bewältigung dieser Fragen, aber die Resignation vor der unerschöpflichen Fülle der Aufgaben ist nur zu verständlich. Genialische Gewaltlösungen verderben zudem die Lust zur ernsten Arbeit. Nur die Unerträglichkeit der Flucht in den Historismus und Relativismus und die aufleuchtenden Möglichkeiten kritischer Erkenntnisse werden trotzdem die Aufgaben der vergleichenden Kulturkunde einer sicheren Erfüllung entgegenführen.

Angesichts dieser schwierigen Lage ist die Klarheit über die Grundsätze der vergleichenden Kulturkunde von besonderer Bedeutung. Sobald die vier großen Schemata der naiven Geschichtsanschauung, Aufstieg und Abstieg, der Kreislauf und die Verbindung dieser drei Bewegungsformen, durchschaut sind, muß die Kulturwissenschaft ein empirisches Schema der Entwicklung der Kulturen suchen. Aristoteles ist der erste gewesen, der dies bewußt getan hat, als er der platonischen Idealkonstruktion des besten Staates eine auf empirische Vergleichung von 156 Verfassungen beruhende Typologie der Verfassungsformen gegenüberstellte. Er glaubte einen Kreislauf der Staatsformen feststellen zu können, der dann über Polybius, Macchiavell und Bodinus bis zu Montesquieu eines der großen Gesetze der Kulturwissenschaft geblieben ist. Aber hinter der Empirie des Aristoteles stand schon die naturalistische Metaphysik der ewigen Wiederkehr, die auch der Kultur ihren Aion, ihre begrenzte Lebenszeit von 6000 Jahren in der ewigen Wiederkehr der gleichen Sternkonstellationen zuweist. Das ist freilich schon wieder ein Rückfall in die Verewigung und damit Idealisierung des biologischen Durchschnittstyps.

Wo eine materiale vergleichende Kulturkunde nicht gegeben werden kann, ist der kürzeste Weg zu ihrer kritischen Methode die Untersuchung der immer wieder behaupteten Regelmäßigkeit des Kultur-

ablaufs in weltanschauungskritischer Analyse. Ein möglichst kondensierter Überblick über die angeblichen Kulturgesetze macht sofort eine Reihe von Regelmäßigkeiten der Kulturanschauungen sichtbar und gestattet auf diesem Umweg eine Erfassung der Kulturregelmäßigkeiten selbst.

Nach Platon gibt es einen Idealtyp der nationalen Einheitskultur, eine naturrechtliche Ordnung des Volks. Ein moralischer Dekadenzprozeß führt zur Katastrophe des politischen und kosmischen Gerichts. Die Wiederherstellung der natürlichen Ordnung in der Zukunft geschieht durch den Philosophenkönig, den ethischen Politiker.

Nach Aristoteles gibt es einen empirischen Durchschnittstyp der Kulturperioden. Der biologische Differenzierungsprozeß der Berufe bringt einen Aufstieg bis zur philosophischen Geisteskultur. Die ewige Wiederkehr des Durchschnittstyps ist seine ewige naturgesetzliche Notwendigkeit.

Nach Poseidonios gibt es einen Durchschnittstyp der Volkskultur. Der Kulturverlauf ist ein Parallelprozeß der προκοπη und διαφθορη, des Fortschritts und Abstiegs zugleich. Die Wiederherstellung des idealen Urzustandes geschieht durch neue Kulturheroen.

Nach Vergil gibt es eine ewige Bestimmung des einen Reichs der Gerechtigkeit, die Saturnia regna. Der Kulturverlauf ist seine Störung durch die Bürger- und Völkerkriege. In der Gegenwart beginnt die Vollendung des wiederhergestellten Reichs.

Nach den jüdischen Propheten gibt es einen religiösen Idealtyp der nationalen Einheitskultur, das obere Jerusalem. Die moralische Dekadenz der Durchschnittsreiche führt zum göttlichen Gericht über sie. Die Wiederherstellung des eigenen Volks in der Zukunft erfolgt durch den nationalen Messias.

Nach den Synoptikern ist das Gottesreich der universale Idealtyp eines zeitlich einzigen Reichs. Es entwickelt sich im sittlichen Fortschritt unter dem fortlaufenden Gericht über die Völker, die den Anschluß verweigern, bis zum Endgericht über alle. Die Herstellung eines ewigen universalen Bundes ist schon in der Gegenwart erfolgt.

Nach Augustinus herrscht das eine Gottesreich in zeitlicher Universalität. Der Kulturverlauf ist ein Parallelprozeß des Aufstiegs des Gottesreichs und des Abstiegs des irdischen Reichs. Auch für ihn gibt es einen irdischen Idealtyp der nationalen Einheitskultur.

Nach Kant liegt der Idealtyp der kosmopolitischen Einheitskultur in der Zukunft. Der Kulturverlauf vollzieht sich im moralischen Aufstieg als Differenzierungsprozeß der Volksstaaten. Das Ziel der natürlichen Ordnung, der ewige Friede, wird nur annäherungsweise erreicht.

Nach Rousseau liegt das Ideal der poetischen Einheitskultur am Anfang. Der Kulturverlauf ist ein Abstieg zur Zivilisation. Die Wiederherstellung der Kultur ist möglich durch die Erneuerung der idealen Volkskultur.

Nach Vico, Spengler, Scheler wiederholt sich im Kreislauf der Durchschnittstyp der Kultur. Der Kulturverlauf ist ein Abstieg der religiösen, poetischen und moralischen Kraft bis zur Katastrophe. Der Neuaufstieg ist nur möglich durch neue Völker und neues Blut.

Nach Turgot, Saint-Simon, Comte gibt es einen Durchschnittstyp des Kulturkreislaufs. Der Kulturverlauf ist ein Aufstieg vom religiösen über das metaphysische zum wissenschaftlichen Zeitalter. Die letzte Kulturentwicklung führt zur idealen Weltorganisation.

Die absichtlich gleichlautende Formulierung dieser wichtigsten Kulturgesetze macht es leicht, den weltanschaulichen Grund ihrer Gesetzgebung für den Kulturverlauf, nicht aus dem Kulturverlauf festzustellen, den subjektiven und objektiven Idealismus, den Naturalismus oder Realismus, den emotionalen Optimismus oder Pessimismus. Aber es wird noch mehr sichtbar. Der Kern jeder Kulturanschauung ist das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, von zeitlichem Kulturverlauf und ewiger Rechtsordnung, weil die moralische Sanktion der öffentlichen Ordnung für alle Institutionen eine absolute sein muß, weil sie nur durch ein ewiges geschriebenes oder ungeschriebenes Recht eine unbedingte Verpflichtung auf ihren Kulturwillen fordern können. Die Perioden der Geschichte entspringen danach alle aus einer zeitlosen, dem Menschen naturgerechten Weltordnung oder münden in eine entsprechende Zukunftsvision. Der Weg führt vom Paradies und goldenen Zeitalter über den Abfall und die Katastrophe wieder zum Paradies, von der *conditio* über die *deformatio* zur *reformatio*, oder vom Urstand über den Aufstieg zur ewigen Endvollendung. Die ganze wirkliche Geschichte kann so zur bloßen Vorgeschichte der wahren zeitlosen Gesellschaft werden. Nur die Inhalte des goldenen Zeitalters wechseln je nach den sie verkündenden Ständen, sind vollkommene Heiligkeit aller Getreuen oder volle Freiheit aller Staatsbürger, die sich selbst erlösende Weisheit aller Gerechten oder das möglichst große Glück aller Menschen. Die Bewertung der wirklichen Kultur kann pessimistisch oppositionell sein, dann wird die Dekadenz verkündet, oder optimistisch öffentlich, dann wird die Annäherung an den Idealzustand verkündet. Die Bewegung der Kultur kann von Gott, dem Schicksal oder den verschiedenen Führern hergeleitet werden und vom Widerstand der Gegner nur gehemmt, aber niemals völlig aufgehoben werden. Es bestimmt also die kultursoziologische Dominanz der institutionellen Stände die grundsätzliche Stellungnahme der Kulturanschauungen, Geschichtstheologie oder Reichslehre, Geschichtsphilosophie oder Soziologie. Für die ideologische Sonderung der behaupteten Kulturgesetze ist vor allem der Gegensatz des Idealtyps, der nationalen oder weltpolitischen Kultureinheit und des empirischen Durchschnittstyps zu beachten.

Die Auswertung der Gesetze kann von der durchgehenden Behauptung des Aufstiegs und Untergangs nebeneinander ausgehen. Es liegt ihr der Glaube an die Vollendungsmöglichkeit und die Sorge um die Erhaltung der Kultur zugrunde. Der ewige Kampf zwischen Gemeinsinn und Selbstsucht, zwischen Gemeinschaft und Persönlichkeit offenbart sich praktisch als Folge gebundener und ungebundener Zeitalter, theoretisch als der Wechsel von Universalismus und Individualismus. Die gläubigen, sittlich und öffentlich gebundenen Zeitalters sind stark, die ungläubigen, selbstsüchtigen und gespaltenen sind schwach und gefährdet. Nur die strenge Bindung der Einzelnen gestattet

eine durchgreifende Willensübertragung und ein Zusammenwirken der Stände am Gesamtwerk. Die Ständekämpfe steigern wohl die Kulturentfaltung in einer Richtung, schädigen aber die Werkgemeinschaft und die Kraft des Ganzen. Gemeinsinn und Selbstsucht sind aber auch in jeder Epoche nebeneinander da, jede hat bestimmte zentripetale und zentrifugale Tendenzen, und so kommt es für die kritische Erfassung der konkreten Kultur gerade darauf an, die Konstellation der zentripetalen Kräfte und ihre Resultante zu erfassen, um die spezifische Epocheneinheit, die Verfassung des Ständeganzen und die Ordnung der öffentlichen Autoritäten zu erkennen.

Die erste Kulturregel der vergleichenden Kulturkunde ist darum der Rhythmus gebundener und ungebundener Zeitalter. Die Bindung ist dabei überwiegend religiöser oder völkischer, militärischer oder finanzieller Natur, wobei immer die bestimmte Konstellation der Einheitskräfte das entscheidende ist. Das rechtfertigt die bildliche Redeweise einer mechanischen Beschreibung des Kulturganzen, da ja freie Persönlichkeiten und Stände auch in der autoritären Ordnung zum Ganzen zusammentreten. Spannungen sind darum wesentlich in jeder Kultureinheit gegeben, aber während sie die starken Zeitalter in einen Status binden können, sind die ungebundenen durch das Gegeneinander der nationalen und ständischen Kräfte gekennzeichnet. In der dauernden Spannung der Völker, Stände und Klassen, im Kompromißcharakter jeder Verfassung liegt zugleich der Grund, warum sich die Kulturwandlung nach dem Schema Thesis, Antithesis, Synthesis beschreiben läßt. Weil auch ein gebundenes Zeitalter selber die Antithesen unbehobener Spannungen in sich hat, weil keins die vollendete soziale Gerechtigkeit bringt, weil in jedem der ursprüngliche Gemeinsinn durch die erfüllte Aufgabe, durch das Nachlassen des Drucks der Not und durch die aus ihr selber hervorgehende Differenzierung der Persönlichkeiten geschwächt wird, folgt ihr eine neue Kulturlage mit dem Individualismus der Einzelnen, der Stände und Völker. So bleibt die Kultur wesensgemäß für den endlichen Geist immer konkret und historisch-individuell, nur der Einzelne kann jederzeit das Reich Gottes und die seiner Anlage angemessene Vollkultur rezeptiv in sich haben[1]).

Von der Kulturnotwendigkeit des Gemeinsinns und der autoritären Willensbindung aus erscheint die Individualisierung als Schädigung der objektiven Kultur, vom Ziel der persönlichen Kultur aus aber als ein Wert, ja als der eigentliche Kultursinn, sofern die Freiheit Aller ebenso als letzter Wert betrachtet werden kann wie die objektive Kultur. Sobald daher die Freiheit als religiöse und ethische Freiheit zur selbstgewollten Ordnung gedacht wird, verschwindet die Angst vor der autori-

[1]) Eine mit immensem Stoff belegte rhythmische Geschichtsphilosophie hat vor allem Karl Joel versucht, nur mit allzu enger Bindung an die Jahrhundertgrenzen.

tativen Gleichung: Individualisierung gleich Selbstsucht und damit der Schein des moralischen Kulturabstiegs mit der schwindenden autoritären Leitbarkeit und eines „zersetzenden" Zivilisationsanstiegs mit der steigenden Individualisierung. Abstrakt könnte man von einer ständig gleichen Kultursumme, bald mehr von objektiver, bald mehr von persönlicher Kultur reden.

Gleichwohl muß hinter der von den Mythen fast aller Völker, von Platon und Poseidonios, Augustin und Ibn Chaldun bis Vico und Scheler immer wiederkehrenden Behauptung des Kulturverfalls eine Beobachtung stehen, die einen wirklichen Sachverhalt trifft, vermutlich sogar mehrere. Offenbar gelingt die Ersetzung der streng traditionellen Bindung durch die neue autonome Selbstbindung niemals restlos. Die Voraussetzungen für ihr volles Funktionieren sind ja niemals ganz erfüllbar: die allgemeine Einsicht der individualisierten Stände in die Notwendigkeiten und Opfer des Gemeinschaftslebens, die allgemeine Begabung für diese Einsicht und die wirksame Erziehung zu ihr, ganz abgesehen von einer allgemeinen Gutwilligkeit. Hier liegt die Wurzel für die liberalen Irrtümer und der Ansatzpunkt für die Aufdeckung ihrer Sophistik wie für die Bemessung der öffentlichen subjektiven Freiheit. Durch die Ausnutzung der Macht zum Vorteil der herrschenden Gesellschaft kommt das erregende Moment in die Forderung der Individualisierung. Die Verhältnisse selbst wachsen über den status quo ihrer Begründung hinaus. Das ist der ewige Konflikt zwischen geschriebenem und ungeschriebenem Recht, zwischen den erstarrenden Institutionen und der Fortentwicklung des Lebens. Die Ersetzung der nicht mehr angemessenen Lebensformen und Rechtszustände erfolgt meist erst in Krisen und erst die Not erzwingt bei Führern und Massen eine Neuordnung.

Daraus ergibt sich eine zweite schematische Regel für die Kulturvergleichung: Dem stufenweisen Abstieg der Autorität der Institutionen geht der Aufstieg der Individualisierung der verschiedenen Stände parallel.

Die Regel enthält die ganze Tragik der objektiven Kultur durch die Bedrohung aus der steigenden persönlichen Kultur selbst. Der faktische Untergang so vieler Kulturen liefert das Anschauungsmaterial hierfür. Nach dem Schema kann ja auf die Individualisierung des letzten Standes nur noch die Gewaltherrschaft oder Fremdherrschaft folgen oder das Heil kommt durch die Republikation, das Wiederöffentlichwerden der Religion, wie sie das Urchristentum und offenbar auch der höhere Buddhismus in Indien und China zustandebrachte. Der Untergang der Kultur bedeutet allerdings nicht den Verlust ihrer rationalisierten Kulturgüter, die als Fertigkeiten mit dem alten Kulturvolk in die neue Kulturgemeinschaft übergehen. Dies gilt insbesondere für die Wissenschaft und Technik, so daß trotz der Kulturuntergänge der langsame Anstieg der Zivilisation eine dritte Kulturregel ist.

Wenn die positive Ethik, die Erforschung der gewachsenen Sitte und der öffentlichen sittlichen Bindungen der Gemeinschaften auf den verschiedenen Entwicklungsstufen nicht erst in den Anfängen stünde, ließe sich mit größerer Sicherheit auch eine regelmäßige Stufenfolge der Epochen der Durchschnittskultur feststellen. Der Wechsel der führenden Institutionen und Verfassungen, der sich als Reichsstiftung, altes, mittleres und neues Reich, als die Dynastienfolge schon für den Blick des Historikers wie Wellenberge der universalen Kraftentfaltung über den Wellentälern der schwachen Zwischenepochen aus dem Strom des Geschehens abhebt, ist nicht das Werk des kriegsgeschichtlichen Zufalls. Alle Weltanschauungen haben sein Gesetz zu entdecken gesucht und alle Ideologien wollen ihm sein Gesetz vorschreiben, nur die kritische Erörterung macht keine rechten Fortschritte. Da es sich um einen Typus, ein Schema handelt, das gerade durch seine konkreten Variationen interessant ist, glaubt man allzuleicht, es sei nur eine beliebige Konstruktion, wie ja auch besonders die objektiv-idealistischen und biologischen Entwicklungskonstruktionen das Problem überhaupt diskreditiert haben. Auch wenn dem regelmäßigen Kulturverlauf nicht die metaphysische Einheit eines Volksgeistes oder einer Kulturseele zugrundeliegt, kann doch eine sozialpsychologische Regelmäßigkeit hier herrschen. Sie liegt in der Stufenfolge der Autoritäten, in der Abfolge der jeweils für absolut gehaltenen öffentlichen Verpflichtung auf das Kulturgesamtwerk, in der wechselnden sittlichen Sanktion über den Ständen und Berufen.

Zuerst erhebt sich über das familiäre, patriarchalische und matriarchalische Vater- und Mutterbild der Nationalgott als Volks- und Rechtsautorität. Die Begründung der öffentlichen Autorität geschieht durch einen politischen und religiösen Bund der Stämme. Über Isis und Osiris steigt Horus auf. Die Sanktion der Sittenordnung geht von der blutsmäßigen Familienordnung auf die staatliche Bundesordnung und auf den Bundesgott als Garanten der Pflichterfüllung und des Heils über. Der Heerkönig und der Religionsstifter übernehmen meist in Personalunion die Verantwortung für die Geschicke des Bundes und fordern und erhalten dafür die unbedingte Unterordnung der Gefolgschaft unter das neue Bundesgesetz.

Die Differenzierung unter den ursprünglich gleichen Bundesgenossen führt zur ersten aristokratischen Individualisierung, zur erblichen Feudalaristokratie. Die Abhängigkeit der Bundesführung von den emporgestiegenen Genossen droht ihre universale Autorität zu brechen.

So muß die Königsmacht mit den von ihr abhängigen, amtlichen Ständen, dem Ministerialadel und einer amtlichen Priesterschaft neu begründet werden. Der Bundesgott muß zum überweltlichen Rechtskönig erhöht werden, der Lohn und Strafe für alle, wenn nicht im Diesseits, so doch im Jenseits sichert. Es ist für den weiteren Kulturverlauf entscheidend, wer der berufene amtscharismatische Vertreter seiner Willensoffenbarung wird, der Hohepriester oder der König selbst, das Amtspriestertum oder der Amtsadel, der Kanon des Priesterrechts oder die Edikte des Gottkönigs. In dem Kompetenzstreit der beiden ersten Stände gewinnt schon der Stadtstaat politische Bedeutung. Es kann jetzt nochmals zur Personalunion kommen, wie bei den orientalischen Gottkönigen, beim rex sacrorum, bei den Kalifen und beim Cäsaropapismus oder es bleibt bei der Spannung zwischen dem Königtum und Hohenpriestertum wie bei Samuel und Saul, Konstantin und Silvester, Gregor VII. und Heinrich IV.

Aus dem Gedanken des überweltlichen Gottes folgt die religiöse Individualisierung durch den persönlichen Unsterblichkeitsglauben als Sanktionsdogma der ganzen Moral oder durch die mystische und asketische Vertiefung des Unsterblichkeitsglaubens (Osirisreligion, Orphismus, Taoismus, Upanishaden, die jüdischen Propheten, Dionysius Areopagita und das Mönchstum, Franziskus, die deutsche Mystik und die Reformation). Die Religion verliert damit gerade bei ihren lebendigsten Anhängern die öffentliche Bindegewalt und erleidet selber eine Differenzierungskrisis der Konfessionen vom Arianismus bis zum Protestantismus. Es ist jetzt von besonderer Bedeutung, wie weit die Städte und das Bürgertum mit individualisiert werden.

Die dritte gebundene Epoche ist ein politisches Kunstprodukt. Durch das Ausspielen der religiösen und ständischen Gegensätze gegeneinander lernt die Regierung eine eigene Technik der Herrschaft und Leitung und kann sie sich zum politischen Absolutismus ohne sittliche Bindung erheben. Das rationale Recht wird legale Autorität. Die reine Staatsräson aber wird zur wissenssoziologischen Wurzel des profanen geschriebenen Rechts und des Utilismus, der Sophistik und der reinen Ethik, sie ist der öffentliche Ursprung einer selbständigen Wissenschaft und Schule.

Die amtliche Sicherung der privaten Rechte führt also zur dritten, durch alle Stände hindurchgreifenden Individualisierung, die den Wirtschaftsmenschen erst freistellt, so daß dann gar der Staat als ein Privatvertrag der freien Einzelnen erscheinen kann. Jetzt erst tritt die demokratische Verfassung, die der Stadtstaat schon im Kampf der beiden ersten Stände erreicht hat, als allgemeine Erscheinung auf. Diese dritte Individualisierung durch das ständefreie Recht und die staats- und kirchenfreie Intelligenz dringt freilich nicht gleichmäßig durch das ganze Kulturgebiet hindurch. Meist können zurückgebliebene Bauernstaaten, wie Assyrien, Makedonien und Rom, oder gleich Nomadenstämme über die ständisch ungebundenen Massen ihre Militärherrschaft aufrichten oder es erwächst aus der Macht des Geldes das Imperium, die Zwangsgewalt der Zivilisation.

Daraus ergibt sich folgendes Schema der Kulturentwicklung als vierte Regel der Kulturvergleichung:

1. Die politische oder religiöse Einheitsstiftung, der Bundesschluß.
   Die erste aristokratische Individualisierung.
2. Die königlich priesterliche Einheitskultur.
   Die zweite religiöse Individualisierung.
3. Die staatliche Kulturhegemonie.
   Die dritte privatrechtliche Individualisierung.
4. Die imperiale Herrschaft der Zivilisation.

Das Schema konkretisiert den Rhythmus von Individualismus und Universalismus in einer realdialektischen Folge. Es kann die meisten empirisch erschauten Entwicklungsregelmäßigkeiten aufnehmen und ist nur ein Rahmengesetz für die konkrete Konstellation der Ständeordnung auf den verschiedenen Stufen. Eben die konkreten Gestaltungen der einzelnen Kulturen sind für die Erforschung ihrer Individualität von Bedeutung. Es soll ja nicht nur das abstrakte Resultat eines einheitlich ableitbaren Verlaufs aufgezeigt werden, sondern der Durchschnittstyp soll gerade zum Verständnis der Besonderheiten der einzelnen Kultur verwendet werden. Es wäre leicht, aus dem Schema ein paar Dutzend engere Kulturregeln zu entwickeln, wie dies Kurt Breysig getan hat. (Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte 1905.) Die hier

abgeleitete Stufenfolge stimmt genau mit der von Breysig empirisch gewonnenen überein, die gleichfalls das Verfassungsleben zum Leitfaden nimmt. Breysigs Gesetze 8—24 — die ersten sieben beziehen sich auf die Tiefkultur — sind meist staatssoziologische Regelmäßigkeiten, die auch innerhalb des hier gegebenen Rahmens gelten. Wichtiger für die weitere Erforschung der vergleichbaren Kulturentwicklungen ist die Aufdeckung der bestimmten sozialen Spannungen, die aufeinanderfolgen, weil mit dieser Festlegung der Ständekonstellationen auch die bestimmte historische Selbstanschauung vom Kulturganzen erfaßbar ist. Die Folge der geschichtstheologischen, staatstheoretischen, geschichtsphilosophischen und soziologischen Kulturanschauungen findet so ihr Fundament in der öffentlichen Kulturordnung selbst. So nähern sich die Resultate der ersten und vierten Methode einander an. Die kultursoziologische Erforschung der Autoritäten ist nur möglich, weil die öffentliche Lebensordnung der Kulturen eine absolute Sanktion nötig hat und die Folge der absoluten Bindungen in einer gerade erkennbaren Entwicklungsreihe steht. Damit ist erst die phänomenologische Grundlage für die Kulturanschauungen, diese labilsten Gebilde der Weltanschauung, gefunden, deren Typologie nun erörtert werden soll.

Literatur. W. Dilthey, W. B. 1. Einleitung in die Geisteswissenschaften². 1923. B. 5. Die geistige Welt. 1924. B. 7. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. E. Rothacker. Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1920. H. Rickert. Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1896. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 1899. Hans Freyer. Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. 1930. Fritz Kaufmann. Geschichtsphilosophie der Gegenwart. 1931.

ad. 1. Alfred Weber: Prinzipielles zur Kultursoziologie. 1920. Ideen zur Staats- und Kultursoziologie. 1927.

ad. 2. Georg Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur. 1918. Alfred Vierkandt, Die Stetigkeit im Kulturwandel. 1908. Hans Leisegang, Denkformen. 1928. Carl Schmitt, Verfassungslehre. 1928.

ad. 3. Max Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft. 1926. Karl Mannheim. Ideologie und Utopie. 1929. Georg Lukacs, Geschichte und Klassenbewußtsein. 1922. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. I—III. 1920ff.

ad. 4. Karl Lamprecht, Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft. 1896. Kurt Breysig, Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte. 1905. Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. I—II. 1918—22. Alois Dempf, Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft. 1924.

III. DIE TYPOLOGIE DER KULTURANSCHAUUNGEN.

Kulturphilosophie ist immer noch Programm. Ihre Erscheinung in allen möglichen Abarten läßt sich aber gerade darum leichter typologisch betrachten. Auch eine fertige Kulturphilosophie muß schließlich auf wenigen programmatischen Punkten beruhen, die allein für die Typologie der Kulturauffassungen entscheidend sind. Nur in der umfassenden Ausdehnung auf die einfachen und auf die formulierten Kulturanschauungen

läßt sich eine wirkliche Klassifizierung der existentiellen Haltungen zur Kultur gewinnen. Denn unausgesprochen ist ja Kulturphilosophie so alt wie das menschliche Gemeinschaftsleben. Mit seiner Existenz in der Gemeinschaft macht sich der Mensch Hoffnungen und Vorstellungen über das Schicksal seiner Gemeinschaft und seiner selbst in der Gemeinschaft, über die Notwendigkeit der Ordnung der Berufe und die Aufgabe seines Volks und der Völker. Und hieraus eben entspringt die lebendige Kulturanschauung. Vom primitiven Solidarismus an, in dem der Mensch sich noch nicht abhebt von seinem Gesellschaftskörper, vom Totemismus an, von den Fruchtbarkeitszaubern für die Agrikultur, von den Legitimitätsanschauungen der frühesten Dynastien, von den Reichsursprungslegenden und den Gesetzen der Staatengründer und Religionsstifter bis zu den Verfassungen und Parteiprogrammen und endlich zu den ausgeführten Kulturphilosophien selbst ist es ein ganz kleiner Kreis von Grundsätzen, nach denen das Gesamtgeschehen und Gesamtwerk der Gemeinschaft verstanden wird. Die Typologie der Kulturanschauungen hat den bestimmten Kreis solcher Grundsätze festzustellen. Sie hat die Gestalt einer Reihe von Axiomen herauszuarbeiten, die der gesamten Kulturanschauung zugrunde liegen. Einer Regel zufolge, die erst weiter unten untersucht werden kann, muß dieser geschlossene Kreis der Axiome als eine totale und absolute Lebensanschauung wirken, damit er Verpflichtungskraft beanspruchen kann. Da nicht von Anfang an kritische Kulturphilosophie vorhanden, aber das Totalitäts- und Absolutheitsstreben schon jederzeit wirksam ist, werden immer die Grundsätze zu einer Scheintotalität oder einer Fehlintegration zusammengefaßt werden. Dies ist die Dialektik des Scheins der Absolutheit der Kulturideen.

Die Untergangsangst und der Zukunftsglaube sind der Anfang der Bewertung des Kulturwerks. Ja noch sehr spät ist die kritische Bemessung der Tragweite der Axiome über das Gesamtgeschehen im Völker- und Menschheitsleben sehr selten, eben wegen des Absolutheits-, des Heiligkeitscharakters der traditionellen Grundsätze der Lebensanschauung. Trotz der Mahnung Kants an Herder, daß Kulturphilosophie nicht nur schöpferische Produktivität sein dürfe, sondern vor allem auch ein kritisches Beschneiden allzu üppiger Triebe, ist kritische Kulturphilosophie immer erst noch in den Anfängen. Ihr Geschäft wird noch weiter erschwert durch die faktische Bedeutung der Kulturanschauungen. Gleichgültig, ob sie richtig oder falsch sind, sie haben eine geschichtliche Wirksamkeit, sie machen Geschichte und sind Kultur gewesen. Auch die Einseitigkeiten und Irrtümer der Kulturanschauungen sind mit einzurechnen in das schöpferische Werden der Kultur. Es ist mit den Kulturanschauungen genau so wie mit den Weltanschauungen: sie sind im Leben selber da. Auch die von einer echten und reinen Metaphysik aus ganz falschen oder nur mehr oder weniger richtigen Weltanschauungen sind positive Lebenswirklichkeit, und die reine Meta-

physik steht nur als ein schöpferisches Moment im Geisterkampf. Zudem sind die Einseitigkeiten der Welt- und Lebensanschauung nur falsch durch ihren Absolutismus. Erst die Übersteigerung gewisser Tendenzen zur ausschließlichen Herrschaft oder die Fehlintegration einiger Faktoren zum Kulturgesamtwerk ergibt die ausgesprochen falsche Kulturanschauung, genau so wie die ausschließliche Beobachtung einiger Phänomene oder die Rückführung aller andern auf diese bevorzugten Phänomene erst die falsche Metaphysik ergibt. Als lebendige Tendenzen und Faktoren sind die doktrinellen Einseitigkeiten in jeder Kulturlage da, ja jede Kulturlage ist bestimmt durch die Gesamtheit aller Faktoren, und man kann von einer Totalität der Kulturanschauung erst dann reden, wenn diese natürliche Gesamtheit aller Faktoren im Leben selbst berücksichtigt ist. Die Anwesenheit aller Faktoren in jeder Kulturlage, deren genauere Ableitung erst dem letzten Abschnitt vorbehalten werden muß, macht es klar, daß eine kritische Kulturphilosophie immer nur von der Vorherrschaft, von der Dominanz eines bestimmten Faktors reden kann, niemals aber methodenmonistisch einen Faktor zum ausschließlichen Träger der gesamten Kulturwirklichkeit machen darf.

Das Vorherrschaftsproblem unter den Faktoren verlegt von vorneherein die eigentliche Aufgabe der kritischen Kulturphilosophie auf das Gebiet der Verhältnisse der Faktoren und Lebensmächte untereinander und gerade hier liegen die eigentlichen Schwierigkeiten einer universalen Kulturphilosophie, zugleich aber auch beruht hierauf ihre einzige Möglichkeit. Nur wenn die Fülle und Spannung der Grundkräfte des Kulturlebens gesehen werden kann, kann auch die Bedeutung der Einzelfaktoren gegeneinander abgewogen werden, und dann erst ist die Bewertung bestimmter Grundsätze und ihr Zusammenschluß zur einheitlichen Kulturanschauung kritisch zu erörtern.

Es ist also zunächst eine Reihe der wichtigsten Axiome der Kulturanschauungen aufzustellen und zwar in der lebendigen Sprache der Kulturanschauung selbst, nicht in der abgeleiteten einer Faktorenlehre der abstrakten Kulturphilosophie. Der Spannungseinheit der Kulturlagen entsprechend treten die Grundsätze zugleich immer als Gegensätze auf, für deren einen sich dann die konkrete Kulturanschauung entscheidet. Solche Gegensätze sind Freiheit und Autorität, Fortschritt und Tradition, Revolution und Reform, Entwicklung und Entscheidung, Gleichheit und Herrschaft, Arbeit und Besitz, Bildung und Gewalt, Kirchenpolitik und Staatspolitik, Kosmopolitismus und Nationalismus. Die beliebig aus der Empirie der Kulturanschauungen aufgeraffte Reihe läßt sich sehr leicht in eine bestimmte Ordnung bringen, weil in der Totalität der Kulturfaktoren und ihrer Bewegung natürlich keiner der allein maßgebende sein kann, entgegen der konkreten Parteinahme im Leben immer alle wirksam sind und darum doch jede Kulturanschauung ein Spiegelbild der ganzen Konstellation der Lebenswirklichkeit selbst ist.

Es kann sich hier nicht darum handeln, ein abstraktes System aller Axiome der Kulturanschauungen aufzustellen. Ein solches System wäre selbstverständlich der konkreten Lebenswirklichkeit gegenüber bedeutungslos. Wichtig ist nur, das eine zu sehen, daß die einzelnen Axiome nur Teilansichten der Gesamtwirklichkeit sind und daß die Totalerfassung der Wirklichkeit nur unter all diesen Kategorien geschehen kann. Erst die Auswahl aus ihnen macht den konkreten Typus einer bestimmten Kulturanschauung verständlich, und Typologie heißt auch Erklärung oder wenigstens Verstehen der Gründe dieser bestimmten Auswahl.

Das Problem der Typologie beginnt gerade damit, wie in concreto eine Scheintotalität der Kulturanschauung aufgebaut wird, wie irgendein Kulturfaktor oder ein Grundsatz wie Fortschritt, Freiheit, Revolution, Autorität methodenmonistisch zum entscheidenden Kulturziel gemacht wird oder wie in einer Fehlintegration eine bestimmte Ordnung der Grundsätze und Grundkräfte methodensynkretistisch zusammengeschlossen wird.

Als die Hilfsmittel zur Untersuchung der typischen Kulturanschauungen sind die oben erörterten beiden Methoden der Kultursoziologie und der Ideologieforschung heranzuziehen. Gerade den Kulturanschauungen selbst gegenüber muß hier ihre Brauchbarkeit bewiesen werden. Nach der ersten Methode der Autoritätenforschung ergibt sich, daß die geglaubte Vorherrschaft einer Lebensmacht die großen Gruppen innerhalb der Kulturanschauungen ausmacht. Unter der Vorherrschaft der Lebensmacht Kirche wird eine geschichtstheologische Kulturanschauung herrschen oder wenigstens den Vorrang vor der politischen und geistigen Kultur beanspruchen. Unter der Vorherrschaft der Lebensmacht Staat wird eine staatstheoretische Kulturanschauung die Vorherrschaft über die religiöse, die geistige und wirtschaftliche Kultur ausüben oder beanspruchen.

Geschichtstheologische und staatstheoretische Kulturanschauungen beruhen auf der Autorität einer positiven Offenbarung und eines positiven Rechts. Sie sind naturgemäß keine durchgeführten Kulturphilosophien, sind aber gleichwohl gebunden an die kulturphilosophische Axiomatik der Vorstellungen über die Verpflichtungsgründe und über die Bewegung der Kultur. Erst nach der Auflösung der positiven Offenbarung und des positiven Rechts kann die Vorherrschaft der geistigen Welt oder der Wirtschaft eine freie Kulturphilosophie begründen. Darum ist erst in der Antike und in der Aufklärung eine bewußte Heraushebung des Kulturbegriffs und eine Kulturphilosophie im eigentlichen Sinne möglich geworden. Je nach der Vorherrschaft des Geistes oder der Wirtschaft ergibt sich eine geschichtsphilosophische oder eine soziologische Kulturanschauung. Geschichtsphilosophie und Soziologie sind unter diesem kultursoziologischen Gesichtspunkt nur die Teile einer fast fertigen Kulturphilosophie, die aber selber den Anspruch erheben, unter dem Primat des entsprechenden Kulturfaktors die ganze Kulturphilosophie zu sein.

Dies ist die oberste Einteilung der vier Gruppen der Kulturanschauungen. Der Beweis hierfür kann empirisch geführt werden, sofern der ganze Reichtum der vorhandenen Kulturanschauungen auf seine Axiomatik hin geprüft wird. Es ist leicht zu zeigen, wie in der antiken Welt in der Praxis ganz vorwiegend eine staatstheoretische Kulturanschauung herrschte, wie seit dem Auftreten des Christentums die geschichtstheologische Kulturanschauung in Konkurrenz mit der staatstheoretischen steht, im 17. Jahrhundert fast ausschließlich die staatstheoretische herrscht und erst seit der Aufklärung Geschichtsphilosophie und Soziologie nacheinander die Funktion einer geschlossenen Kulturphilosophie zu übernehmen versuchen.

Es versteht sich hiernach von selbst, daß für diese Betrachtung eine Einengung der Kulturphilosophie auf die geschichtliche Welt der Hochkulturen gegeben ist. Die Anwendbarkeit der Methoden, insbesondere der kultursoziologischen, ist beschränkt auf die Zeit der Spannungseinheit zwischen den Kulturfaktoren Staat und Kirche, Geist und Wirtschaft. Es muß also die vorgeschichtliche Welt der niederen Kulturen hier außer Betracht bleiben, jene Vorbereitungszeit der Hochkultur, in der sich Sprache und Mythos zuerst gebildet haben, die eine ganz andere Methode der Untersuchung verlangt.

Die eigentliche Schwierigkeit einer Typologie der Kulturanschauungen beginnt erst, seitdem der Kultur- und Zivilisationsbegriff bewußt erarbeitet ist. Hier zeigt die empirische Feststellung ein deutliches Nacheinander von geschichtsphilosophischen und soziologischen Kulturanschauungen, denen die Vorherrschaft einer idealistischen resp. materialistischen Weltanschauung parallel geht. Nach der kultursoziologischen Methode ergibt sich sofort, daß hier dem *saeculum philosophicum* und teilweise dem deutschen Idealismus des frühen 19. Jahrhunderts ein Primat der Philosophie unter den Lebensmächten zugrunde liegen muß und der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Primat der Wirtschaft über die staatliche und die geistige Welt. Man erhält so eine Abgrenzung der Epoche des bürgerlichen Zeitalters von etwa 1688—1900.

Als vorläufiger Beweis, daß hier tatsächlich die Autorität des freien Geistes und der Wirtschaft zur Grundlage der Kulturanschauungen gedient hat, kann das erste soziologische „Gesetz" angeführt werden, das bekannte Comtesche Dreistadiengesetz, wonach nacheinander die religiöse, die metaphysische und juristische und endlich die positive Weltanschauung im Anstieg der Kulturentwicklung geherrscht hätten. Weit entfernt davon, daß dies Nacheinander, gar in einem einheitlichen Aufstieg, das wirkliche Gesetz der Gesellschaftsentwicklung und Kulturbewegung gewesen wäre, besagt die Tatsache seiner Aufstellung doch das eine, daß mit der erreichten dritten Stufe die positive Autorität der Kirche und des Staates abgelöst sei durch die Autorität der positiven Wissenschaft. Nach der Methode der Autoritätenforschung ist das Gesetz nur ein Beweis, daß nunmehr an den Primat der Philosophie geglaubt wird und daraus ergibt sich das weitere Paradox, daß es noch gar nicht ein soziologisches Gesetz im eigentlichen Sinne ist, sondern das ideologische Gesetz der Vorherrschaft der Weltanschauung in der Bestimmung der Kultur ausspricht. Erst mit dem Auftreten des historischen Materialismus und der eigentlichen Gesellschaftswissenschaft wird der

Primat der Wirtschaft oder der Gesellschaft zur Grundlage einer Kulturanschauung, die die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse als bestimmend für den Überbau der Kultur ansieht und damit die Zivilisation zum Unterbau der Kulturbewegung macht.

Das kritische Problem der neueren Kulturanschauungen ist also die Frage, was nun eigentlich die Kulturbewegung bestimmt? Sind es die geistigen Faktoren oder die wirtschaftlichen, muß Kultur ideologisch oder muß Kultur soziologisch verstanden werden? Erst diese ganz scharfe Alternative gestattet die Bestimmung einer existentiellen Geschichtsmetaphysik und eines existentiellen Geschichtsmaterialismus. Der Kampf der idealistischen und materialistischen Weltanschauung ist das Kennzeichen der Kulturproblematik der neuesten Zeit. Erst durch die Sicht auf dieses Problem wird überhaupt eine Typologie der neuesten Kulturanschauungen möglich. Das Durcheinander der geschichtsphilosophischen und soziologischen Lösungen kann nur aufgelöst werden durch eine klare Scheidung der beiden Thesenreihen und die Frage, wie weit sie zur Bewältigung der konkreten Wirklichkeit ausreichen.

Die ideologischen Thesen.

Es ist eins der großen Verdienste Wilhelm Diltheys, daß er gezeigt hat, wie in jeder Epoche ein Nebeneinander der großen Weltanschauungen, subjektiver und objektiver Idealismus und Naturalismus vorhanden ist. Von dieser Erfassung der Totalität der geistigen Bewegungen der verschiedenen Zeiten aus wird erst die einseitige Abhängigkeit von der Überlieferung, die gewöhnlich nur die öffentlich am meisten hervortretende Weltanschauungsrichtung behandelt, aufgehoben und das volle Bild der lebendigen geistigen Kämpfe in jeder Epoche gewonnen. Wir sind also heute weit davon entfernt, irgendeine Zeit ausschließlich nach einer bestimmten Weltanschauung zu charakterisieren. Aber gerade darum wird uns die Vorherrschaft einer bestimmten Weltanschauung ein besonders wichtiges Problem, das wichtigste kultursoziologische Problem, weil damit eine immanente idealdialektische Bewegung der Philosophien und Weltanschauungen nacheinander und auseinander beseitigt ist und dafür die Möglichkeit auftaucht, die konkrete Beziehung der Weltanschauungen zueinander und die Vorherrschaft der einen über die andern in jeder Zeit konkret geschichtlich zu verstehen.

Wenn also hier makroskopisch für die zwei Jahrhunderte der neuesten Zeit die Abfolge der Vorherrschaft des subjektiven Idealismus, des objektiven Idealismus und des Naturalismus behauptet wird, so ist damit nur die kulturphilosophische Tendenz der entsprechenden Zeitabschnitte gemeint, diese Weltanschauungen möglichst rein auszuprägen und eine sozusagen durch die Statistik gerechtfertigte Ausdrucksbewegung der Zeitabschnitte in ihnen zu sehen.

Legt man für die Entwicklung der typischen Kulturanschauungen von 1700—1900 die maßgebenden Weltanschauungsformen zugrunde, so lassen sich folgende ideologische Thesen formulieren: 1. Der subjektive und objektive Idealismus erzeugen den Primat der geistigen Kultur und verkünden ihre Autonomie. Es muß also die Geschichtsmetaphysik die universale Disziplin der Kulturwissenschaften dieser Zeit werden.

Der Unterschied zwischen der subjektiv- und objektiv-idealistischen Einstellung könnte nach der nationalen Gleichung gelöst werden. Die mehr aktivistische französische Einstellung wird den subjektiven Idealismus bevorzugen und die mehr kontemplative deutsche den objektiven Idealismus. Durch diese Thesis von der vorwiegenden Bedeutung der Weltanschauung für die Kulturgestaltung ist keineswegs die Hilfsstellung von Realfaktoren für die Gesamtgestaltung der Kultur ausgeschlossen. Man wird insbesondere die Hilfsstellung der Wirtschaft im 18. Jahrhundert betonen müssen. In der gesellschaftlichen Spannung zwischen dem positiven Recht der privilegierten Stände und dem neu aufsteigenden Besitz des dritten bürgerlichen Standes kommt es schließlich für die Konstituierung der Neuordnung nach der französischen Revolution darauf an, daß die besitzende Klasse durch das Aufblühen des wirtschaftlichen Lebens die äußere Macht zu ihrer führenden weltanschaulichen Kraft hinzu erhält. Die Bedeutung der ideologischen These kann dabei leicht insofern aufrecht erhalten werden, als man den Aufstieg der Wirtschaft auf die gleiche gemeinsame Wurzel der mechanistischen kartesianischen Philosophie zurückführt. Der Technizismus des Neumachens ist der gleiche in der politischen Welt des revolutionären Naturrechts und im Individualismus der persönlichen Leistung nach dem neuen physiokratischen Wirtschaftssystem und dem neuen Industriesystem. Es gelingt leicht die theoretische Zurückführung aller Erscheinungen auf die gemeinsame Vorstellungsform des *saeculum philosophicum*, und eben mit dieser gemeinsamen geistigen Grundlage ist zunächst die ideologische These gerechtfertigt und weiterhin die Möglichkeit einer Geschichtsmetaphysik gegeben, der Fortschritt zum objektiven Idealismus, wonach sich in idealdialektischer Gesetzlichkeit eine Geistgestalt notwendig aus der andern entwickelt nach einer lediglich geistigen Dynamik.

In gleicher Weise kann die zweite ideologische These durchgeführt werden: 2. Die materialistische Weltanschauung erzeugt den Geist des Naturalismus und Kapitalismus und verkündet die Autonomie der wirtschaftlichen Kultur. So muß hier der Soziologismus der gesellschaftlichen Kämpfe, wobei die Betonung des liberalen oder sozialistischen, des nationalistischen, imperialistischen oder internationalistischen Standpunktes freibleibt, zur universalen kulturwissenschaftlichen Disziplin werden.

Das Problem ist hier, ob der Naturdeterminismus des „naturwissenschaftlichen" Kampfs ums Dasein oder der soziologische Determinismus der Kultur und Wirtschaft, das Schicksal der Völker- und Klassenkämpfe das erste ist. Auch hier gelingt theoretisch die Zurückführung auf die gemeinsame Wurzel der materialistischen Weltanschauung, die sowohl die Kulturwirklichkeit selbst wie auch die theoretische Auffassung von Natur und Kultur bestimmt. Auch hier kann die Hilfsstellung eines Realfaktors, hier bei der gesellschaftlichen Spannung zwischen Besitz und Arbeit die Hilfsstellung des Staates, mit in die ideologische These eingerechnet werden, und sie erklärt dann zugleich, daß auch jetzt der Primat der Wirtschaft kein ausschließlicher zu sein braucht, daß auch der Staat verstanden werden kann im Sinn eines positivistischen, naturalistischen Gewaltrechts der herrschenden Klassen und Völker. So ergibt sich das

Paradox, daß auch der Soziologismus auf eine idealistische, weltanschauliche Basis gestellt werden kann. Der Grund dafür, warum alle Faktoren methodenmonistisch zum einzigen Träger der Kulturbewegung gemacht werden können, soll erst später aufgedeckt werden.

Diesen ideologischen Thesen müssen nach der soziologischen Auffassung andere gegenübergestellt werden, die die Kulturbewegung lediglich auf die gesellschaftlich-wirtschaftliche Bewegung zurückführen. Naturgemäß sind sie erst gesehen worden, nachdem die Klassenkämpfe der Verkehrswirtschaft bewußt geworden waren und von dieser Gegenwart aus sollte dann Geschichte prinzipiell materialistisch oder ökonomisch verstanden werden. Den ideologischen Thesen der Aufklärung und des deutschen Idealismus stehen also für das Bewußtsein des späteren 19. Jahrhunderts gegenüber:

Die soziologischen Antithesen.

Soziologie muß hier verstanden werden nach dem Weltbegriff von Soziologie, nicht nach dem bloßen Schulbegriff. Es muß der ernsthafte Versuch aufgezeigt werden, nur aus der gesellschaftlichen Bewegung allein die Typen der Kulturanschauungen der neuesten Zeit abzuleiten. Eine schematische Vereinfachung ergibt dann folgende Einzelthesen:

1. Die aufsteigende Bürgerklasse bestimmt mit ihren Klassenvorurteilen die Kulturanschauung des 18. Jahrhunderts.

Diese Behauptung erklärt, wie die ausschließlich staatstheoretische und vor allem außenpolitisch eingestellte Kulturanschauung des 17. Jahrhunderts abgelöst worden ist von der gesellschaftlichen Spannung zwischen den herrschenden, privilegierten Ständen und dem Bürgertum, das im 18. Jahrhundert zum Klassenbewußtsein erwachte. Durch das Interesse des Bürgertums hat sich wesentlich die Auffassung der Politik auf die Innenpolitik verschoben. Die Herstellung der Rechtsgleichheit erscheint als die Hauptforderung einer naturgerechten Lebensordnung, und die Freiheit der Wirtschaft soll die ständischen Hemmungen, die politischen Vorrechte der herrschenden Stände beseitigen. Die Idee des Fortschritts wird also hier gewonnen aus der Vorstellung von den Möglichkeiten einer befreiten Wirtschaft. Warum hier die mechanistische Philosophie unter den anderen Möglichkeiten der Weltanschauung die entscheidende Rolle spielt, wird klar durch die ideologische Tendenz der aufsteigenden Klasse, durch wirtschaftliche, technische Betätigung einen neuen Reichtum zu schaffen oder ihren Reichtum zu steigern. Schon seit Leibniz ist ja immer wieder auch innerhalb des aufgeklärten Despotismus auf die praktische Bedeutung der Naturwissenschaft für das Wirtschaftsleben der Völker hingewiesen worden.

2. Der arrivierte Bürgerstand bestimmt die ganze Kulturlage und die Kulturanschauung des frühen 19. Jahrhunderts.

Durch die französische Revolution und ihre Rückwirkung auf die gesellschaftliche Spannung der übrigen europäischen Länder ist die aufsteigende Bürgerklasse arriviert, sie ist zum eingegliederten Stand geworden. Ihre politischen Rechte sind aber nicht ausschließliche Vorrechte, auch der Bürgerstand bestimmt nicht allein die ganze Rechts- und Verfassungslage. Ihm gegenüber erhebt sich die Reaktion der alten privile-

gierten Stände und der natürlichen Berufsgliederung, insbesonders der Grundherrschaft, und so ist das frühe 19. Jahrhundert bestimmt durch den parteipolitischen Gegensatz zwischen Bürgertum und alten Ständen, zwischen Liberalismus und Konservatismus. Er äußert sich in der Kulturbewegung durch die Abfolge der verschiedenen Verfassungen schon innerhalb der französischen Revolution selbst, dann aber insbesondere durch den Wechsel von konstitutionellen Verfassungen und Restaurationen. Die Epoche ist wesentlich auch für das Bewußtsein der Zeit selbst eine Zeit der politischen Spannungen, und manche Staatstheorien, wie z. B. die von Adam Müller, bringen das auch schon theoretisch zum Ausdruck. In der Hauptsache aber bleiben die Ideologien gespalten in die des bürgerlichen Rechtsstaates und des Traditionalismus, der Restaurationsideologie in ihren verschiedenen politischen und historischen Färbungen. Neben der Lehre vom bürgerlichen Rechtstaat steht aber auch jetzt die rein philosophische Lehre vom Rechtsstaat, etwa Kants Republikanismus gegenüber den im Standesvorurteil befangenen, nur klassenideologischen bürgerlichen Rechtsstaatslehren. Die Parteiideologien erstreben nunmehr Sicherheit der neugewonnenen Stellung oder Rückgewinnung der verlorenen Stellung. Sobald aber die Mechanik der Gesamtbewegung der Kultur gesucht wird, liegt sie nicht im Willen der einzelnen Stände, sondern in einer prozeßhaften Totalitätsmechanik, als deren Ausdruck der Konstitutionalismus erscheint. Die klassische Philosophie dieser Zeit wird also die prozeßhafte Ganzheitsbestimmung spiegeln in einer über dem Menschen stehenden Idealdialektik der Kräfte des kulturellen Gesamtlebens, der objektive Idealismus wird die klassische Philosophie dieser Epoche sein.

Durch den Hinzutritt einer neuen sozialen Spannung, der zwischen Besitz und Arbeit, beginnt eine neue Bewegung der Öffentlichkeit. Neben den besitzenden, privilegierten und gebildeten Ständen erhebt sich die Arbeiterklasse. Hieraus ergibt sich die dritte Antithese:

3. Die aufsteigende Arbeiterklasse bestimmt mit ihren Klassenvorurteilen die Kulturanschauung des späteren 19. Jahrhunderts.

Das spätere 19. Jahrhundert ist bewegt von der sozialen Frage. Nicht nur der Arbeiterstand selbst spürt die gesellschaftliche Spannung, auch das Bürgertum ist in eine neue Front gestellt, die Wirtschaftsfront gegen die Arbeiter neben der politischen Front gegen die alten Stände. In dieser Wirtschaftsfront wandelt sich der politische Liberalismus in eine wirtschaftliche Freiheitslehre der besitzenden Klasse. Das Standesbewußtsein des Bürgertums erklärt die Notwendigkeit der Einzelinitiative und die völlige Bewegungsfreiheit des Einzelnen, die Gewerbefreiheit als dauernde Grundlage der Zivilisation. Umgekehrt erklärt die aufsteigende Arbeiterklasse die wirtschaftliche Abhängigkeit und Unfreiheit der Arbeiter als Grund der wirtschaftlichen Unordnung, die nur durch die Befreiung der Arbeiterklasse aus der wirtschaftlichen und staatlichen Abhängigkeit in die richtige Gesellschaftsordnung übergehen kann. Die Kulturbewegung wird von den Arbeitern revolutionär und vom Bürgertum reaktionär als Klassenkampf verstanden. Die jetzt reaktionäre Kulturanschauung des Bürgertums, besonders gestärkt durch die imperialistische Notwendigkeit einer Ausdehnung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung über die Volksgrenzen hinaus, ergibt jene naturalistischen Kulturanschauungen vom Kampf ums Dasein auch auf bürgerlicher Seite, die in gleicher Weise ökonomisch-materialistisch sind wie die materialistische Geschichtsauffassung des Sozialismus. Die Idealdialektik des deutschen Idealismus wird zu einer Realdialektik der kämpfenden Klassen. Der geistige Fortschritt zur Freiheit wird zu einem wirtschaftlichen Fortschritt zur Freiheit, aber dieser Fortschritt ist nun ein durch die Interessen- und Machtkämpfe notwendig erzwungener. Der naturalistische Determinismus des Kampfs ums Dasein in der Natur und des Kampfs ums Dasein in der Zivilisation sind die klassische Philosophie der Zeit der aufsteigenden Arbeiterklasse.

Die Gegenüberstellung der Thesen und der Antithesen über die geschichtliche Bewegung der neuesten Zeit zeigt klar, daß beide nur Versuche sind, methodenmonistisch die ganze Kulturbewegung zurückzuführen auf einen Faktor, Geist oder Wirtschaft, der dann mit den anderen, insbesondere mit dem Staate, in wechselnde Beziehung gesetzt wird. Der verführerische Anschein der simplistischen Deutung und Auflösung der gesamten Kulturbewegung in eine einheitliche Linie macht zugleich die Wirksamkeit der öffentlichen Meinung in der kulturellen Wirklichkeit selbst aus. Der soziale Augenschein ist nicht weniger verführerisch wie der Sinnenschein, er ist ja gestärkt durch Wunschbilder und Interessen der sozialen Stellung. Dennoch ist mit der vermeinten Einlinigkeit und Gradlinigkeit der Kulturanschauung nicht die ganze öffentliche Meinung und auch noch nicht die Totalitätsmechanik der wirklichen Öffentlichkeit getroffen. Hinter den Klassenbewegungen steht das ruhende Berufssystem. Besonders aber sind die Scheinautoritäten der öffentlichen Meinung mit ihren Gegensätzen nur geglaubte und proklamierte Autoritäten, nicht aber die tatsächlich noch geltenden, positiven, politischen Autoritäten. Das eigentliche Problem der Kulturbewegung muß also gesucht werden im Wandel der Autoritäten. Sie ist eine realdialektische, historische Bewegung, und erst die synthetische Verknüpfung und kritische Bemessung der einzelnen vorherrschenden Faktoren der neuesten Zeit kann die Grundlage abgeben, nach der die typischen Kulturanschauungen der unmittelbaren Vergangenheit schematisch zu erfassen sind. Es sind also gegenüber den bisherigen Thesen

die kritischen Thesen

aufzusuchen, die die Wandlung der Autoritäten im Auge behalten und an die Stelle der proklamierten Autoritäten die tatsächlichen Autoritäten der geschichtlichen Bewegung einsetzen. Die Schwierigkeit dieser Betrachtung besteht darin, daß die Statik und Dynamik der Kultur zugleich im Auge behalten werden muß. Sofort mit der Setzung einer neuen Autorität in institutioneller Gestaltung, mit einer neuen Verfassung, ist eine neue soziale Spannung gesetzt und beginnt sofort wieder die Realdialektik der Auswirkung dieser Spannung auf die öffentliche Meinung und die Konstruktion der Kulturanschauungen. Mit Realdialektik hat Hans Freyer jenen Fortschritt über die Idealdialektik Hegels hinaus bezeichnet, der die realen historischen Entscheidungen an die Stelle einer geistesmetaphysischen Bewegung setzt. Der Ausdruck ist sehr glücklich, wenn nicht darunter fälschlich ein naturalistischer Prozeß der notwendigen Verknüpfung verstanden wird, sondern nur die Einwirkung der Gesamtheit aller Faktoren der Kulturtotalität in der Verknüpfung des historischen Gangs der Abhängigkeiten. Auch für die Bewältigung der historischen Erscheinungen in ihrer sachlichen Ver-

knüpfung bleibt ein Schematismus der Vorstellungen notwendig, und eben dieser Schematismus ist der tiefere Grund für das Zustandekommen der typischen Kulturanschauungen. Hier soll also nur der objektiv-idealistische Prozeß der Geschichtsmetaphysik und der Naturdeterminismus einer ausschließlich soziologischen Anschauung kritisch ausgeschlossen werden. Aber der sachliche Zusammenhang der schematischen Vorstellungen über den Gang der Kultur kann mit dieser Reserve immer noch mit den Hegelschen Formeln ausgedrückt werden.

Die erste kritische These*) lautet: Die Aufstiegsbewegung des Bürgertums wird durch die Bewußtmachung der politisch-wirtschaftlichen Spannung erst erzeugt. Die These richtet sich dagegen, daß die Klassenvorurteile der aufsteigenden Bürgerklasse schon die Kulturanschauung des 18. Jahrhunderts bestimmen. Der dritte Stand ist zu Anfang des 18. Jahrhunderts noch keine „aufsteigende Klasse". Das „Bürgertum sind nur allerlei wirtschaftliche Berufsstände", es ist noch keine Klasse als politisch-parteimäßige Institution. Erst zu Ende des Jahrhunderts wird es kurz vor der Revolution und in der Revolution zu einer bewußten Klasse, wie dies der bekannte Satz von Sieyes ausspricht: Was ist der dritte Stand, er ist nichts, was könnte er sein? Alles! Man könnte also höchstens von einem „zurechnungsmäßigen" Klassenbewußtsein des Bürgertums in seiner Aufstiegsbewegung reden, wie ein glücklicher Ausdruck von G. Lukacs lautet. Die politische Durchschlagskraft der bürgerlichen Ideologie steht also erst am Ende der Bewegung des 18. Jahrhunderts und erzeugt noch nicht die Kulturbewegung des ganzen Jahrhunderts. Das bürgerliche Klassenbewußtsein ist eine Schöpfung des revolutionären Naturrechts. Dies ist nicht vom Bürgertum als Klasse geschaffen, sondern aus der staatstheoretischen Bewegung des 17. Jahrhunderts mit ihren Bemühungen um das Völkerrecht erwachsen und vom Bürgertum erst für seine Zwecke adaptiert.

Die geistige Bewegung des 18. Jahrhunderts kann also auch anders ausgedrückt werden: das positive Recht geht durch das mögliche Recht (Naturrecht) in ein neues wirkliches Recht über. Damit erst wird die Frage nach der Geltung der Autoritäten scharf genug aufgeworfen: woher kommt die faktische Geltung des Naturrechts in der konkreten Situation? Von hier aus erst wird die eigentliche Dynamik der Wandlung der Autoritäten sichtbar. Es ist der Absolutismus des Geistes, der den Staatsabsolutismus ablöst, von dem die ueistige Bewegung des 18. Jahrhunderts ausgeht. Das gespürte Kulturgroblem am Anfang der Bewegung war nicht die Frage der Einordnung pes Bürgertums in die politische Wirklichkeit, sondern ein Autoritätsdroblem der Intellektuellen. Ihre Frage war, wie kann Toleranz pnd der ewige Friede geschaffen werden? Die englische Revolution von 1688, in Wahrheit nur eine politische Reform, hat das Vorbild für die

*) Vgl. die 2., 3. u. 4. These S. 83_{10}, S. 90_{40} und S. 103_{5}.

Lösung dieser Frage in der Wirklichkeit geschaffen. Durch die Toleranz soll die Freiheit des Geistes von der positiven religiösen Autorität und von der Drohung der Religionskriege gesichert werden, so wie der ewige Friede Sicherheit gegen die dynastischen Kämpfe des Absolutismus im 17. Jahrhundert bieten soll. Hier also liegt realdialektisch der geistige Ursprung der geglaubten und proklamierten Autorität des Naturrechts als Ausdruck für den Primat des Geistes, der nunmehr Sicherheit und Fortschritt als oberste Grundsätze seiner Kulturanschauung proklamiert. Der volle Absolutismus des Geistes ist aber erst dann erreicht, wenn statt der Sicherheit, die auch der aufgeklärte Despotismus kennt (Voltaire und Montesquieu), die Freiheit das eigentliche Ziel des Fortschritts wird.

Freiheit und Fortschritt sind existentiell verwachsen mit dem Geistestyp des Intellektuellen. Der Akkumulationsprozeß in der Wissenschaft, besonders der mechanistischen Wissenschaft, ist ja eine tatsächliche Grundlage für den Fortschrittsgedanken, (der allerdings ursprünglich aus der religiösen Reichshoffnung stammt), wie denn auch die Freiheit immer wesentlich vom geistigen Menschen proklamiert wird. Erst durch die Verbindung des Freiheitsgedankens mit dem Fortschritt in der Aufklärung wird Freiheit auch zum politischen Ziel, und hieraus nun ergibt sich die erste Gruppe der modernen Kulturanschauungen.

1. DIE GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN KULTURANSCHAUUNGEN DER AUFKLÄRUNG.

a) Die Fortschrittslehre.

Es gibt einen sehr eindringlichen Beweis für den geglaubten Primat des Geistes, der diese Gruppe von fortschrittlichen Geschichtsphilosophien konstituiert, nämlich den Glauben an das Dreistadiengesetz. Als Gesetz ist es erst von Auguste Comte ausgesprochen, aber als Axiom der Kulturanschauung ist es bereits bei Turgot wirksam. Es ist natürlich kein „Gesetz" der Kulturentwicklung. Daß die Abfolge von Religion, Metaphysik und positiver Wissenschaft als eine gesetzliche Notwendigkeit erscheint, ist unter anderem auch der Ausdruck des Glaubens an den Primat des Geistes und der Wissenschaft oder der Weltanschauung in der Kulturbewegung. Die Selbsteingliederung dieser Denker in den Neuaufstieg der Wissenschaft seit der Renaissance, ihr Glaube an die Gelehrtenrepublik und die unbeschränkte Ausdehnung ihrer Erfolge wird ihre neue oberste Autorität, die erst dem naturrechtlichen Gedanken seine konkrete historische Kraft verleiht. Die Wertrangordnung: Religion, Metaphysik und Wissenschaft in aufsteigender Folge wird unter der Herrschaft des Glaubens an den Primat des Geistes verstanden als ein geschichtsphilosophischer Fortschritt von der religiösen über die metaphysisch-juristische zur positivwissenschaftlichen Epoche.

Turgot selbst ist der existentielle Ausdruck und die symbolische Gestalt dieses Dreistadiengesetzes. Wie er selber vom Theologen der Sorbonne zum Metaphysiker der Zivilisation und schließlich zum Politiker und Nationalökonomen des physiokratischen Systems wird, das ist die bildhafte, lebendige Gestaltung des Dreistadiengesetztes selbst in einem Lebensablauf.

Condorcet hat dann im Anschluß an Turgot das Dreistadiengesetz unter dem Gedanken des Fortschrittes weiter an Comte vermittelt. Auch er ist mitten in den Schrecken der französischen Revolution ein erschütternder, persönlicher Ausdruck für den optimistischen Glauben an die Unbegrenztheit des Fortschrittes und im gewissen Sinne der klassische Vertreter des Fortschrittsgedankens durch die Erziehung zur Freiheit. Daß mit der französischen Revolution vor den Augen Condorcets Fortschritt und Freiheit im programmatischen Sinn des 18. Jahrhunderts schon erreicht sind, erschüttert in keiner Weise seinen Glauben an einen weiteren unbegrenzten Fortschritt, weil dieser Glaube gar nicht mit bürgerlichen Klassenvorurteilen zusammenfällt.

Auch die Entdeckung der Gesellschaft und der Soziologie durch St. Simon vermag zunächst nicht den Glauben an den geistigen Fortschritt durch die Weltanschauung oder den Primat des Geistes zu erschüttern. Die nun in Frankreich zum erstenmal etablierte Soziologie ist noch nicht existentielle Soziologie, d. h. eine Gesellschaftslehre, die von der Bewegung der Gesellschaft deterministisch die ganze Kulturbewegung ableitet. Schon Paul Barth hat diesen Tatbestand gesehen, daß nämlich hier noch wesentlich Geschichtsphilosophie und noch nicht Soziologie im eigentlichen Sinne vorliegt, und sich mit einer Rubrik: Die intellektualistische Soziologie, geholfen. Bei St. Simon wird der Primat des Geistes in der Weise festgehalten, daß von jeder Weltanschauung, jeder Stufe der geistigen Entwicklung ein politisches System abhängig ist, wenn auch daneben jedes politische System auf einer bestimmten Ordnung des Eigentums und der Produktion beruht und von der dadurch bestimmten Klassenspannung abhängig ist. Durch disen Nebensatz reicht schon die eine von St. Simon gesehene Spannung zwischen Besitz und Arbeit in die existentielle Geschichtsphilosophie hinein. Aber gleichwohl bleibt der Gang der Geschichte im wesentlichen bestimmt durch die Abfolge der Weltanschauungen und philosophischen Systeme, St. Simon denkt noch ideologisch, noch nicht streng soziologisch. Das Ziel des Fortschritts ist freilich bei ihm nicht die Herrschaft der Bourgeoisie, sondern die Begründung des Industriesystems, der Organisation der Arbeit. Durch den Sieg der Bourgeoisie in der französischen Revolution ist hier keineswegs schon das metaphysische Zeitalter überwunden, denn auch in ihr sind nur neue Legisten und Besitzer, die keine Arbeiter sind, als eine neue herrschende Klasse zur Macht gekommen. Erst der Abschluß dieser Revolution wird die wirklichen Arbeiter, die bisher den letzten Platz in der Gesellschaft einnehmen, auf den ersten Platz stellen, und dann erst ist die wahre Zivilisation verwirklicht, eine organische Gesamtheit der Arbeit und eine Organisation der Gesellschaft begründet, in der die Klasse der Legisten, der Besitzer und der Militärs dem arbeitenden Stande untergeordnet ist und der Höhepunkt der Zivilisation erreicht ist. Dann erst beginnt der *nouveau christianisme*, der allen Menschen die freieste Entwicklung ihrer Anlagen sichert und die Spannung zwischen Macht und Arbeit aufhebt.

Auch Comte, der Schöpfer des hybriden Wortes Soziologie irrt sich, wenn er glaubt, daß ihn der *illustre penseur* Joseph de Maistre aus der Befangenheit der revolutionären Metaphysik des Fortschritts aufgeweckt hätte. Er steht noch ganz unter dem Glauben an die Herrschaft des Geistes und der positiven Wissenschaft und unter dem Glauben an den Fortschritt und die Freiheit als Ziel der Geschichte. Ausdrücklich erklärt er, daß die Philosophie wichtiger ist als die Politik, und der Gegenstand seiner Soziologie ist erst die zukünftige Menschheitsgesellschaft, also eben die realisierte Herrschaft der Freiheit. Die Dynamik des Fortschritts ist ja für ihn das Kennzeichen der Menschengesellschaft im Gegensatz zur Statik der Tierstaaten. So bleibt das Gesetz des Fortschritts das Grundgesetz der Soziologie. Der *ordre intellectuel* ist wie bei St. Simon die Basis der ganzen sozialen Solidarität und der einzelnen Stufen der Gesellschaft, der

états sociaux. Die soziologische Abfolge der drei Stadien der Kulturentwicklung, Religion, Metaphysik — Jurisprudenz und positive Wissenschaft ist hier also noch wesentlich Geschichtsphilosophie und mündet in die Herrschaft der *autorité spirituel*, womit dann der Endzweck der Kultur und das Ende der Geschichte erreicht ist.

Nirgends endlich wird es so eindringlich klar wie bei Hegel, daß die fortschrittliche Kulturanschauung wesentlich auf der Herrschaft des Geistes beruht. Gerade bei ihm, dem Philosophen der Restauration und des objektiven Idealismus, hat man immer wieder das Janusgesicht festgestellt, daß er trotz aller Bekämpfung der Aufklärung doch selber noch ihre liberalen Grundsätze zur Grundlage seiner Geschichtsphilosophie macht. Die Befreiung des Geistes ist das höchste und absolute Recht, der Gang des Geistes ist die Freiheit und die Wahrheit. Auch Hegels Geschichtsphilosophie mündet trotz aller Anerkennung der positiven früheren Geistgestalten und trotz des Kampfs gegen das transzendente Ideal über der Geschichte in eine philosophische Freiheitslehre aus. Auch Hegel kennt mehrere Formen des Dreistadiengesetzes; aus der Kunst oder Kunstreligion führt der Gang des Geistes über die geoffenbarte Religion zur Philosophie. In der germanischen Welt selber noch als der breitesten Stufe der Freiheit folgen sich das Reich des Vaters und des Sohnes und des Geistes. Obwohl der positive, ja der preußische Staat seiner Gegenwart die Verwirklichung der Sittlichkeit ist, erhebt sich doch noch über die Dialektik der besonderen Völker das Weltgericht, der Panlogismus der Einheit der Gesamtentwicklung des Geistes. Trotz der Staatsvergötterung ist die Weltgeschichte doch die Entwicklung des Begriffs der Freiheit, nur beherrscht jetzt die Vernunft immanent die Welt, nicht als eine transzendente Vorsehung, und darum ist die Weltgeschichte selbst der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit.

Während die drei letzten Formen des Dreistadiengesetzes schon in das 19. Jahrhundert fallen, erfährt es seine eigentliche Bestätigung durch die Umkehrung seiner Bewertung schon im 18. Jahrhundert selbst. Es ist der Widerspruch der Dichter gegen die Denker, der schöpferischen Menschen gegen die Techniker des Geistes und der Politik, der im 18. Jahrhundert die eigentliche Reaktion begründet und eine Gruppe der

b) poetischen Kulturanschauungen

erzeugt. Die grandiose Gestalt Giambattista Vicos, des ersten reinen Kulturphilosophen mit unerhörter, schöpferischer und rekonstruktiver Kraft, zeigt dies ganz klar. Vico steht als entschiedener Theist in heftigstem Kampf gegen Descartes und gegen Hobbes, er bekämpft erbittert den Rationalismus. Dennoch ist auch für ihn die faktisch bestehende Herrschaft des Geistes der Gegensatz, von dem aus allein seine Kulturphilosophie zu verstehen ist. Weil er ihr Dasein spürt, aber es nicht bejaht, ist sie für ihn nicht das Endziel der Geschichte. Der Ursprung der Kultur aus der schöpferischen Kraft der Phantasie, des Mythos und der Religion ist für ihn, den Dichter, das Höhere. Der Abstieg von der Religion über die Metaphysik zum Rationalismus wird für ihn das Verfallsgesetz der Kulturen. Ein soziologisches Gesetz scheint damit gefunden zu sein, ein gemeinsames Gesetz der gleichförmigen Natur der Völker, die Entdeckung einer idealen ewigen Geschichte, die sich gleichförmig in allen Völkern wiederholt, ein Kulturgesetz also, das nicht mit einem unbegrenzten Fortschritt rechnet, sondern ihm die *riccorsi*, die Wiederkehr der Kulturabläufe entgegenstellt. Der absteigenden Entwicklung

des Geistes stellt Vico seine Philosophie der Autorität, der Tradition, gegenüber. Aus dem Gegensatz gegen die Herrschaft des Geistes gewinnt er als erster ein anderes Dreistadiengesetz eines ersten Zeitalters der Götter und der Theokratie, eines zweiten der Heroen und der aristokratischen Republiken und eines dritten der Menschen und der volksfreien Republiken und Monarchien. Eine genialische Kraft der Rekonstruktion und des philologischen Feingefühls erkennt so wie erst wieder Bachofen den einheitlichen Stil der drei Zeitalter nach den drei Verfassungsformen, drei Rechtsformen, drei Sprachen und drei Theologien. Und auch hier ist wieder der Kampf gegen das humanistische Naturrecht seiner Gegenwart der Ausgangspunkt, der die schöpferische Rekonstruktion des alten heroischen Rechts und eine tiefsinnige Erfassung der Kulturentwicklung aus der Religion und einer eigentümlichen schöpferischen Autorität ermöglicht.

Der einsame und auf seine Zeit kaum einwirkende Vico wäre trotz seiner überwältigenden Größe vielleicht noch nicht Beweis genug für die Existenz einer poetischen Kulturanschauung im *saeculum philosophicum* und ihrer geistesgeschichtlichen Notwendigkeit, wenn nicht zwei andere Dichter, ganz unabhängig von ihm, unter demselben Gesetz der Reaktion gegen den Rationalismus zwei ähnliche poetische Kulturanschauungen begründet hätten, Rousseau und Herder. Über die paradoxe Stellung Rousseaus ist schon oben gesprochen worden. Hier genüge die Erinnerung, daß der Ruf der Rückkehr zur Natur nur erhoben werden kann, wenn die Zivilisation schon da ist. Für Herder genügt hier die Anführung von ein paar Sätzen, wie er in Reaktion gegen die „klassischen Schöndenker", denen „die Polizierung unseres Jahrhunderts das non plus ultra der Menschheit ist", das Mittelalter entdeckt, den Ursprung der Sprache und Tradition sucht und dem „gemachten Fortgang" des menschlichen Geistes den „Gang Gottes in der Natur" gegenüberstellt.

2. DIE STAATSPHILOSOPHISCHEN KULTURANSCHAUUNGEN DES 19. JAHRHUNDERTS.

Die Wandlung der Kulturlage und Kulturanschauung des frühen 19. Jahrhunderts ist bestimmt durch die französische Revolution. Es ist natürlich nicht das politische Ereignis in Frankreich allein, dessen soziologische Interpretation noch für heute mustergültig Lorenz von Stein schon gegeben hat, sondern auch seine Rückwirkung auf das übrige Europa zu beachten, wo in neuen Verfassungen ein Gleichgewicht zwischen dem Bürgertum und den alten herrschenden Ständen hergestellt werden sollte. Der soziologische Sinn des Ereignisses ist der, daß die Bürgerklasse durch die Explosion der geistigen, politischen und wirtschaftlichen Lage in Frankreich „arriviert", daß sie zum Bürgerstand wird, daß sie politisch in das öffentliche Leben eingegliedert wird. Es wird ein neues politisch-soziales Gleichgewicht durch Verfassungskompromisse hergestellt. Aber nicht diese konkreten Verfassungen, von denen allein elf in der französischen Revolution gezählt werden, sind nun die eigentliche Grundlage für den Rang der Autoritäten, den die Kultursoziologie zu untersuchen hat. Gerade der Wechsel der Konstitutio-

nen und der Kampf um die Verfassungen ist das Kennzeichnende für diese Zeit. Das Bürgertum ändert als Bürgerstand seine Ideologie, es wird nun selber relativ konservativ, nachdem es arriviert ist, und will die eroberte Rechtsstellung behaupten. Seine zurechnungsmäßige Ideologie ist nicht die einer ausschließlichen Herrschaft der Bürgerklasse, nicht mehr Aufstieg, Entwicklung und Fortschritt, sondern Sicherheit statt Fortschritt. Weil seine Lage in den wechselnden Konstitutionen immer noch bedroht bleibt, ist die Kulturlage der Zeit mitbestimmt durch die Restaurationsversuche der Gegenpartei. So ergibt sich die zweite kritische These: Der Verfassungskampf und das labile politisch-soziale Gleichgewicht bestimmen die Kulturlage und die Kulturanschauungen des frühen 19. Jahrhunderts. Daraus ergeben sich vier Haupttypen der Kulturanschauung dieser Epoche, zunächst die standesgebundenen des Bürgertums und der Restauration selbst, die mit Klassenvorurteilen behaftet sind, bloße Ideologien bleiben und nur das Recht einer Seite betonen, und dann jene Versuche, für die das Ganze der Öffentlichkeit und Kultur bestimmend ist. Sie sind gerade durch den bewußten Versuch gekennzeichnet, sich über die kämpfenden Gegensätze zu erheben, eine Synthese der Antithesen zu schaffen und gerade hier ist also Hegels, aber auch schon Fichtes Dreitaktmethode: Thesis, Antithesis und Synthesis, beheimatet.

a) Die bürgerliche Rechtsstaatsideologie.

Es versteht sich von selbst, daß das arrivierte Bürgertum nun nicht mehr in unmittelbarer Verbindung mit den geistigen Menschen steht, die für seinen Aufstieg zugleich mit dem der Herrschaft des Geistes gekämpft hatten. Es wird jetzt keine philosophischen Vertreter haben, nur noch eine Vulgärphilosophie seiner Parteianschauung, Publizisten, die im wesentlichen noch mit den Begriffen seiner Aufstiegszeit arbeiten. Obwohl seine zurechnungsmäßige Ideologie, so wie es konsequent denken müßte, wenn es ganz klar bewußt sein Standesinteresse erfaßte, als oberstes Axiom Sicherheit statt Fortschritt und Freiheit hätte, geht doch die Fortschrittsideologie noch weiter. Es bleibt bei der Forderung des Individualismus und Rationalismus, bei der Betonung der Privatrechte der Erwerbs-, Vertrags- und Testierfreiheit, aber das Schwergewicht des Interesses verlegt sich doch auf die Totalitätsmechanik, auf jenen Automatismus des von selber Funktionierens der Kulturentwicklung, wenn nur die persönliche Freiheit gewahrt bleibt. Jetzt erst wird die Harmonie der Interessen ein ferner, weltanschaulicher Hintergrund für den obersten Begriff der Sicherheit. Der reale Kampf aber geht um die Verfassung selbst, sofern in ihr eine Mechanik der Sicherungen durch Grundrechte und institutionelle Garantien und Unterscheidung oder Teilung der Gewalten und Balanzierung der Gewalten gesucht wird.

Der eigentlich schöpferische Geist aber, an sich schon immer zur Opposition geneigt, wirft sich jetzt aufgerüttelt durch die französische Revolution in die Verteidigungsstellung, er wird, soweit er ständisch gebunden bleibt, reaktionär, restaurativ, traditionalistisch. Es sind gerade die Konvertiten vom Liberalismus zum Konservatismus, wie Edmund Burke, Heinrich von Kleist, Friedrich Julius Stahl und damit zugleich vom Protestantismus zum Katholizismus, wie Adam Müller und K. L. von Haller, die mit besonderer Schärfe die reaktionäre und restaurative Gegenposition herausarbeiten. Selbstverständlich sind es die Adligen selbst, die mit stärkstem Pathos die restaurativen Staatslehren vertreten, besonders die französischen Traditionalisten um Joseph de Maistre. Bei de Maistre sind die Grundsätze der

b) restaurativen Kulturanschauung

mit größter Wucht ausgesprochen, freilich ist aber auch bei ihm das Standesvorurteil am deutlichsten greifbar. Autorität und Tradition werden hier die Grundwerte statt Freiheit und Fortschritt. Die Ordnung wird der oberste Wert. Sie ist vollkommen vom Menschen unabhängig. Auch da, wo noch ein natürliches Recht erforderlich scheint, wird es mit dem positiven göttlichen Rechte gleichgestellt. In ihm ruht die Legitimität und Souveränität. Die Legitimität muß aber von den letzten Ursprüngen abgeleitet werden, und so entsteht hier bald die Vorstellung von einer Uroffenbarung der gesamten Rechtsordnung, die ein für allemal gültig festgestellt ist. Nur wenn Konflikte zwischen den souveränen Staaten auftauchen, muß als oberste Entscheidungsgewalt die geistliche Autorität des Papsttums angerufen werden, die damit einen ihr selber jetzt unerwünschten politischen Sinn erhält und für de Maistre keineswegs eine Überordnung der Religion über die Politik einschließt.

Erst von diesen beiden miteinander kämpfenden Parteien der Standesvorurteile sind die universalen und freien Kulturanschauungen dieser Epoche abzuheben. Sie sind in klassischer Weise vertreten durch Fichte und Hegel, die zugleich den Unterschied des subjektiven und objektiven Idealismus repräsentieren.

c) Die Kulturanschauung der reinen Rechtsstaatslehre.

Es ist von entscheidender Bedeutung, daß man die bürgerliche Rechtsstaatsideologie von der reinen Rechtsstaatslehre unterscheidet, die sich kritisch von Klassen- und Standesinteressen freihält. Anders würde eine Typologie der Kulturanschauungen in dieser Epoche gar nicht möglich sein. Fichte ist es gewesen, der jetzt in dieser Situation der Verfassungskämpfe des frühen 19. Jahrhunderts den Kantischen Republikanismus konsequent fortgebildet und zu einer geschichtsphilosophischen Kulturanschauung erweitert hat. Der entscheidende Vorgang hierbei ist, daß

jetzt das Naturrecht mit dem vollkommen durchgebildeten Kulturbegriff verbunden wird und daraus ein System der Geschichtsphilosophie entsteht, das durch subjektiven Idealismus Kulturkritik des eigenen Zeitalters sein will, „die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" aufdecken will. Fichte unterliegt dabei einer für die Kultursoziologie sehr interessanten Selbsttäuschung über die Überzeitlichkeit seiner Kulturphilosophie, die ihm der Philosoph gewiß gerne zugestehen möchte, die aber doch nur für die esoterische Formulierung der mystischen Identitätslehre gilt. In Wirklichkeit ist die Fichtesche Kulturphilosophie nur zu verstehen in der Abhängigkeit von den beiden durch Klassenvorurteile gebundenen Gegenpositionen der bürgerlichen Rechtsstaatsideologie und des Traditionalismus, allerdings nur, sofern diese Abhängigkeit Reaktion gegen sie ist und ihre Überwindung bringen soll. Nur in der Eingliederung in die typische Abfolge der Kulturanschauungen dieser Epoche ist die Lehre Fichtes exoterisch verständlich zu wiederholen.

Fichte spricht in seiner barocken Sprache von fünf Zeitaltern, die den ganzen Gang der Kultur und Geschichte ausmachen: 1. Die Epoche der unbedingten Herrschaft der Vernunft durch den Instinkt, der Stand der Unschuld des Menschengeschlechts. 2. Die Epoche der äußeren zwingenden Autorität, das Zeitalter positiver Lehr- und Lebenssysteme ohne überzeugende Gründe mit blindem Glauben und unbedingtem Gehorsam, der Stand der anhebenden Sünde. 3. Die Epoche der Befreiung vom Vernunftinstinkt und Vernunft überhaupt, die eigene Zeit der vulgären Aufklärung, der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit. 4. Die Epoche der Vernunftwissenschaft, das Zeitalter, wo die Wahrheit als das Höchste anerkannt und am höchsten geliebt wird, der Stand der anhebenden Rechtfertigung, und 5. die Epoche der Vernunftkunst, der Errichtung des Vernunftreiches, da die Menschheit mit sicherer und unfehlbarer Hand ihren Zweck erreicht, sich selber zum getroffenen Abdrucke der Vernunft aufbaut, der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung.

Mit schärfster Kulturkritik ist dabei die eigene Zeit der vulgären Aufklärung, des bloßen Individualismus, der Nützlichkeit und Glückseligkeit abgelehnt und dabei das allgemeine Zeitbewußtsein der bloßen Verständigkeit als das entscheidende Welt- und Glaubenssystem für die ganze gesellschaftliche Wirklichkeit aufgefaßt. Fichte weiß genau, was der Wille des bürgerlichen Rechtsstaates ist, „alle Untersuchungen, welche von jeher und besonders in den letzten Zeiten über die beste Regierungsverfassung angestellt worden sind, haben zuletzt die Absicht, ein Mittel zu finden, um die alle zwingende Regierungsgewalt wieder zu zwingen", er durchschaut die Mechanik der Sicherungen der Errungenschaften der Revolution.

Der Ethiker stellt dem die strenge Allgemeingültigkeit des kategorischen Imperativs gegenüber, das sich selber als Person Vergessen, das Leben in der Idee, ja das Leben der Idee selbst, den Dienst im Ganzen als das Berufssystem der positiven Sitte. Aber die Dynamik seiner Geschichtsphilosophie und Kulturlehre entsteht nur dadurch, daß die zeitweise Bedeutung der Autorität anerkannt wird, daß neben die absolute Freiheit die absolute Gebundenheit im Vernunftinstinkt und unter der Autorität gestellt wird, eine klare Spiegelung der zwei Parteien und des Verfassungskampfes seiner Zeit. Er kommt so genau wie die Traditionalisten zur Konstruktion eines ursprünglichen Normalvolks im Zustand der vollendeten Vernunftkultur, dem die Uroffenbarung einer absoluten, sich selber nicht für Kultur, sondern für Natur haltenden Kultur anvertraut ist. Die Ungleichheit der Rechte, die zwischen dem vermögenderen und gebildeteren Bürgerstand und den privilegierten „Stämmen", wie er statt

Ständen sagt, in seiner Gegenwart besteht, wird zurückprojiziert in einen Konflikt der Urkultur mit der absoluten Unkultur, und erst in diesem Konflikte der Kultur und Roheit entwickeln sich außer der Religion die Keime aller Ideen und Wissenschaften, um die Roheit zur Kultur zu führen, die Wilden zu kultivieren, die Natur der Kultur, der Herrschaft des Menschen zu unterwerfen, damit endlich der wahre, ewige Friede die Künste gebären könne. Die Spannung des Verfassungskampfes zwischen den Ständen wird hier zur Grundlage eines soziologischen Verständnisses des Staates. In den Ständen- und Völkerkämpfen, zuletzt insbesondere noch in der Konkurrenz der europäischen Staaten im Staatensystem seit der Reformation, findet Fichte ein geschichtsphilosophisches Prinzip, das ihm die Durchführung einer der Hegelschen durchaus ebenbürtigen Geschichtsphilosophie gestattet. Aber nach ihm hat sich der Staat selber überflüssig zu machen; denn was er bei höchster Entwicklung äußerlich anordnen kann, geschieht durch die Liebe zum Guten bei den wahrhaft Freien von selber, genau so wie die Entwicklung des Christentums zum johanneischen Ideal der religiösen Freiheit und Vernünftigkeit schließlich selber mit dem vollendeten Staate zusammenfällt. Denn für den Kulturkritiker und Ethiker des subjektiven Idealismus verbleibt der Primat unter den Gesellschaftsmächten bei der Schule über Religion und Staat. Ja Fichte denkt sogar an die Ablösung des letzten gesellschaftlichen Gegensatzes zwischen Eigentümern und Nichteigentümern durch den zwischen Lehrern und Gebildeten. Denn eben aus dem Lehrerstande soll die *Geniokratie*, der freie Künstler der Zukunft, der besonnene Baumeister der Welt, der rechtmäßige Oberherr hervorgehen, der die Lösung aller Schwierigkeiten für die Errichtung des Vernunftreiches finden kann. Jetzt erst werden die fünf Zeitalter Fichtes verständlich; die drei bisherigen sind der Niedergang bis zur vollendeten Sündhaftigkeit des bloßen Utilismus. Vielleicht von Fichte selbst an als von dem, der genial der konkrete menschliche Verstand seiner Zeit und seines Volkes ist, der in der Tat von Gottes Gnaden die evidente Konstruktion der Zukunft aufzeigen kann, beginnt die Errichtung des Vernunftreiches. Die Philosophie selbst vermag nur die anhebende Rechtfertigung dadurch zu leisten, daß sie den Primat der Wahrheit und der reinen Sittlichkeit betont. Der subjektive Idealismus hält ausdrücklich den Dualismus der „zwei Welten des Gegebenen und dessen, was da sein soll durch Freiheit“ aufrecht. Weil das Welt- und Glaubenssystem, die geistige Autorität einer Zeit entscheidend ist für die ganze Kulturlage, wird daraus notwendig das Zeitalter der Vernunftkunst hervorgehen.

d) Die idealdialektische Kulturanschauung.

Schon Eduard Fueter hat in seiner Geschichte der neueren Historiographie scharfsinnig hervorgehoben, daß Hegels Geschichtsphilosophie nur vom Konstitutionalismus seiner Zeit aus verstanden werden könne. Dies ist genau das Problem, von dem aus die Möglichkeit gegeben ist, Hegels Kulturanschauung aufzurollen, nämlich von seiner eigenen Zeit her, aus seiner Kritik der französischen Revolution. Die Frage ist, wie der Philosoph der Freiheit zum Philosophen der Restauration werden kann, wie er der Philosoph des objektiven Idealismus geworden ist. Hegel selbst hat das vielleicht nicht klar durchschaut, aber er hat das Problem in aller Schärfe angegeben, wie nämlich der Konflikt zwischen Liberalismus und Traditionalismus aufgelöst werden solle; „das ist die Kollision, der Knoten, das Problem, an dem die Geschichte steht und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat“. Durch die Verfassung in Frankreich von 1830 ist endlich nach 40 Jahren von Kriegen und unermeßlicher Verwirrung ein Ende derselben und eine Befriedigung eingetreten. „Allein

wenn auch jetzt ein Hauptpunkt ausgeglichen worden, so bleibt einerseits immer noch der Bruch von seiten des katholischen Prinzips, der traditionellen Gesinnung, welche sich zur Gewissenssache macht, die vorhandenen Institutionen zu vernichten und anderseits der Bruch der subjektiven Willen. Hier beim Liberalismus besteht die Haupteinseitigkeit, daß der allgemeine Wille auch der empirische allgemeine sein soll, d. h. daß die einzelnen als solche regieren sollen. „Nicht zufrieden, daß vernünftige Rechte, Freiheit der Person und des Eigentums gelten, setzt der Liberalismus allem diesen das Prinzip der Atome, der Einzelwillen gegenüber: alles soll durch ihre ausdrückliche Macht und ausdrückliche Einwilligung geschehen."

Hier setzt die Kritik Hegels an der Aufklärung noch radikaler ein, als selbst die Fichtes gewesen war. Wohl ist es „das Unerhörte an ihr, daß der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut". „Es war dies ein herrlicher Sonnenaufgang." „Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert, eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen." „Daß der eigene Wille die Grundlage des Rechts in der Gesellschaft ist, daß ein Gedankenprinzip für den Staat gefunden ist, ist eine ungeheure Entdeckung über das Innerste und die Freiheit." „Das Bewußtsein des Geistigen ist jetzt wesentlich das Fundament und die Herrschaft ist dadurch der Philosophie geworden."

Allein dabei ist „der unermeßliche Unterschied" übersehen, daß diese Philosophie der subjektiven Freiheit nur erst abstraktes Denken, nicht konkretes Begreifen der absoluten Wahrheit ist. Es muß die Unterscheidung zwischen dem Inhalt der Freiheit, der Objektivität derselben, und der Form der Freiheit, worin das Subjekt sich tätig weiß, getroffen werden. Dann erst wird die objektive oder die reelle Freiheit sichtbar, Freiheit des Eigentums und der Person, Freiheit der Gewerbe und freier Zutritt zu allen Staatsämtern. Die Exekutive aber, die verwirklichende Regierung, verbleibt dem entscheidenden Willen des Monarchen. Die Kollision der subjektiven Willen kann nicht durch die wenigen, die die vielen vertreten, oft aber nur zertreten, und nicht durch die Herrschaft der Majorität über die Minorität gelöst werden. So muß dem Atomismus der Einzelwillen des bürgerlichen Rechtsstaates, von dem Hegel auch den reinen Rechtsstaat Kants nicht unterscheidet, die Gesinnung gegenübergestellt werden.

Die Gesinnung ist das innere Wollen der Gesetze, nicht nur Sitte. Die Gesetze und die Verfassung überhaupt sollen das Beste sein, und es ist die höchste Pflicht der Individuen, ihren besonderen Willen ihnen zu unterwerfen. Es können vielerlei Meinungen über Gesetze, Verfassungen, Regierung sein, aber die Gesinnung muß die sein, daß alle diese Meinungen gegen das Substantielle des Staates untergeordnet und aufzugeben sind. „Sie muß ferner die sein, daß es gegen die Gesinnung des Staates nichts

Höheres und Heiligeres gebe oder daß, wenn zwar die Religion höher und heiliger, in ihr doch nichts enthalten sei, was von der Staatsverfassung verschieden oder ihr entgegengesetzt wäre."

Durch diese Idee der objektiven Freiheit und den neuen Primat des Staates wird aber ein neuer Positivismus der konkreten Entscheidung und der Einfügung nicht mehr in das erst zu schaffende Vernunftreich des reinen Rechtsstaates, sondern in die bestehende Wirklichkeit gefordert. Die Fortbewegung zur Freiheit liegt also nicht mehr auf Seiten des subjektiven Willens und Geistes, sondern in der objektiven Bewegung des substantiellen Staatswillens und Volksgeistes selbst. Die Freiheit wird nicht erreicht durch die Herrschaft der Philosophie, sondern die objektive Freiheit, die Gesetze der realen Freiheit fordern die Unterwerfung des zufälligen Willens. Die Weltgeschichte ist nichts als die Entwicklung des Begriffs der Freiheit. Für die Geschichtsphilosophie bleibt also bloß die Untersuchung der Hauptmomente der Form, in welcher das Prinzip der Freiheit sich durch die List der Vernunft verwirklicht hat. Die romanischen Länder und mit ihnen Österreich scheiden aus der Auflösung des Problems der Hegelschen Gegenwart aus wegen ihres Traditionalismus und revolutionären Liberalismus, weil sie nicht wie die protestantische Kirche die Versöhnung der Religion mit dem Rechte besitzen. England, wo das Parlament regiert, wird auf die äußere Handelszivilisation verwiesen. Nur in den souveränen Staaten Deutschlands sind jene Synthesen der einzelnen Schritte der objektiven Freiheitsentwicklung gegeben, die das Zukunftsproblem auflösen können.

Weil jetzt die Einfügung des subjektiven Willens in die jeweilig bestehende Ordnung als sittlich gefordert ist, darum müssen alle Stufen der Ordnung im Gang der Entwicklung zur Freiheit als Offenbarungen des Volksgeistes zugleich als vernünftig angesehen werden. Alles Wirkliche ist vernünftig und der objektive Geist, dessen Substanz der Einzelne eingegliedert ist, vollzieht in einer idealdialektischen Bewegung den Fortschritt zur Freiheit. Die identitätsphilosophische Verknüpfung des Einzelnen mit dem absoluten Geiste braucht hier nicht erörtert zu werden. Aber sie ist erst der letzte Grund, warum hier der idealdialektische Fortschritt über alle Stufen des Weltgeistes und ihre antithetischen Spannungen zu einer Geschichtsmetaphysik werden muß, einer geschichtsphilosophischen Spiegelung der Kulturlage, aus der Hegel einen Ausweg sucht.

Überblickt man nun diese vier empirisch festgestellten Kulturanschauungen, so ergibt sich als ihr Gemeinsames ein höchst überraschendes Resultat. Nach der kultursoziologischen Methode, die den Primat der Autoritäten untersucht, vertreten alle vier eine neue eigenartige positive Autorität des Staates, wenn auch dabei der Primat des Geistes und der Religion jedesmal in ganz verschiedener Weise geleugnet wird und die Unterordnung von Geist und Religion unter den Staat nicht überall die gleiche ist. Im Kampf um die Verfassung wird der Staat zum absoluten Ziel der Kultur. Das bedeutet aber zugleich einen Verzicht auf die Leitung und Herstellung der Kulturganzheit, die automatisch mit dem verwirklichten Staatsideal gegeben sein soll. Gerade

dieser Verzicht auf die bewußte Leitung verrät den Rückfall in eine Totalitätsmechanik der Kultur und barg in sich eine höchst folgenschwere Realdialektik zwischen Staat und Wirtschaft, aus der die nächste Gruppe der Kulturanschauungen in einer neuen Kulturlage hervorgehen sollte.

Am wenigsten systematisch hat sich der eigentliche Gewinner der französischen Revolution, der politische Liberalismus des bürgerlichen Rechtsstaates prinzipiell über die absolute positive Staatsautorität geäußert, aber sie ist sein eigentliches Glaubensbekenntnis. Der Umschlag von der Aufstiegsideologie der Klasse zur Ideologie des arrivierten Standes kann ja selten völlig klar ausgesprochen werden. Man müßte hier von einem Parteistaatspositivismus reden, weil der eigentliche Kampf gegen die Reaktion geht und die Unterordnung der Religion unter den Staat hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Verbindung der Religion mit der Reaktion geschieht. Aber auch der Primat des Geistes wird nun stillschweigend fallengelassen, weil es sich um die Sicherung der Errungenschaften der Revolution durch die positive Verfassung des bürgerlichen Rechtsstaats handelt und nicht mehr um ein nur aus dem Geist und der Ethik zu begründendes, neues natürliches Recht.

Daß die Restauration und der Traditionalismus den Primat des Staates als oberste Autorität beibehalten, ist nur die Konsequenz ihres früheren Positivismus und jetzt nur merkwürdig, weil ja tatsächlich der neue Stand des Bürgertums mit in der positiven Staatsordnung steht. Auch hier ist ein Parteistaatspositivismus gemeint, der den Kampf für die Erneuerung der alten ständischen Rechte oder ihre Stärkung führt und gegen den Primat des Geistes als Grundlage eines künstlichen und „unmöglichen" Verfassungstreibens kämpft. Nicht so klar ist hier die Leugnung des Primats der Religion, der den Worten nach sogar als gesteigert erscheint, während in Wirklichkeit, wie es insbesondere der Katholizismus gegenüber De Maistre spürte, die religiöse Autorität doch in den Dienst des positiven Parteistaatsideals der Restauration gestellt werden sollte.

Am verwunderlichsten ist die Anerkennung der positiven Staatsautorität als der höchsten bei den Philosophen. Aber zweifellos ist von Hegel der absolute Primat der Politik ausgesprochen trotz aller oben angeführten Betonung der Freiheit als Ziel der Geschichte. Ausdrücklich lehnt Hegel den Primat des Geistes in der Form der Kantschen Ethik und des Naturrechts ab, und die Religion war ihm immer nur eine Vorstufe der esoterischen philosophischen Freiheit. Eben daß sie mit dem Recht ausgeglichen wird, ist ja der Sinn der Reformation und das Ziel des Fortschritts über sie hinaus. Für Hegel sind beide Parteien des Staates seiner Zeit, der Liberalismus und der Traditionalismus, im Unrecht und ihr Kampf miteinander, die Dialektik der Epoche und ihre politische Spannung ist sein ganz spezifisches, aufzulösendes Problem. Er faßt naturgemäß als Philosoph beide Parteien als geistige Prinzipien auf. So stehen sich nicht die kämpfenden Stände, sondern Freiheit und Substantialität gegenüber. Und hier wird nun die subjektive Freiheit als Vorherrschaft der Philosophie ausdrücklich der Substantialität des geformten Volksgeistes, der staatlichen Wirklichkeit als der objektiven Freiheit geopfert. Die Freiheit ist nur das dynamische Prinzip der Geschichtsbewegung als der Völkerbewegung, und sie mündet durch die idealdialektische Bewegung der Geistgestalten der Kulturwirklichkeit in die soziale Statik der substantiellen, absoluten Staatswirklichkeit.

Für fast unmöglich möchte man es halten, daß auch der subjektive Idealismus Fichtes die absolute positive Staatsautorität anerkennen kann. Freilich tut er es nicht für sein gegenwärtiges Zeitalter; aber der Kulturprozeß wird erst abgeschlossen durch die auf die Gegenwart folgende vierte und fünfte Epoche. Der Primat der Vernunftkunst im fünften Zeitalter ist nichts anderes als die positive Autorität der richtigen Oberherrschaft. Für Fichtes Zukunftsphilosophie ist der erst nach der französischen Revolution anhebende richtige Primat des Geistes nur eine Stufe für die Errichtung des Vernunft-

reiches, für die *Geniokratie*. Er setzt dem antichristlichen Kraftgenie Napoleon den wahren sittlichen Genius als den richtigen Oberherrscher der Zukunft gegenüber, der die neue positive Sitte schaffen soll. Der Primat der Religion ist bei ihm längst aufgelöst durch die rein ethische Liebe zum Guten. Der Kampf der beiden Parteien seiner Zeit wird ergänzt durch die Konkurrenz der Staaten, die um ihrer Selbsterhaltung willen zur äußersten Anspannung der Sittlichkeit und Freiheit gezwungen sind.

3. DIE SOZIOLOGISCHEN KULTURANSCHAUUNGEN DES SPÄTEREN 19. JAHRHUNDERTS.

Dieser eigentümlichen Wiederanerkennung des Positiven nach der Aufklärung in dem faszinierenden Kampf um die Verfassungen folgt der realdialektische Umschlag des allgemein proklamierten Staatsprimates in den Primat der Wirtschaft. Gewiß hat die fast unbestrittene, höchstens von Traditionalisten bekämpfte Herrschaft der liberalen Wirtschaftslehre schon im frühen 19. Jahrhundert diesen Umschlag mit vorbereitet. Aber das Entscheidende war, daß der Staat tatsächlich die Wirtschaft freigelassen hat und daß so jene langsame Wandlung eintreten konnte, die die eigentliche Herrschaft des Kapitalismus heraufgeführt hat. Diese Wandlung ist nicht politisch revolutionär vor sich gegangen, sie war ein schrittweiser, sozialer Prozeß, und daher ist hier die Abgrenzung der Epochen nicht auf Jahr und Tag möglich. Der politisch siegreiche Liberalismus ist genau so stillschweigend dem Sieg des ökonomischen Liberalismus erlegen, wie die Wandlung von der aufsteigenden Bürgerklasse zum Bürgerstand nicht besprochen wurde. Erst als die neue wirtschaftliche Spannung neue soziale Spannungen erzeugt hatte, trat die neue Kulturlage in das Bewußtsein der Zeit. Die neue soziale Spannung war zudem nicht ein eigenes formales politisches Problem, sofern ja durch den politischen Liberalismus bereits die Eingliederung aller Staatsbürger gefordert war, wenn auch gelegentlich ein Unterschied zwischen *citoyen actif* und *peuple*, zwischen stimmberechtigten Besitzbürgern und den übrigen Volksgenossen gemacht wurde. Die Anerkennung des Primats der Wirtschaft ist nicht etwa durch den Klassenkampf erfolgt, sondern gleichzeitig durch die beiden neuen gesellschaftlichen Klassen, Bürgertum und Arbeitertum, und zwar negativ durch eine automatische Katastrophentheorie des Staates. In gleicher Weise haben der ökonomische Liberalismus und der frühe Sozialismus mit einer Selbstaufhebung des Staates, mit einem Verschwinden, einem Absterben des Staates in der Gesellschaft gerechnet, der Liberalismus mit einer Aufhebung der Staatsautorität durch die freie kapitalistische Wirtschaftsordnung und der Sozialismus durch die freie sozialistische Wirtschaftsordnung, die mechanisch oder revolutionär durch die Beseitigung der Wirtschaftsunordnung infolge der Standesvorrechte des Bürgertums erfolgen soll. So ergibt sich die dritte These als Grundlage eines neuen Typs von Kulturanschauungen: Die Aufstiegsbewegung der Arbeiterklasse wird durch die

parteimäßige Bewußtmachung der wirtschaftlichen Spannung erzeugt.

Es ist keineswegs nur das Klassenvorurteil des Arbeiterstandes gewesen, daß die inneren Spannungen der neuen Wirtschaftsform des 19. Jahrhunderts sichtbar gemacht hat. In aller Deutlichkeit haben sie insbesondere volkskonservative Staatsmänner wie Lorenz von Stein und Robert von Mohl, Konstantin Frantz und Heinrich Riehl erkannt. Heute klingt es wie eine erfüllte Prophetie, wenn man die Darlegungen Mohls, der nach Dilthey der gelehrteste Staatswissenschaftler seiner Zeit war, über die wirtschaftlichen Spannungen des mittleren 19. Jahrhunderts liest (Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften III, 294). Wir Deutsche erfüllen eine nationale Ehrenpflicht, wenn wir Stein und Mohl als die ersten wirklichen wissenschaftlichen Soziologen anerkennen, und wir tun gut daran, sie als Führer zum Verständnis der Kulturanschauung des 19. Jahrhunderts zu wählen.

Die neue gesellschaftliche Spannung ist seit der Jahrhundertmitte klar erkannt als eine „Spannung zwischen Besitz und Arbeit, dem Besitz des herrschenden Bürgerstandes und der Arbeit einer breiten besitzlosen Volksschicht, die für den Ertrag ihrer Arbeit nicht genügend politische und wirtschaftliche Sicherungen besitzt." Von liberaler Seite wurde unter der Leitidee der Freiheit der Wirtschaft die Lösung dieser Spannung erwartet durch die freie Wirtschaftsmechanik. Die Konkurrenz ist das Zaubermittel, das automatisch immer größeren Reichtum durch immer billigere Waren erzeugt. Es bleibt bloß das Restproblem dabei, daß durch den Konkurrenzkampf immer mehr von den Besitzenden aus der Reihe des Besitzbürgertums ausgeschaltet werden. Dies war die Grundlage für die Lehre von der Konzentration der Vermögen bei den Liberalen und den Sozialisten. Diese sahen insbesondere die wirtschaftliche Spannung, die sich aus der ungeleiteten Produktion ergab, die nicht dem Bedarf und der Kaufkraft angepaßt wurde, die Grundlage der Krisen- und Verelendungstheorie. Die Wirtschaftskrisen, die sich daraus zugleich mit einer steigenden Konzentration der Vermögen ergeben mußten, würden notwendig zur Katastrophe des Kapitalismus und damit des bürgerlichen Staates führen. Die volkskonservativen Soziologen erkannten die Beseitigung der Korporationen, die Aufhebung der natürlichen Berufsschichtung der Gesellschaft als die große Gefahr, daß die natürliche Einordnung des Einzelnen in die Sicherungen seiner Berufsgemeinschaft wegfalle und dann nur mehr atomistische Klassenkampfparteien, die Fronten der Besitzenden und der Arbeiter, einander gegenüberständen. Gerade diese Einsicht aber wurde unter dem Einfluß der „naturwissenschaftlichen" Idee des Kampfs ums Dasein das Grundaxiom einer letzten Gruppe von Soziologen, die den Klassenkampfgedanken für die herrschende Partei bejahten, die siegreichen Stände und Nationen für die eigentlichen Vertreter der richtigen Kulturordnung hielten, die Soziologen des Imperialismus.

a) Die Kulturanschauung des ökonomischen Liberalismus.

Der Kern des ökonomischen Liberalismus ist die Selbstrechtfertigung der herrschenden Wirtschaftspartei. Die eigene Klassenstellung soll nicht nur positives Recht sein, sie soll zugleich als ewiges, natürliches Recht erkannt werden. Das ist nur möglich, wenn sich die Wirtschaft der Besitzenden in völliger Freiheit nach ihren eigenen inneren Gesetzen entfalten kann. Die Wirtschaft braucht also zuerst Autonomie, die Freiheit von der Staatsunterordnung und Staatseinmischung, und dann erst kann sie den Automatismus, ihre Selbststeuerung als Lebensmacht entfalten. Das Dogma von der Nichtintervention des Staates verkündet zugleich den Primat der Wirtschaft über den Staat, der schließlich ganz absterben soll und dessen Eingriffe nur Reibungsverluste in der reinen Wirtschaftsmechanik bedeuten können. Das Ziel der Gesellschaft wird die rein wirtschaftsvertragmäßige Ordnung des „Gesetzes der gleichen Freiheit", der *contractus* als das Ideal der freiwilligen verständigen Ordnung. *From status to contractus*, *the man versus the state* wird die Formel des neuen Kulturziels. Von der naturhaften Instinktordnung über die falsche Kriegsgewalt, die Furcht- und Zwangsordnung zum sozialen Gleichgewicht, vom Aggregat zum System, von der mechanischen zur organischen Gesellschaft (Durkheim), von der Gemeinschaft zur Gesellschaft sind die genaueren Formeln. Statt des zum Absterben verurteilten Staates wird die Wirtschaftsgesellschaft das soziale Ideal. Die substantiellen Träger des Geschehens werden so statt Volk und Staatsvolk die Stände und Klassen, ja die „sozialen Atome", die freien Individuen selbst. Jeder hat den Anspruch auf die volle wirtschaftliche Freiheit, die nur im Eigeninteresse Freiheit und Wohlfahrt der andern zu respektieren hat. Hierauf beruht das natürliche Recht, die „Heiligkeit" des Eigentums. Alle spontanen Tendenzen sollen sich durchsetzen können, das ist das „Natürliche".

Das spezifische Eigengesetz des Wirtschaftsmechanismus ist das Verhältnis von Angebot und Nachfrage. Die freie Auswirkung der Konkurrenz wird zum absoluten Lebensgesetz gemacht. Es wird unbedingt bejaht, weil nur so die Frucht des ökonomischen Liberalismus, die industrielle Harmonie und die Garantie größtmöglichen Wohlstands durch die freie Initiative erreicht werden könne. Die fatale Folge der Konkurrenz, die Ausscheidung der Schwachen ist seit den ersten kapitalistischen Krisen, seit Sismondis Überproduktionskrisenlehre 1819 und seit dem frühen Sozialismus genau bekannt, aber auch sie wird bejaht, und gerade aus der Spannung zwischen freier Initiative und Automatismus der Konkurrenz erwächst das spezifische Ethos des ökonomischen Liberalismus, die Annahme des Risikos und der Härte im Kampf ums Dasein. Die Auslese der Tüchtigen dabei ist der Grund des Glaubens an die bessere Zukunft, weil die Entfernung der Unfähigen nicht zu bedauern, ja wohltätig sei. Die persönliche Kultur besteht demnach in der Anpassung des

inneren beweglichen Gleichgewichts an die äußeren beweglichen Verhältnisse, in der Anpassung an die Entwicklung und den Fortschritt.

Die sich teilweise widersprechenden Axiome des ökonomischen Liberalismus lauten also: schöpferische Kulturkraft ist die freie Initiative der einzelnen Wirtschaftssubjekte; die positive und natürliche Autorität des Gesellschaftslebens ist die Autonomie und der Automatismus der Wirtschaft. Die Kulturkritik verwirft die wirtschaftsfremde Gewalt des Kriegs und Staates, die Kulturethik kommt aus dem Kulturziel des freien Wirtschaftsvertrags als der Gesellschaftsordnung der gleichen Freiheit und aus der Anpassung an den Fortschritt.

Was eigentlich die spezifische Kulturanschauung dieser uns eben jetzt erst verwunderlich werdenden soziologischen Position ist, macht man sich wegen der Durchtränkung unserer Weltanschauung mit ihren Grundsätzen und wegen der nachwirkenden Kraft des Christentums auch in den Kreisen ihrer Anhänger selten klar. Es ist der Darwinismus, wie schon P. Barth nachgewiesen hat, ohne freilich den tieferen ideologischen Grund dafür anzugeben, warum das soziologische und naturwissenschaftliche Daseinsbild gleichgestaltet sind. Die Wirtschaftsgesellschaft ist jetzt absolut, ewiges Gesetz geworden. Sie ist nur die höhere Form der Natur selbst, ihre Fortsetzung aus dem Instinktiven in die höhere Differenzierung durch den Wirtschaftsverstand. Es ist keineswegs so, daß der biologische Naturalismus weltanschaulich den ökonomischen Liberalismus hervorgebracht hätte, sondern umgekehrt hat das gesellschaftliche Dasein die Vorstellungen für die Soziologie und Biologie bereitgestellt. Der Kampf ums Dasein ist von der Konkurrenzlehre aus in die Biologie hineingetragen. Spencers „Disziplin der Natur" ist vor der Auslese der Tüchtigen ausgesprochen. Ihr notwendiger Gegenbegriff, die „wohltätige Vernichtung der Schwachen" kommt in der naturwissenschaftlichen Empirie nicht vor, eher das Gegenteil. Die Hauptformel dieser Übertragung von Kategorien ist die Lehre von der Gesellschaft als biologischem Organismus. Die kultursoziologische Funktion dieser Idee ist nichts anderes als eine Pseudometaphysik des Primats der Wirtschaft als der absoluten Vollendung der Lebensgesetzlichkeit überhaupt. Der Anthropomorphismus der Anpassung an die Umwelt als steigerndes Entwicklungsprinzip wird überhaupt erst verständlich, wenn man ihn aus der persönlichen ökonomischen Kultur der Zeit versteht.

Der ideologische Vorgang, der sich hier unbewußt abgespielt hat, ist das Suchen nach einer absoluten natürlichen Rechtfertigung für das positive System der ökonomischen Konkurrenz. Ihre Kategorien, Initiative der Starken, Automatismus der Entwicklung, zuchtwahlmäßige Auswahl der Tüchtigen durch Anpassung an den Fortschritt und automatische Vernichtung der Schwachen durch Anpassungsunfähigkeit ergaben nun ein neues Naturbild. Nun war aber die Naturwissenschaft noch aus der vorhergehenden Periode höchste Autorität, ihr Gesetz also

das oberste natürliche Gesetz. Wenn das Kulturbild eine Fortsetzung des Naturbilds war, wenn die Menschengesellschaft sich organisch aus der Tiergesellschaft entwickelte, war dies Entwicklungsgesetz die höchste Norm. Das ist der versteckt naturrechtliche Ursprung einer biologischen Pseudometaphysik der Gesellschaft. Natur und Kultur sollen hier garnicht getrennt werden. Erst wenn auch die Kultur naturgesetzlich verstanden werden kann, nachdem man vorher die Kulturkategorien in die Biologie hineingetragen hat, ist die „natürliche" Selbstrechtfertigung der bürgerlichen Klassenstellung im Konkurrenzsystem erreicht.

Die ganze biologische Soziologie von Spencer bis Spengler ist ein Mythos, eine verkappte Religion des ewigen Naturgesetzes. Diese Biologie ist mechanistisch, weil ihre Kategorien aus der Mechanik des wirtschaftlichen Fortschritts stammen, so daß sich nun erst die alte kartesianische Hoffnung zu erfüllen scheint, die Biologie in mechanistische Entwicklungsgesetze auflösen zu können. Die weltanschauliche Scheidung der Kategorien für die einzelnen Seinsbereiche deckt diese Zusammenhänge auf. Natürlich ist damit nichts darüber ausgesagt, was die Arbeit mit diesen Hypothesen an tatsächlicher Beobachtung gefunden hat. Nur für die kritische Kulturphilosophie müssen die naturalistischen biologischen Entwicklungsschemata fallen.

Nachdem so das Gerüst des ökonomischen Liberalismus aufgezeigt ist, erübrigt sich die weitere Kritik der Kulturanschauungen H. Spencers, I. St. Mills, E. Durckheims, P. v. Lilienfelds, A. Schäffles, die alle nur Abarten der ursprünglichen englischen Soziologie vetreten.

b) Die Kulturanschauung des Sozialismus.

Der Sozialismus ist das Gegenbild des ökonomischen Liberalismus. Sein Grunddogma, der Glaube an den Primat der Wirtschaft und damit an den Vorrang der Gesellschaft über den Staat ist dasselbe, nur ist bei ihm die Rechtfertigung seines Parteistandpunkts, der zu einer ganzen Kulturanschauung ausgebaut wird, eine andere. So soll hier seine Darstellung als die einer Naturrechtslehre versucht werden. Die Intellektuellen, die sich auf den Standpunkt der Unterklasse gestellt haben, haben vor dem Aufkommen des ökonomischen Liberalismus bewußt im Aufklärungsgeist, also geschichtsphilosophisch das Naturrecht der produktiven Stände gegenüber dem positiven Recht der Besitzstände vertreten. Über das geniale Haupt der „vorwissenschaftlichen" Sozialisten, Saint-Simon, ist darum schon an einer früheren Stelle gesprochen worden. Aber der sich selbst als wissenschaftlich bezeichnende Sozialismus ist nichtsdestoweniger auch nur eine Naturrechtslehre des ungeschriebenen Rechts eines ausschließlichen Arbeitswerts, nur ebenso versteckt, wie die biologische Kulturanschauung das Naturrecht des Liberalismus ist.

Seine Stellung ist gegeben mit dem zurechnungsmäßigen Recht des Arbeiterstandes gegenüber den Besitzständen, sobald diese die bestehende

positive Eigentumsordnung zugleich als naturrechtlich hinstellen wollen, die Heiligkeit des Eigentums erklären. Er muß also zuerst versuchen, die bestehende Besitzordnung als eine relative zu erweisen, ja er müßte sie eigentlich als eine unnatürliche resp. unmenschliche erweisen. Es entsteht also zuerst bei Karl Marx eine „negative Theologie" der bisher statt der Produktionsverhältnisse für absolut gehaltenen Staatsordnung und Eigentumsordnung. Die Wirtschaft wird zum Absoluten gemacht, zum Fundamentalen, zum Unterbau des rechtlichen und staatlichen und weiterhin auch des ideologischen Überbaus. Der Staat ist von der Gesellschaft abhängig, die wesentlich Wirtschaftsgesellschaft ist und bestimmt ist durch die jeweiligen Produktionsverhältnisse, von denen auch die übrigen Institutionen abhängen. Die Geschichte soll, nachdem Hegel, in Wahrheit die Aufklärung, sie auf den Kopf gestellt habe, wiederum auf die Beine gestellt werden; das gesellschaftliche Bewußtsein ist vom gesellschaftlichen Sein abhängig. Das ist der ökonomische Materialismus, der sogar weniger naturalistisch ist als der ökonomische Liberalismus, weil nach ihm vor allem die technischen, also wenigstens menschlichen Produktionsverhältnisse für die Kulturstufen maßgebend sind. Die kulturphilosophische Fruchtbarkeit der damit gegebenen Ideologieforschung liegt allerdings keineswegs in der methodenmonistischen Zurückführung aller menschlichen Verhältnisse auf Wirtschaftsverhältnisse, sondern in der schon oben erörterten weiteren universalen Durchgestaltung.

Aber die Loslösung von der Geschichtsphilosophie im Klasseninteresse der Relativierung der Eigentums- und Staatsordnung und die ganze sich daran schließende Überbauideologie ist nur Kulturkritik der „Vorgeschichte" vor dem Zukunftsstaat, genauer vor der Zukunftsgesellschaft. Der Sinn des „wissenschaftlichen", also genau so wie für den ökonomischen Liberalismus vermeintlich absoluten Sozialismus ist eine eigene Entwicklungslehre. Auch sie rechtfertigt die Autonomie der Wirtschaft durch ihren Automatismus und zwar durch die gläubige Anerkennung derselben Notwendigkeit des kapitalistischen Konkurrenzsystems, die auch der Liberalismus zur Grundlage seiner Kulturkonstruktion machte. Nur wird hier die notwendige Bewegung des Konkurrenzmechanismus auf die Konzentration des Kapitals hin nicht mit der wohltätigen Ausscheidung der Schwachen und der steigenden Verbilligung der Produktion gerechtfertigt, sondern als die wünschenswerte Selbstreinigung des Kapitalismus von allzuvielen Fabrikbesitzern bejaht, da dann die wenigen noch übrigbleibenden Großbetriebe leicht sozialisiert werden können. An Stelle der liberalen Auffassung der Krisen als Reinigungskrisen zugunsten der bestgeleiteten Betriebe tritt die schematisch hegelianische, aber inhaltlich realdialektische Katastrophenlehre für das System des Kapitalismus, der in der letzten der Konzentrationskrisen automatisch in den Sozialismus übergeht. Es ist also nur eine halbe Katastrophen-

theorie, die Katastrophe gilt nur für den Gegner und ist die Erfüllung der Utopie für die eigene Klasse. Das ist die „positive Theologie" des Sozialismus, seine unbewußte, ganz versteckte Naturrechtslehre, sein Schicksalsglaube an die absolute Macht der Entwicklung, ein säkularisierter Prädestinatianismus und Chiliasmus in deterministischer Passivität. Daraus ergibt sich dann die Lehre von der schicksalsmäßig aufsteigenden Arbeiterklasse und der notwendig absteigenden Bürgerklasse.

Soweit der geniale, linkshegelianische Nationalökonom Marx. Durch die Personalunion mit dem Juristen Marx kommt aber noch eine zweite halbversteckte Naturrechtslehre zur ersten wissenschaftlichen, entwicklungsgeschichtlichen hinzu. Die Relativität der Heiligkeit des Eigentums kann rechtsdialektisch auch damit aufgezeigt werden, daß die positive Eigentumsordnung als unmenschliche und unsoziale Ausbeutung des Arbeiterstandes dargestellt wird. Durch die staatlich garantierte Eigentumsordnung fällt den Produktionsmittelbesitzern ein Mehrwert zu. Die Mehrwertlehre ist die juristische Kulturkritik des Sozialismus. Die ausschließliche Bewertung der Arbeit als der einzigen schöpferischen Kulturkraft, die Arbeitswerttheorie ist das halbversteckte Naturrecht der Arbeiterklasse, das noch ungeschriebene Recht dieser aufsteigenden Klasse in der Vorgeschichte und das geschriebene im natürlichen Endzustande und idealtypischen Dauerzustand der wahren Geschichte. In der Gesellschaftsordnung der Freiheit und Gleichheit werden die Vorrechte und der Staat abgestorben sein, die Idealgesellschaft ohne Klassen- und Rechtsspannung wird ihn ablösen. Das ist das Kulturziel und die Kulturethik, wiederum eine Autonomie der Wirtschaft, aber nicht mehr durch den Angebot- und Nachfragemechanismus, sondern durch eine rationale planwirtschaftliche Bedarfsdeckung.

Die friedliche, demokratische Zeichnung der arbeitsrechtlichen Zukunftsgesellschaft verdeckt zunächst den revolutionären Charakter dieses Naturrechts. Aber er steckt notwendig in der juristischen Spannung zwischen dem positiven Mehrwertsrecht und dem natürlichen Arbeitsrecht. Nur der Klassenkampf und die Diktatur des Proletariats können aktivistisch den friedlichen Endzustand herbeiführen. Das Pathos gegen die unmenschliche Ausbeutung der Arbeiter ist der revolutionäre Motor dieser politisch militanten Geschichtsauffassung. Erst die Bewußtmachung des ungeschriebenen Arbeitsrechts im Proletariat schafft ein aktives Klassenbewußtsein, sie erzeugt erst die scharfen Klassenkampffronten, und ihr autoritärer Kulturwille, die Herstellung des Klassenrechts der kommunistischen Gemeineigentumsordnung setzt hier erst den Aufstieg und die Herrschaft des Proletariats an.

Diese Unterscheidung des doppelten, ganz und halb versteckten Naturrechts des Marxismus scheint mir der einfachste Weg zu sein, sowohl die ständigen Interpretationsstreitigkeiten der Marxorthodoxie aus dem Gegensatz des Ökonomen und Juristen Marx zu erklären, wie auch die Gegensätze zwischen der passiven und aktiven Soziologie,

der sozialdemokratischen Mehrheitsideologie einer automatisch aufsteigenden Arbeiterklasse und der revolutionär-kommunistischen Minderheitsideologie eines bewußten Klassenkämpfertums. Sie enthält aber zugleich auch die unvermeidliche Realdialektik des Sozialismus als Bewegung. Für den deterministischen Revisionismus, für den der Kapitalismus nach der Konzentrationstheorie sich selber seinen Untergang bereiten muß, führt das Hineinwachsen in die politische Mehrheit zur heimlichen Wiedereinführung des Staatsprimats über die Gesellschaft, zum Staatssozialismus der langsamen, trockenen Sozialisierung. Für den klassenkämpferischen Kommunismus, der von Haus aus schon den vorübergehenden Staatsprimat der Diktatur des Proletariats braucht, um die klassenlose Gesellschaft herstellen zu können, führt notwendig die positive Eroberung der Macht in seinem eigenen Staat zu einem neumerkantilistischen Staatsprimat, zu dem Versuch, vom kommunistischen Staate aus die internationale Gesellschaft und Staatsordnung durch ein Außenhandelsmonopol wirtschaftspolitisch zu beeinflussen. Bei beiden Richtungen wird also der Glaube an die Wirtschaftsgesellschaft als Fundament der Kulturentwicklung wider Willen zum neuen Glauben an den Staatsprimat über die Wirtschaft. Der Gegensatz der Richtungen aber, der zudem eine reale gesellschaftliche Spannung zwischen passiven, aufgestiegenen und „imperialistisch bestochenen" Arbeitern und dem aktivistischen, revolutionären Rest enthält, der Gegensatz zwischen dem vierten und fünften Stand wird zur innerständischen Spannung der Arbeiterklasse selbst und ermöglicht damit wiederum einer universalen Staatspolitik neue Machtkombinationen, wie auch sofort mit dem ersten arrivierten Arbeiter-Einparteienstaat neue internationale Machtkonstellationen auftreten müssen. Genau so wie der mit der französischen Revolution arrivierte Bürgerstand ein neues Autoritätenverhältnis in der konstitutionellen Epoche hervorgerufen, damit die ganze Reihe der Kulturanschauungen 2., a—d gezeitigt hat und infolge der internationalen Verflechtung durch den ganzen Kulturkreis hindurchwirkte, so muß auch die Eingliederung des vierten Standes in den Staat durch ein relatives Arbeitsrecht und ein einziger arrivierter Arbeiterstaat mit absolutem Arbeitsrecht eine neue Reihe positiv staatlicher Kulturanschauungen hervorrufen. So bereitet sich der Sozialismus selber das Schicksal des Absterbens, das er dem Staate zugedacht hat. Natürlich wird damit auch die existentielle Soziologie durch eine neue Staatstheorie abgelöst.

c) Die volkskonservative Kulturanschauung.

Die zwei weitern, zur existentiellen Soziologie gehörigen Typen der Kulturanschauung sind nicht klassenideologisch, sondern setzen die Spannung zwischen Besitz und Arbeit als gegeben voraus, um sie universal rechtsstaatlich durch Sozialreform aufzuheben oder nationalistisch machtstaatlich zu bejahen.

Beide können also nicht Klassen- und Massenparteien sein, eine Elite sucht sich hier ihre freie Gefolgschaft. Die universale Stellung, der jetzt viele angehören, die sich damals nicht gern als Soziologen hätten bezeichnen lassen, sei im Gegensatz zur konservativen Partei der Legitimisten und Agrarier als volkskonservativ bezeichnet, weil die Volkssgemeinschaft für sie das zu erhaltende war. Wo ihr die Völkergemeinschaft als Konsequenz der innerpolitischen Zusammenarbeit erschien, nannte sie sich föderalistisch. Wie jede Elitestellung spaltete sie sich in viele Selbstbezeichnungen auf, Sozialreform, Sozialpolitik, Kathedersozialismus, christlicher Sozialismus, evangelischer Sozialismus, Nationalsozialismus (Rudolf Sohm), christliche Demokratie. Oft suchte sie ihren Parteianhang im Mittelstand. Die Schwierigkeit der konsequenten Darstellung der Position erklärt die Divergenz der Richtungen und Namen: Lorenz von Stein, Robert von Mohl, Adolf Wagner, Lujo Brentano, die Katholiken Ketteler,

Ch. Périn, G. Toniolo. Als ihr konsequentester und weitsichtigster Vertreter sei Konstantin Frantz zur Dokumentierung der Darstellung gewählt.

Der Kern dieser Kulturanschauung besteht darin, daß für die damaligen Gegenwartsspannungen, die sozialen, die innerdeutschen (1866) und die internationalen (Schutzzoll) „Antagonismen" die Lösung der reinen Rechtsgemeinschaft des Volks und der Völker gesucht wurde, die freie gesellschaftliche Kooperation, der Föderalismus. Weil die rationalistische und bürgerliche Rechtsstaatslösung durch den Konstitutionalismus, der ja selber ein Antagonismus zwischen Regierung und Parteien ist, kompromittiert war, so sollte an Stelle der Verfassungskämpfe und der antiquierten Staatswirtschaft die neue soziale Organisation treten und die Sozialpolitik. Der Primat des Staates über die Gesellschaft war also auch hier gestürzt. „Der Staat ist ein leerer Formalismus ohne das, was man heute die Gesellschaft nennt." Die ebenso wie der Staat selbst erst zu definierende Gesellschaft ist „etwa jenes durch die spontanen Triebe der Individuen und durch die Bedürfnisse sich selbst entwickelnde und darum auch sich ins Unbestimmte ausbreitende Netz, demgegenüber der Staat sich vielmehr als die durch sein Gebiet scharf abgegrenzte, in einer Spitze zusammenlaufende und mit Zwangsgewalt ausgerüstete Organisation darstellt." Einerseits ist er so das Höhere über der Gesellschaft als ihre Behörde, aber anderseits ist „der ununterbrochen von allen Seiten auf jedes Individuum wirkende Einfluß der Gesellschaft viel folgenreicher als der des Staates". „Die soziale Ordnung ist die Basis der Staatsverfassung, die gewissermaßen nur den Überbau bildet." Diese immer noch zaghafte Fundamentalisierung der Gesellschaft ist charakteristisch für die Situation und die Position. Eigentlich ist ja das Volk als Ständegemeinschaft gemeint, und die vorsichtige Formulierung ist nur durch die Feindschaft gegen das nationalliberale hochrevolutionäre Nationalitätenprinzip erzwungen. Es muß also durch die Kritik der antagonistischen Klassenstandpunkte des ökonomischen Liberalismus und Sozialismus der Grundgedanke der Sozialreform herausgearbeitet werden, daß nämlich die Arbeiterklasse nicht nur formaldemokratisch und politisch, sondern durch wirtschaftliche Entproletarisierung in die völkische Ständeordnung einzuordnen ist. Diese Aufgabe wird meist dem sozialen Königtum gestellt, der Automatismus der Gesellschaftsentwicklung ist also durchbrochen. Durch die effektive Durchführung der Sozialpolitik im Arbeitsrecht ist ja auch tatsächlich der Automatismus der reinen Konkurrenzwirtschaft teilweise aufgehoben und zwar zum Teil durch das Verdienst der hier bezeichneten Richtung.

Die universale Kulturanschauung mit dem Axiom von der notwendigen Kooperation, der Ständegemeinschaft des Volks, wird auch auf die Außenpolitik übertragen. Dort soll der Antagonismus der militaristischen Staaten aufgehoben und die Zusammenarbeit der Völkergemeinschaft der abendländischen Kultur an ihre Stelle gesetzt werden. Das

allein ist „Zivilisation", die den ostwestlichen Einbruch der Barbarenvölker in die abendländische Kultur in einer westöstlichen Kolonisation zur Regeneration und Rechristianisierung des Orients wieder rückgängig macht. Die Weltpolitik von Konstantin Frantz knüpft hier bewußt wieder an Leibniz an und wenn auch hier der tatsächliche Erfolg fehlt, so ist der theoretische um so glänzender, da die tatsächliche Entwicklung bis zur heutigen Situation mit unerhörtem Scharfblick bis in viele Einzelheiten hinein klar vorausgesehen ist und die Aufgabe der internationalen Organisation klar gestellt ist.

Für die kritische Kulturphilosophie, die Frantz noch Geschichtsphilosophie nennt, ist in Fortsetzung von Vico und Schelling eine entscheidende Einsicht gewonnen: es gibt ein besonderes Reich des Geschichtlichen neben den Reichen der Natur und der übersinnlichen jenseitigen Welt. Die Geschichte darf nicht idealistisch mit Hegel in einen bloßen „Gedankenprozeß" verwandelt und nicht in das Göttliche verschmolzen werden, so daß dann ein besonderes überweltliches Reich gar nicht mehr existiert, und sie darf auch nicht naturalistisch mit der bloß physiologischen Betrachtung des Menschen nach Knochen, Schädel und Gehirn in bodenloser Analogie zu einer „Affengeschichte" gemacht werden. Ebenso muß zwischen die theologische Politik (Stahl), wonach „die jeweils herrschende Klasse den bestehenden Zustand mit einer göttlichen Sanktion zu bekleiden suchte", die Relativität aller menschlichen Einrichtungen absolut gemacht werden sollte, und zwischen die naturalistische Politik und Soziologie eines Comte und Schäffle ein konkreter „Realidealismus" der sittlichen Verantwortung für den Volks- und Weltfrieden treten. Frantz kämpft schon gegen die nationalliberale Kulturanschauung, die das heidnische Nationalitätenprinzip von menschlichen „Tierarten" vertritt, was ihn leider verhindert hat, den Volksstaatsgedanken zur eigentlichen Grundlage seiner Soziologie zu machen.

d) Die imperialistische Kulturanschauung.

Die letzte Gruppe der existentiellen Soziologen geht typisch von der Bejahung des sozialen und internationalen Antagonismus aus. Ihr Selbstwiderspruch ist, daß sie mit dem innern Hegemonieprinzip der herrschenden Klasse und dem „hochrevolutionären Nationalitätenprinzip" gerade den Primat des Staates, den sie neu begründen will, zugunsten einer gesellschaftlichen Wirklichkeit leugnen muß. Ihre Politik wird abhängig vom Gegner, der konkreten Zeitspannung zwischen dem freihändlerischen Liberalismus und dem Sozialismus, die von ihr als die Spannung zwischen Ober- und Unterklasse, zwischen starken und schwachen Staaten fundamentalisiert wird. So schließt sich in unheimlich exakter Dialektik der Ring der vier Möglichkeiten existentieller Soziologie, der beiden naiven Klassenlehren selbst und der Aufhebung oder Bejahung ihres Gegensatzes.

Die Zusammensetzung dieser Elitegruppe ist nicht weniger bunt wie die volkskonservative. Sie reicht von den politischen Historikern wie Heinrich von Treitschke über die schutzzöllnerischen Nationalökonomen (List), die Rassetheoretiker (Gobineau und Chamberlain), bis zu den juristischen Soziologen Gumplowicz und Ratzenhofer, die alle grundsätzlich bestimmt sind durch das für sie so peinliche Faktum der Wirklichkeit der Gesellschaft und Demokratie. Ihr Grundaxiom ist die Heiligkeit des

Krieges, wobei bald mehr der Heroismus, das Recht des Stärkeren, das Vorrecht der herrschenden Klasse oder Minderheit oder die Sendung der eigenen Nation betont wird. Daß sich von all den Unterarten des Typus nur die juristischen Soziologen ausdrücklich zur Soziologie bekennen und alle miteinander für die Masse und die „Gesellschaft" die offenkundigste Verachtung bezeugen, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie doch existentielle Soziologen sind. Es ist eben der sieghafte Teil der Gesellschaft, der ihnen als Kulturschöpfer erscheint. Der Glaube an den Kampf und Sieg als die entscheidende Gewalt im Kulturganzen ist eine versteckte und gerade darum um so gefährlichere Leugnung des Staatsprimats, ja des ganzen Rechtsstaatsprinzips. Gerade die juristischen Soziologen lösen ja, genau so wie die Sozialisten die „Vorgeschichte", die ganze Rechtskultur in eine Folge von Zuständen auf, in denen nur der Ausfall der Klassen- und Völkerkämpfe entscheidet. Es gibt für sie nur das positive Gewaltrecht des Stärkeren, nur den reinen Soziologismus der Kampfentscheidung durch den stärkern Gesellschaftsteil auf allen Kulturgebieten. Der frühe, noch romantische Nationalismus eines Gioberti und Dostojewski hatte die hegemoniale Sendung der eigenen Nation in einer universalen Aufnahmefähigkeit, der Allmenschlichkeit des Volks, oder mit einem universalen Heilsprinzip bei dem eigenen Volk für alle Völker begründet. Der von der Klassen- und Völkerspannung ausgehende Nationalismus sieht in der Bejahung des Kriegs und Siegs die schöpferische, völkische Kraftentfaltung und das Recht zur Kulturgestaltung in der Herrschaft der siegreichen Partei. Die ganze Geschichte wird von da aus in Feindschaft gegen die Kulturgeschichtsschreibung als Geschichte der Kämpfe und Siege in den Völkern und der Völker übereinander aufgefaßt.

Dennoch gibt es für einige Unterarten dieses Typs ein absolutes, natürliches Recht, eben jenes andere, nicht rationale Naturrecht der antiken Sophisten, die auch schon aus den Klassenkämpfen das Recht des Stärkeren als das naturgegebene erkennen wollten. Das ist jetzt die Rassenideologie, die eine naturwissenschaftlich-absolute Sanktion für den Ausfall der Klassen- und Völkerkämpfe aus den natürlichen Rassencharakteren ableiten will, besonders das Axiom der prädestinierten Überlegenheit der Arier über die anderen Rassen. Der sozialphilosophische Sinn dieser Theorie ist bei dem Normannen Graf Gobineau mit Händen zu greifen. Das normannische Adelsblut und seine Herrschaftstradition scheint ihm gegenüber dem Machtanspruch der demokratischen Massen und ihrer keltischen Labilität allein zur unbedingten Herrschaft berufen und die blutsmäßige Minderwertigkeit erklärt erst das ganze Unheil, das aus der Demokratie seit der französischen Revolution kommt. So wird von ihm der Traditionalismus und Staatslegitimismus der Restaurationszeit zu einer naturalistischen Kulturphilosophie umgebaut, die nicht minder romantisch ist als der Traditionalismus. Die drei- und vierfache Mischung der ursprünglichen drei Rassen ergibt ein konstruktives Schema der sieben wichtigsten Kulturkreise, das noch auf Spenglers vergleichende Kulturkreislehre vom größten Einfluß gewesen ist. Während bei dem oppositionellen Politiker Gobineau die Mischung notwendig zur Dekadenz und zum Untergang führt, ergibt die günstige Mischung naher und ferner Rassen beim regierungstreuen Chamberlain eine optimistische Zukunftsaussicht. Die wirklich naturwissenschaftliche Rassenforschung nach anthropometrischen Merkmalen hat langsam solche Kulturkonstruktionen zur Sanktion der Vorherrschaft verschwinden lassen, die erst heute wieder als gesunkenes Kulturgut neu belebt werden.

Umgekehrt wächst langsam das Nationalitätenprinzip, nachdem es seinen naiven Ideologiecharakter der naturalistischen Sanktion der Hegemonie verloren hat, durch die streng kulturwissenschaftliche Arbeit am Volksbegriff zu großer Bedeutung für die Staats- und Völkerrechtsordnung heran, besonders durch die Forderung der Kulturautonomie für die völkischen Minderheiten. Erst mußte freilich noch das liberale Selbstbestimmungsrecht aller Bevölkerungsteile die Auflockerung der absolu-

tistischen, „etatistischen“ Staatsgrenzen bringen, bis von der geistig sittlichen Forderung einer stilgerechten Volkskultur aus das neue Volksstaatsideal entstehen konnte: um der Reinheit der Staatsgestalt willen müssen sich die Volksgrenzen und die Staatsgrenzen decken!

4. DIE STAATSPHILOSOPHISCHEN KULTURANSCHAUUNGEN DER GEGENWART.

Das Schicksal der imperialistischen Kulturanschauung in der Kulturbewegung selbst ist leider ein höchst folgenreiches gewesen, sofern sie den Imperialismus und die immer noch unermeßliche Kulturtragödie des Weltkrieges zwar nicht geschaffen, aber getreulich begleitet hat. Auch die wahrhaft prophetische Weltpolitik der Volkskonservativen hat uns nicht zu der heutigen, ultraimperialistischen Kulturlage geführt, in der wir jetzt nach so furchtbaren Schicksalsschlägen stehen. Wenn überhaupt einem Irrtum eine Schuld beizumessen ist, dann hat der verhängnisvolle Irrglaube an den Wirtschaftsautomatismus die eigentliche Schuld am Weltkrieg und der Weltkrise.

Natürlich hat das Wasser die naturgesetzliche Autonomie des Falls zur niedrigsten Stelle, aber das verhindert nicht, sondern bedingt, daß man es zur Befruchtung der Erde umleiten und seine Sturzgewalt in Kraftwerke leiten kann! Natürlich hat die Wirtschaft die sozialpsychologische, relative Autonomie des Rennens nach dem niedrigsten Preis, aber das bedingt doch, daß man sie zur Bedarfsdeckung hinleiten und ihre Eile in das Kulturwerk hinleiten kann!

Die imperialistische Kulturanschauung bekam Wind in die Segel durch die freigelassene Wirtschaftsentwicklung, die vom Freihandel zur nationalliberalen Schutzzollpolitik führte, weil in der Konkurrenz der ungleichmäßig industrialisierten Länder der Schutz der jungen Industrien durch „Wachstumszölle“ gefordert werden mußte. Der ökonomische Liberalismus wurde abgelöst durch den Nationalliberalismus! Trotzdem kann man selbst in der Epoche des ökonomischen Materialismus die imperialistische Kulturanschauung nicht allein aus der Wirtschaft ableiten, dafür war sie meist viel zu romantisch. Daß Deutschland und Italien in dieser Zeit erst zur staatlichen Zollunion und Nationalstaatlichkeit geführt werden mußten, ist ein mindestens ebenso wirksamer politischer Auftrieb für den Imperialismus gewesen wie die Wirtschaftskonkurrenz. Wohl aber hat die ungeleitete Privatwirtschaft mit ihrem unvermeidlichen Ausgreifen nach Kolonialländern und Rohstoffgebieten den Fortschritt vom Nationalismus zum Imperialismus erzwungen, und dieser Konkurrenzkampf der nationalen Wirtschaftskörper ist die eigentlich treibende Kraft zum Weltkrieg gewesen, der dann aus dem verantwortlichen Willen der Regierungen und aus ihren Angstbündnissen hervorbrach. Drei von den vier Kulturanschauungen der Vorkriegszeit waren kriegsfeindlich, der ökonomische Liberalismus, der direkt pazifistisch das Absterben des Kriegs und Staats verkündigte, der

internationale Sozialismus mit der Solidarität der Arbeiterklasse in allen Völkern und allen Staaten und der weltpolitische Volkskonservatismus mit seinem Willen zur Organisation der Völkergemeinschaft. Es ist eine kulturphilosophische Frage von ungeheurer Gegenwartsbedeutung, warum die überwiegenden, pazifistischen Kulturanschauungen den Krieg nicht aufgehalten haben, und es entlastet die vierte Richtung, daß sie ebensowenig den Krieg verursacht hat.

Diese Einsicht läßt sich dahin verallgemeinern, daß die Kultur- und Lebensanschauungen nur als öffentliche Institutionen den Gang der Kultur bestimmen können, daß aber Parteistandpunkte dazu nicht imstande sind. Die Verantwortung für den Gang der Kultur verbleibt bei den Staatsständen, die sich weitgehend unabhängig von den weltanschaulichen Richtungen der Öffentlichkeit halten können. Die öffentliche Meinung und die öffentliche Macht sind getrennt in der Kulturbewegung zu betrachten, besonders dann, wenn sich die individualistischen Klassenideologien von der faktisch immer vorhandenen, universalen Werkgemeinschaft der Stände gelöst haben. Die individualistischen Parteien des 19. Jahrhunderts waren nur ein Überbau zu der auch damals vorhandenen tatsächlichen Werkgemeinschaft der Wirtschaftsstände und weitgehend getrennt vom staatlichen, geistlichen und geistigen Stand, aus denen sie sich nur Individuen mit Privatmeinungen herausholten. Die öffentliche Meinung war getrennt von der kompetenten Vertretung der Eigengesetzlichkeit der Sachgebiete, die gleichwohl durch ihre Lebensnotwendigkeiten auf die politische Entscheidung einwirkte.

Trotz des ökonomischen Liberalismus hat sich so die Kartellierung und Vertrustung der Industrie entwickelt und die Preisbewegung, die Konkurrenzentwicklung und den Krisenablauf entscheidend beeinflußt. Die Spannungen von Industrie-, Handels- und Kolonialkapital haben den proklamierten Automatismus der Wirtschaft erst zu einem faktischen gemacht, aber gerade den volkswirtschaftlichen Konkurrenzmechanismus aufgehoben und nur die weltwirtschaftliche Konkurrenz zwischen den Staaten bestehen lassen. Der weltwirtschaftliche Kampf um die Absatzmärkte und Rohstoffgebiete hat die Solidarität des Abendlandes durchbrochen, und die Weltwirtschaftsanarchie hat die schon seit dem 16. Jahrhundert bestehende, weltpolitische Anarchie der souveränen Staaten aufs äußerste verschärft. Nur an einer Stelle hat der Staat, begleitet von der volkskonservativen Kulturanschauung, in die Verteilung des Sozialprodukts eingegriffen, in der Sozialpolitik und im Arbeitsrecht. Wie einst die konfessionelle Spannung im 16. Jahrhundert die Staatssouveränität des 17. Jahrhunderts erzeugt hat, wie die Religions- und Dynastiekriege des 17. Jahrhunderts die Vernunftsouveränität des 18. Jahrhunderts hervorgerufen hat, wie die konstitutionelle Spannung des 19. Jahrhunderts die Wirtschaftssouveränität erzeugte, so erzeugt jetzt die wirtschaftliche Klassen- und Völkerspannung den neuen

Glauben an die Staatssouveränität und Völkerrechtssouveränität zugleich. Die neue Spannung zwischen Imperialismus und Ultraimperialismus ist es, die jetzt ausgetragen werden muß.

So ergibt sich die letzte These für die Typologie der neuesten Kulturanschauungen: Die Krisis des Wirtschaftsprimats erzeugt den neuen Glauben an den Staats- und Rechtsprimat.

Der Sinn dieser Wandlung besteht vor allem in der Ersetzung des Gesellschaftswillens mit seinen disparaten Interessen durch den Staatswillen der einheitlichen Leitung. Daß Leitung des Volksganzen und besonders auch der auseinanderstrebenden Weltwirtschaftsvorgänge notwendig ist, wird wieder zur selbstverständlichen Gewißheit und durch die mannigfaltigen Krisenerscheinungen der Gegenwart allen Ständen und Völkern schmerzlich eingehämmert. Mit dem Glauben an den Automatismus der Wirtschaft müßten aber auch seine pseudometaphysischen Überbauten zusammenstürzen, der darwinistische Kampf ums Dasein, die sozialistische Katastrophentheorie und die nationalistischen oder rassischen Imperialismen. Je verkrampfter sie freilich nun erst recht von den Nachzüglern des 19. Jahrhunderts festgehalten werden, um so schärfer und revolutionärer stoßen die neuen Parteistellungen vor. Entsprechend der Aufspaltung der Lehre vom Wirtschaftsprimat als dem idealdialektischen Ausgangspunkt der neuen ständischen Ideologien sind auch sie selber wieder aufgespalten. Dennoch ist die Wirkung des neuen Grundaxioms der unbedingten Staatsautorität so durchgreifend, daß die Mehrzahl der Grundsätze fast völlig gleich beim Bolschewismus, Faschismus und völkischen Universalismus auftritt, was möglichst anschaulich herausgestellt werden soll. Weil nicht mehr eine natürliche Rechtfertigung für eine automatische Kulturbewegung notwendig ist, wird die Staatsautorität selbst direkt als absolut erklärt, der integrale oder totale Staat wird das Schlagwort, und ein neuer Staatsabsolutismus wird von den verschiedenen Weltanschauungen verkündet.

a) Die bolschewistische Kulturanschauung.

Der Bolschewismus sucht als Erbe des Sozialismus den totalen Wirtschaftsstaat. Das alte Lehrstück von der Diktatur des Proletariats ermöglicht ihm bequem die Wendung zur ausschließlichen Staatsautorität. Die klassenlose Gesellschaft des Sozialismus rückt als Zielnorm in immer fernere Zukunft, während die Gegenwart durch die revolutionäre Beseitigung der andern Klassen den geschlossenen Einparteienstaat der Arbeiter und proletarischen Bauern verwirklicht. Die Ständespannung kann überhaupt nicht in die zentrale bürokratische Leitung eingreifen, weil diese selbst unabhängig die Verteilung des gesamten Sozialprodukts in beliebiger Verrechnung vornimmt. Der Staat sucht die absolute Autarkie durch planwirtschaftliche, industrielle Erschließung seines Gesamtgebiets. Das Gemeinwohl ist rein utilistisch die möglichst reichliche und

gleichmäßige Versorgung aller Genossen, soweit dies nicht der Aktionsfreiheit der staatlichen und militärischen Autarkie hinderlich ist. Eine nationale Hegemonie wird nicht unmittelbar angestrebt, und die Nationalitätenfrage ist innerpolitisch neutralisiert, weil die universale Mission ganz der absoluten Staatsdoktrin zugewiesen ist. Unterstützt vom staatlichen Außenhandelsmonopol soll das System selbst das Ziel der Weltherrschaft erreichen. Es gilt als völlig rational. Rein mechanistisch soll der technische Fortschritt durch Großbetriebe in einem autoritären und intoleranten Rationalismus ohne Denkfreiheit erreicht werden. Daher die ausschließliche staatliche Beherrschung der Öffentlichkeit ohne Preßfreiheit, das absolute Publizistik- und Bildungsmonopol des Staates, das Religionsersatzmonopol des sozialistischen Elans und die polizeiliche Bekämpfung aller Religion! Die Leitung des Staats ist faktisch personal, es gilt nur die alleinige Entscheidung des Führers, die Volksvertretung ist nur formal, ein Aussprachekongreß für die herrschende Partei.

So ist dieser totale Wirtschaftsstaat revolutionär und autoritär, aktivistisch und intransigent. Er ist antiindividualistisch durch seinen Kollektivismus der gesamten gesellschaftlichen Arbeit und der Verteilungsorganisation, antiliberal durch die Planwirtschaft, antiimperialistisch durch die universale kommunistische Doktrin, antidemokratisch durch die polizeistaatliche Aufhebung der Klassenunterschiede und antiparlamentarisch durch das wirtschaftliche Rätesystem. Er besitzt in seiner Autarkie das Öffentlichkeits-, Bildungs-, Religions- und Handelsmonopol und beherrscht also alle vier institutionellen Stände.

Sein besonderes Charakteristikum ist die aus der Antithese zum Liberalismus hervorgewachsene, aber selber gleichfalls rationalistische und utilistische Weltanschauung, der historische Materialismus in der besonderen Wendung des Glaubens an die Allmacht der planwirtschaftlich geleiteten Technik. Die Kultur ist völlig auf die neumerkantilistische Parteiherrschaft als Mittel des rationellen Utilismus und die kollektivistische Genossenschaftsethik eingeengt. Diese ideologischen Höchstwerte erstarren aber zur unerschütterlichen Staatsdoktrin und Staatspflicht, so daß der totale Wirtschaftstaat selbst vom Mittel zum Höchstzweck, zum reinen Terror wird.

b) Die faschistische Kulturanschauung.

Der Faschismus ist durch die geschickt ausgenützte bürgerliche Furcht vor dem Bolschewismus und die antiliberale, antidemokratische und antiparlamentarische Kritik zum totalen Führerstaat geworden. Nach den früheren, im zentralistischen und nationalistischen Frankreich freilich zur Erfolglosigkeit verurteilten Ansätzen von M. Barrès und Charles Maurras zu einem integralen Staate gelang im Nachkriegsitalien die erste Neugestaltung der totalen Staatsautorität, der

totalitá der gesamten Kulturbestimmung durch den Einparteienstaat einer einzigen, herrschenden, nicht ständisch gebundenen und nicht klassenkämpferischen Minderheit. Dieser Führerstaat ist seit Hegel die erste, rein staatstheoretische Kulturanschauung, die der personalen Autorität des Führers und der militärisch disziplinierten Gefolgschaftselite, einer bündischen Minderheit, die Gesamtbestimmung der nationalen Kultur zuweist. Hier ist also schon die Überwindung der existentiellen Geschichtsphilosophie und des existentiellen Soziologismus erreicht. Nicht der Geist bestimmt die Kultur, sondern der staatliche Elan des Führers und seiner Gefolgschaft, nicht die Gesellschaft oder das Volk ist der schöpferische Grund der Kulturentfaltung, sondern die staatliche Entscheidung gibt Kulturrichtung und Kulturziel an. Der Volkswille ist dem Staatswillen untergeordnet, die staatliche Leitung besitzt das Öffentlichkeitsmonopol und beansprucht das Erziehungsmonopol. Das Religionsmonopol braucht der Faschismus nicht zu beanspruchen, weil für ihn sein revolutionär erworbenes Führungsrecht ein absolutes ist, der Staatsprimat eine eigene Hoheitsgewalt bedeutet, die sich im Kampf behaupten will und durch die Macht das Recht besitzt. Er ordnet also die Religion als die Tradition seines Volks dem Staatsprimat genau so unter wie die Volksvitalität selbst, und genau so wird die Wirtschaft dem Staate untergeordnet. Die Wirtschaftsspannungen sind wie die politischen Parteispannungen durch eine staatlich geregelte Hierarchie des berufsständischen Arbeiterrechts ersetzt. Die staatliche Autarkie und der Wirtschaftsfriede sollen durch eine zentrale planwirtschaftliche Leitung erreicht werden.

Hier ist also in voller Klarheit der reine Staatsprimat über die institutionellen Stände erreicht, über Religion, Wissenschaft und Presse und über die Wirtschaft. Die Staatstheorie ist ein charakteristischer Fall des reinen autoritären Personalismus für den diktatorischen Führer und des politischen Heroismus seiner Gefolgschaft. Die typologische Einordnung wird sich also nicht an den oft zitierten Hegelianismus halten dürfen, sondern die *Geniokratie* Fichtes zum Vergleich heranziehen müssen. Die Position ist genau wie bei Fichte subjektiv idealistisch, allerdings mit der sehr wichtigen Einschränkung, daß mit der Unterordnung des Geistes und der ganzen Öffentlichkeit unter den Staatsprimat auch die Kulturkritik fortfällt, also keine ethische Autonomie besteht. Das Ethos ist ganz material in die freie Führerentscheidung verlegt, der sich die Gefolgschaft kollektivistisch, aber doch in personaler Bindung unterzuordnen hat.

c) Der völkische Universalismus.

So präzis die Zeichnung dieser beiden, wenn auch nur in einzelnen Staaten streng öffentlich herrschenden neuen Kulturanschauungen sein kann, so schwierig ist die genaue Beschreibung der reaktionären Oppo-

sition. Ihr Gegner ist die liberale Welt des 19. Jahrhunderts, genau wie für die Restaurationspolitik die Aufklärung der Feind war. Aber da sie noch nirgends auch nur vorübergehend die Macht in der Hand hatte, ist auch der Kristallisationspunkt der verschiedenen, sich aus der konkreten Kulturkritik ergebenden Theorien nicht deutlich greifbar. Nur die Unterschiede gegenüber dem alten Konservatismus sind klar. Der Legitimismus tritt jetzt zurück, weil statt in einer traditionellen Dynastie der Träger der Kulturgestaltung im Volkstum gesucht wird, statt des totalen Wirtschaftsstaates oder Führerstaates der totale Volksstaat das Ideal ist. Klar ist auch hier die Opposition gegen Liberalismus, Demokratie, Parlamentarismus, Marxismus, kurz gegen alle Individualismen, denen die Ganzheit des Volks als universaler schöpferischer Kulturgrund gegenübertritt. Klar ist ferner der gegenrevolutionäre Schwung, der Aktivismus, der Militarismus und das nationale Autarkiestreben, also alle Merkmale, die auch Faschismus und Bolschewismus kennzeichnen. Unterschiede gegen die beiden sind der strenge Nationalismus und die verschiedenen Deutungen der Volkseinheit als der naturrechtlichen Grundlage und Sanktion des Staates. Die Absolutsetzung des Volks ist nicht mehr Soziologismus, da ja nicht die gesellschaftlichen Spannungen betont werden, sondern die blutsmäßige und sittliche Einheit der Volksgemeinschaft als kulturschöpferisch erkannt wird und vor allem, weil sie den stilgerechten völkischen Staat zu schaffen hat, dessen Primat über die Religion, den Geist und die Wirtschaft mehr oder weniger schroff betont wird.

Das eigentliche Axiom des Typs ist also Gemeinsinn statt liberaler Freiheit und Gleichheit und Ordnung statt der kollektivistischen Gemeinnützlichkeit. Die Deutung der schöpferischen Volkseinheit kann dann konsequenterweise wie bei Othmar Spann nur die objektiv idealistische einer Volksgeistgemeinschaft mit rassisch völkischer Blutsgrundlage sein, während andere Unterarten des Typs inkonsequent naturalistisch die Blutsgrundlage voranstellen und damit noch in der nationalliberalen Soziologie hängen bleiben. Für den konsequenten völkischen Universalismus ist die berufsständische Gliederung der Volkswirtschaft die wichtigste Neuentdeckung des natürlichen Grundrechts der Kultur, das durch die parteipolitischen Interessengruppierungen und Klassenkampfsoziologien nur verdeckt war.

d) Der kritische Universalismus.

Die konservative Gegenposition gegen die lauten Hauptströmungen der Gegenwart ist in einer paradoxen Lage. Sie kann nicht unbesehen das Bestehende bejahen, das ja vom Geist des späten 19. Jahrhunderts so weitgehend liberal bestimmt ist, so wie es die Verteidigung der positiven Rechtsordnung der bürgerlichen Welt, die passive Resistenz gegen die anstürmenden Revolutionäre tun muß. Die bürgerliche Welt ist ja zur

kritischen Ohnmacht verurteilt, eben durch die Verteidigung des Bestehenden gebunden. Die Ratio kann ihr nicht mehr absolute Normen geben, denn der Kampf ums Dasein ist für sie zur irrationalen Entscheidung geworden, die das Wirkliche und Wirksame bringt, also auch ihren eigenen Gegner hochtragen kann. Der neue Konservatismus muß ähnlich wie sein Vorläufer im 19. Jahrhundert sozialreformerisch eine erst kommende Ordnung als die natürliche Lebensordnung „konservieren", er muß schöpferisch sein, wie umgekehrt der liberale Fortschrittsglaube praktisch konservativ zu sein gezwungen ist. Wie beiden das *changez les dames* ihrer gewohnten Ideologien bekommt, ist nur in einem Punkt vorauszusehen, daß es nämlich den Verlust der Massenanhängerschaft bedeutet, sie zu Eliteanschauungen macht, nur daß dabei der neue Konservatismus sich auf die „Wahlverwandtschaft" der religiösen Volksschichten stützen kann.

Die kritische Intelligenz wird durch das unvermeidliche Öffentlichkeitsmonopol des Bolschewismus und Faschismus und die sich aus der konkreten Lage ergebende Passivität der bürgerlichen Verteidigungsstellung zum neuen Konservatismus hingezwungen, und das ist eine große Chance für die praktische Lebenswirkung der Kulturphilosophie selbst. Im 19. Jahrhundert war die geistige Opposition gegen den Soziologismus der aristokratische Individualismus Nietzsches und anderer Edelanarchisten, der nur noch die persönliche Kultur kannte und heute noch in der Irrationalismusmode der „bewußt Naiven" nachwirkt. Der „Abbau der Bildung", die Krise des Humanismus, ist nur eine solche der privaten, allzu persönlichen Kultur, nicht der objektiven Kultur selbst. Die Patrone der neuen Kulturphilosophie werden die anderen Baseler Geistesaristokraten, der Jakob Burckhardt der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen", der die Kultursoziologie der konkreten Konstellation der großen Lebensmächte schon so vorbildlich geübt hat, und Bachofen, der die Institutionensoziologie genau so genial und einsam wie einst Vico bis zur rationalen Bewältigung der mythischen Lebensordnungen vorgetrieben hat.

Die konservative Position ist immer kritisch gegenüber dem einseitigen Fortschritt gewesen und hätte auch immer universal sein müssen seit ihrem Ahnherrn Platon, weil die einseitige Betonung einer Standesstellung und sei es auch der aristokratischen selbst das Gleichgewicht und damit die Dauer der Sozialordnung stört. Von Haus aus kennt sie nur den Selbsteinsatz für die praktische Kulturkritik, während ihr die geistige Kulturkritik zu oft nur Philosophensache zu sein schien. Die Betrachtung der heute sich automatisch vollziehenden Krisen kann aber gar nicht ständisch gebunden bleiben, weil die Spannungen der heutigen Weltlage nur durch den weltwirtschaftlichen und weltpolitischen Aspekt überhaupt zu erfassen sind. Die Kampfstellungen der Gegenwart suchen aus ideologischen und militärpolitischen Gründen die Autarkie, sie sind somit nur Teillösungen der Weltlage.

Die verschiedenen Stufen der Industrialisierung der Völker haben ja erst den Kapitalexport und damit den Imperialismus ermöglicht. Die Veränderungen der sozialen Struktur in den führenden Staaten sind abhängig von den weltwirtschaftlichen Spannungen der Produktionsformen. Die Industrialisierung der Landwirtschaft in der Übersee entwertet den deutschen Acker und ihre Kollektivierung in Sowjet-Rußland ent-

wertet den deutschen Wald. Darum müssen sich die nationalpolitischen Lösungen selber widersprechen. Der Bolschewismus muß zur Selbstbehauptung den Versuch machen, die Weltrevolution durchzuführen, der Faschismus muß Exportartikel werden, obwohl er nur ein italienisches Gewächs ist, um die Homogenität der internationalen Ordnung zu gewinnen, und der völkische Universalismus müßte, wenn er ganz konsequent wäre, von der berufsständischen Volksordnung zur parallelen Wirtschaftsgliederung der Völker fortschreiten, also ökumenischer Universalismus werden.

Eben weil diese kämpferischen Parteistellungen naturgemäß bei der nationalen Autarkie und Souveränität verbleiben müssen, können sie nicht weltpolitische Gesamtlösung bringen, und darum fällt diese Aufgabe und Chance der neuen konservativen Stellung zu. Sie ist gleichfalls antiliberal und antiindividualistisch wie die andern, aber nicht radikal, sondern gemäßigt realistisch. Ihr Grundaxiom ist die völkische und überstaatliche Ordnung zugleich, die berufsständische Zusammenarbeit der schöpferischen Volkskräfte und die überstaatliche Organisation der Völkergemeinschaft. Weil in der heutigen Lage weder die völkische noch die staatliche Ordnung souverän und autark zu halten ist, ist der Universalismus zur Mitbewahrung der bestehenden positiven Völkerrechtsordnung und zur Neuschöpfung einer naturrechtlichen Völkergemeinschaft gezwungen. Er muß weltpolitisch werden, wie es die venezianischen und englischen Aristokraten immer gewesen sind. Auch er muß den neuen Staatsprimat über die Wirtschaft verkündigen, weil die Erhaltung der ständischen Volksordnung durch die Klassenkampf- und Eliteideologien zugleich bedroht ist. Die absolute Staatssouveränität ist aber immer bloß dynastische Ideologie gewesen, niemals konservativ. Vom kritisch realistischen Standpunkt aus können weder die nationalen noch die internationalen Spannungen wegdekretiert werden, aber ebensowenig der Stände- und Klassenkampf als die einzige Gesellschaftsdynamik anerkannt werden. Die Überwindung des liberalen, sozialistischen und imperialistischen Soziologismus liegt nicht in der klassenlosen Gesellschaft oder gar im völkerlosen Internationalismus, sondern in der Ständegemeinschaft der Berufe im völkischen Gesamtwerk, in der Bundesordnung der Völker und in der Gemeinschaft des abendländischen Kulturwerks. Der kritische Universalismus ist hierarchisch, weil er alle Stände und Kulturvölker in der Rangordnung ihres Berufs zum Gesamtwerk der Kultur anerkennt.

Die tragische Reihenfolge der falschen Absolutismen, der einseitigen Vergötzungen des Werks und Werts eines Standes seit dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Kultureinheit, die staatliche, geistige und wirtschaftliche Autonomie im Barock, der Aufklärung und im 19. Jahrhundert hat den Konservatismus seitdem nur mehr gelegentlich zu Wort kommen lassen, ihn selber zu einer Parteistellung gemacht. Der Ressortpartikularismus dieser angeblichen Souveränitäten ist aber jetzt durch die Kulturkritik und die Weltkrise sichtbar geworden. Der Konservativismus hat immer gewußt, daß die wirklich absolute, die religiöse

Sanktion der Kulturordnung im Transzendenten verankert liegt, die Religion ist ihm immer die oberste Lebensmacht gewesen. An den kulturschöpferischen Geist hat er nicht immer geglaubt. Weil ihm heute die einfache Bejahung des Bestehenden nicht möglich ist, dessen Verteidigung dem Liberalismus zufällt, muß er heute die schöpferische Kraft des Geistes und die objektive Normenwelt der Kulturwerte anerkennen, das ungeschriebene Recht der Lebensnotwendigkeiten zur Bewahrung der Volks- und Völkerordnung, das über dem positiven Staatswillen steht, der wohl Herrschaft wider sie, aber nicht Leitung ohne sie ausüben kann. Nachdem jetzt der autonome Automatismus der Wirtschaft so viel Verwirrung angestiftet hat, daß er selber nach der staatlichen Leitung ruft, könnte die Rangordnung der Werte, der Stände und der Völker wiederhergestellt werden. Die Zukunft der abendländischen Kultur hängt davon ab, daß diesmal der weltpolitische Universalismus nicht nur vorhersagt, wie es kommen wird, sondern handelt nach seiner Einsicht.

5. DIE GESCHICHTSTHEOLOGISCHEN KULTURANSCHAUUNGEN.

Geschichtstheologie bedeutet im Zusammenhang der Kulturphilosophie natürlich nicht die Betrachtung über den unermeßlichen Einfluß der Religion auf die Kultur. Unter Geschichtstheologie ist hier die Überbetonung des einen Kulturfaktors Religion neben dem Staat, dem Geist und der Wirtschaft gemeint, und zwar soweit er selber im Zeitbewußtsein zu einer, wenn auch nicht ausgesprochenen Theorie über das Kulturgeschehen gestaltet ist. Wie die Geschichtsphilosophie behauptet, der Faktor Geist sei der entscheidende in der Kulturentwicklung, und die Soziologie, Gesellschaft oder Wirtschaft bestimmten sie grundlegend, so lehrt die Geschichtstheologie, daß Gott den Gang der Geschichte und Kultur bestimme.

Die geschichtstheologische Überzeugung vom Walten Gottes über den Geschicken der Menschheit erwächst aus der Verbindung der Religion mit dem Ethos. So wie die (soziologische) Jenseits-Vergeltungs- und Unsterblichkeitslehre aus dem Bedürfnis einer unbedingten Sanktion der Sittlichkeit und aus dem Gedanken einer notwendigen, mindestens jenseitigen Verbindung von Würde und Glück des Menschen sich ergibt, wird auch die sittliche Würde des Volkes und sein Heil der ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes anheimgestellt. Mit dem Gedanken des gerechten Gottes entsteht der Begriff des Garanten der sozialen Gerechtigkeit im Völkerleben. Mit dem freiwilligen oder erzwungenen Verzicht auf die Selbsthilfe und Gewalt erwächst die Hoffnung auch gegen alle Hoffnung, daß Gott die unverbrüchliche Rechts- und Gerechtigkeitsordnung mit weltüberlegener Macht zwischen den Völkern herstellen werde.

Man kann die Geschichtstheologie auch als die religiöse Form der Kulturkritik auffassen, sobald ein Ideal der Volksordnung oder

der Weltordnung erkannt ist. Die pessimistische Bewertung der Kulturwirklichkeit wird dann den Abfall vom völkischen Kulturideal mit der Strafe des Untergangs bedrohen. Ein optimistisches Bekenntnis zur Würde des eigenen Volks wird ihm die Gotteshilfe in einer unschuldigen Bedrückung zusprechen. In beiden Fällen muß eine transzendete Macht schließlich die Weltordnung wiederherstellen.

Die Wege Gottes sind aber den Menschen unbekannt. Infolgedessen ist eine Gewißheit über das Eingreifen Gottes in die Geschichte immer nur konditional vom sittlichen Zustand der Gemeinschaft und der Welt abzulesen. Alle Besonderheiten der Geschichtstheologie, die ja im Grunde nur in dem einzigen Gedanken der Allmacht Gottes in der Leitung der Völkergeschicke besteht, ergeben sich also aus den charakteriologischen, sozialen und nationalen Umständen des Geschichtstheologen. Innerhalb der allgemeinen Typologie der Kulturanschauungen gibt es wiederum eine Typologie der Geschichtstheologien, die sich im wesentlichen in den folgenden sechs Thesen zusammenfassen läßt.

a) Die These der nationalen Untergangsprophezeiung.

Sie läßt sich kurz in folgender konditionaler Satzreihe darstellen: wenn das Volk nicht die soziale Gerechtigkeit verwirklicht, wird der gerechte Gott seinen Untergang herbeiführen. Die Aufhebung der Unrechtsordnung, der Gerichtstag steht nahe bevor. Nur der Rest, der die Gerechtigkeit verwirklicht, wird gerettet werden.

Dies ist die These aller Bußprediger. Der Unheilsprophet tritt in erster Linie als Ethiker auf, der etwa wegen einer Spannung zwischen äußerlichem Ritualismus und vertiefter religiöser Sittlichkeit die Volksordnung gestört sieht (Amos, Isaias) oder auch wegen der Nichtbefolgung der strengen Kultordnung als priesterlicher Unheilsprophet den Gerichtstag verkündet (Ezechiel). Leicht verbinden sich mit dieser allgemeinen eschatologischen Überzeugung Ahnungen von besonderem, großem Unheil, es wird nach dem Zeichen des bevorstehenden Gerichtstages geforscht.

b) Die These der nationalen Heilsprophezeiung.

Sie geht aus dem Gefühl des unterdrückten Volkes hervor, daß ihm Unrecht geschehen sei. Max Weber hat sie darum eine Unterdrückten-ideologie genannt, was vor allem für den Fall gilt, daß die Rache Gottes auf die Feinde herabgefleht wird. Wichtiger aber ist der Glaube und die Hoffnung als ihr eigentlich religiöses Moment, daß Gott die Hilfe bringen werde, wenn nur eignes Unrecht und Gewalt vermieden werden. Ihre Satzreihe ist folgende: wenn die Feinde Unrecht tun, wird die transzendente Macht der Weltordnung sie stürzen. Die unschuldige Erduldung des Unrechts berechtigt zur Hoffnung auf die Gotteshilfe. Das unschuldig leidende Volk wird selber der Erlöser der Völker, das Zukunftsreich ist das Reich der erfüllten Gerechtigkeit und des Friedens. (Deuterojesaias; noch für den polnischen Messianismus: Krasinski.)

Die nationale Untergangs- und Heilsprophezeiung ist das Vorbild für einen sozialen Messianismus. Auch der unterdrückte Stand kann gegenüber dem herrschenden Stande sein ganzes Heil auf Gott stellen, für sein unschuldiges Leiden ohne Gewaltanwendung die Erfüllung des Reichs der sozialen Gerechtigkeit erwarten, ja sich selber als den berufenen Erlöser seines Volkes betrachten (Thomas Münzer).

c) Die These der universal-kosmischen Heilsprophezeiung.

Diese These ist die des Religionsstifters, sie bedeutet den Sieg des personalen Geistes in der Weltgeschichte, die Erweiterung der Volksordnung zur Weltordnung und damit überhaupt der sozialen Ordnung zu einer analogen kosmischen. Ihre Satzfolge lautet: wenn die richtige Lebensordnung verkündet und verwirklicht wird, wird Gott sein Reich und die Welt erneuern. Der Sturz der Unrechtsordnung steht nahe bevor, die Macht des bösen Prinzips ist schon gestürzt. Das stellvertretende Leiden des Erlösers entsühnt seine Gemeinde. Das neue Volk bringt die Früchte der rechten Reichsordnung.

d) Die These der legitimistischen Reichsordnung.

Sie geht hervor aus dem Zeitbewußtsein, daß ein neues Reich oder eine neue Epoche der Kirche und der Welt angebrochen sei. Sie stellt sich schon auf den Standpunkt eines neuen positiven Rechts, während die universale Heilsprophezeiung noch in der eschatologischen Hoffnung lebt. Sie spricht als positiv rechtliche Anschauung nicht mehr im Konditionalsatz, sondern im Kausalsatz: weil die Herrschaft des Rechtskönigs eingetreten ist, wird Gott die Macht seines Volks und seiner Gemeinde, des gläubigen Weltreichs erhöhen. Die Feinde der Wahrheit, die Häretiker oder die Feinde des Rechts, die Tyrannen, haben ihre Strafe schon erhalten, das feindliche Prinzip ist schon besiegt. Das neue Reich bringt schon die Früchte des Gottesvolks.

Diese These kann sich als nationale Heilsprophezeiung besonders leicht verbinden mit der Herrschaft der legitimen Dynastie, besonders wenn sie nach einer Zeit der Unterdrückung wiederhergestellt wird, wie mit dem davidischen Königshaus unter Zorobabel und den Hasmonäern. Die Königsherrschaft Gottes ist in eine messianische Herrschaft des davidischen Königshauses oder des Priesterstammes Levi umgewandelt. Von viel größerer Bedeutung aber ist es, daß auch die ganze Kirchengeschichte des Eusebius auf dieser geschichtstheologischen These beruht und das Reich Konstantins und seine Versöhnung mit der Kirche damit legitimieren will. Gott hat Konstantin den Sieg verliehen, weil die tyrannischen Gegner wegen ihrer Christenverfolgungen sich als Anhänger der antichristlichen Macht des Teufels erwiesen haben. Wie die Christenverfolger haben auch die Häretiker bereits die Strafe erlitten, und so beginnt nun eine neue Kulturepoche, die gekennzeichnet ist durch die Macht des Herrschers, die Abschaffung der Tyrannis, ein christliches Regiment, neue Gesetze, die Freiheit der Hierarchie und Kirchenbauten.

Dieselbe legitimistische Reichstheorie kann aber auch die Grundanschauung einer neuen Konfession werden. Die neukonstituierte Kirche betrachtet sich als eine neue Epoche der Kirchengeschichte. Das klassische Beispiel dafür ist die protestantische Kirchengeschichte des Flaccius Illyricus und der Magdeburger Zenturiatoren.

Hier wird die neue Konfession als die immer schon vorhandene wahre Kirche hingestellt und ihr die Finsternis der antichristlichen, katholischen Kirche entgegengesetzt. Das Wachstum des Mysterium iniquitatis offenbart sich in dem anwachsenden römischen Primat, über den jetzt nach der apokalyptischen Prophezeiung die Katastrophe hereingebrochen ist. Für die Kulturphilosophie ist dieser Fall vor allem deswegen bedeutungsvoll, weil hier der Versuch gemacht wird, jedes Jahrhundert nach allen kulturpolitischen Äußerungen des wahren Gottes- und Kulturreichs und des gegnerischen Reichs des Antichrists schematisch zu kennzeichnen.

e) Die These der Gesinnungsgemeinschaft.

Diese These ist eine soziologische insofern, als sie die wahre Kultur nur als innerliche Kultur gelten läßt und darum die Menschheit in zwei soziologische Kreise nebeneinander aufteilen muß. Sie kommt so zu einer sehr komplizierten Kulturanschauung, da Reich und Kirche gewissermaßen in doppelter Fassung in der Weltzeit vorhanden sind. Ihre Satzfolge lautet: nur die unsichtbare Gesinnungsgemeinschaft ist das wahre metaphysische Reich der Guten und der Bösen, der Kultur und der Unkultur. Die Dauer des metaphysischen Reichs Gottes ist eine ewige und reicht auch durch die ganze Weltzeit hindurch. Die Feinde der Liebe und Wahrheit sind ausgeschlossen von Gottes Reich und zur ewigen Strafe verurteilt, ein Reich der Sünde und des Satans. Die innere Gesinnung unterscheidet die eigentliche Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche und zum sichtbaren Staat. Nur die rechte Gesinnung bringt die Früchte der Liebe und Demut, des Friedens und der Gerechtigkeit (Augustin, Otto v. Freising).

f) Die dialektische Geschichtstheologie.

Auch sie geht aus von der Unterscheidung des Ewigen und Zeitlichen, faßt aber nicht mehr den Gegner als den Teufel oder Antichrist auf, sondern gesteht auch ihm ein berechtigtes Moment und seine Existenz im Kulturganzen zu. Sie steht damit freilich auf der Grenze der eigentlichen Geschichtstheologie und der universalen Kulturphilosophie, nur daß die dialektischen Gegensätze in den religiösen Kulturfaktor allein verlegt werden und nicht das Zusammenspiel aller Kulturfaktoren gesucht wird. Ihre Satzfolge lautet: die Idee des inneren Gottesreichs, das Christentum hat mehrere gleich notwendige Seiten, die von den Menschen nicht gleichzeitig verwirklicht werden können. Darum gibt es eine notwendige Opposition bei seiner Realisierung, die aus dem Schoße des Christentums selber hervorgeht. Die Geschichte des äußern Gottesreichs, die Kirche, ist der idealdialektische Prozeß der Richtungen des Christentums. Die Einseitigkeit einer Richtung, z. B. die religiöse Durchdringung der Welt im Katholizismus, führt durch ihren Absolutismus selbst zu ihrem Sturz und zum siegreichen Hervortreten einer andern Richtung. Die wahre Kultur besteht in der Ganzheit der universalen Entfaltung des objektiven Geists des Christentums, der sich aber äußer-

lich nur in einer Stufenfolge der Richtungen im Nacheinander entwickeln kann (Ferdinand Christian Baur).

Wenn die verschiedenen Richtungen nicht als gleich notwendig aufgefaßt werden, sondern eine bewertbare Rangordnung verraten, tritt an Stelle der objektiv idealistischen, idealdialektischen Geistesentfaltung eine aufsteigende Entwicklungslehre, meist nach dem Gedanken eines Erziehungsplanes Gottes mit der Menschheit, ein Gedanke, der von Irenäus über Hugo von St. Viktor und Bonaventura bis zu Leibniz, Lessing und Schleiermacher reicht und die verschiedensten Gesichtspunkte der Stufenfolge annehmen kann. Die Festlegung und Erkenntnis der Stufen und ihre Berechnung leitet bereits über zur apokalyptischen Geschichtstheologie, deren gemeinsames Merkmal die Exegese, die Deutung der Zeichen des Gotteswillens ist.

Sie ist eine sekundäre, reflexive Form der Geschichtstheologie, die auf der konditionalen eschatologischen aufruht. Es können dabei die Zeichen des Erlösers gesucht werden, z. B. seine Präexistenz, die Göttlichkeit, die jungfräuliche Geburt, Kreuz, Auferstehung und Himmelfahrt, oder die Zeichen des Gerichtes, äußere Katastrophen, Leiden und Bedrückungen, oder günstige Vorzeichen inneren Wandlungen entnommen werden. Für die Geschichtsphilosophie ist am bedeutsamsten geworden die Deutung der Zeichen der Weltzeit, sofern das Aufsuchen innerer Zeichen zur Periodisierung der Reichgottes-Geschichte und der Kirchengeschichte geführt hat, wenn sich freilich auch gerade diese Richtung am meisten durch die Berechnung äußerlicher Daten auf Jahr und Tag nur allzuoft ins Abstruse verlor und damit kompromittiert hat. Eine große und bedeutsame Form der Geschichtstheologie bedeutet noch die Exegese der Zeichen der wahren Gemeinde, des neuen Volks. Sie nähert sich wieder der Gesinnungsgemeinschaftsthese, weil sie die innern Zeichen der wahren Gemeinde feststellen muß. Ihre Gedankenfolge lautet etwa folgendermaßen: wenn die Verwirklichung der allgemeinen Geistigkeit und Armut beginnt, offenbart sich eine neue Stufe des Gottesreichs. Die letzte und höchste Entwicklungsstufe ist schon aus ihrer Vorbereitungszeit spürbar und aus der bisherigen Entwicklungsbahn zu berechnen. Mit dem Auftreten des neuen Führers beginnt die neue Weltzeit, die Endvollendung der Kultur (Joachim v. Floris, die joachitischen Franziskaner, Dante).

6. DIE STAATSTHEORETISCHEN KULTURANSCHAUUNGEN.

Die staatstheoretische Kulturanschauung ist die älteste und die am meisten verbreitete. Liegt doch ihr unausgesprochener Grundgedanke als eine immanente Kulturphilosophie allen Reichslehren und der ganzen politischen Geschichtsschreibung zugrunde. Seit es eine Hochkultur gibt, ist der Staat die Zusammenfassung der Stände und Berufe zu dem bewußten Willen der Gesamtheit. Der Primat des Kulturfaktors Staat begründet ja die Hochkultur und ist so überwiegend in ihrer ganzen Geschichte, daß der Primat der Religion, des Geists und der Wirtschaft daneben nur als Interregna erscheinen. Freilich ist wegen der Notwendigkeit einer absoluten Sanktion der Rechtsordnung der politische Reichsgedanke meist mit der Religion verbunden. Und wo immer es mehr als bloßes positives Recht gibt,

ist auch über das praktische Leitungswissen und den Herrschaftswillen hinaus die geistige Kultur wirksam.

Die anschauliche Verbindung des Staatsgedankens mit dem Kulturgedanken ruht in der Verbindung des Staatsideals mit dem Kulturideal. Aber auch eine unausgesprochene Kulturkritik ist in jedem Reichsbewußtsein verborgen durch den Glauben, daß nur dieses Reich als die beste Staatsform oder Staatsgestalt und Staatenordnung die wahre Kultur schaffe. Darum sind alle staatstheoretischen Anschauungen als Konditionalsätze zu formulieren. Ihre Varianten ergeben sich vor allem aus der besonderen Ideologie der Staatsstände, ihren charakteriologischen, sozialen und nationalen Bedingtheiten. Die wesentlichste Unterscheidung aber zwischen ihnen ist, ob der Staat der Kultur übergeordnet oder untergeordnet wird. Wenn der Staat im Dienst der geistigen und sittlichen Kultur stehen soll, eine Auffassung, die naturgemäß mehr vom Lehrstand als von den Staatsständen vertreten wird, so nähert sich die Staatstheorie schon der existentiellen Geschichtsphilosophie. Nur wenn die volle Autonomie des Staates vertreten wird, die Kultur selbst also im Dienst des Staates steht, eine Alleinbestimmung der gesamten Kultur durch den Staat gelehrt wird, könnte man von einem reinen Staatsprimat über alle andern Kulturfaktoren reden. Aber auch schon die Zusammenfassung des Kulturgesamtwerks durch den Staatswillen ist eine, wenn auch nicht rein existentielle staatstheoretische Kulturanschauung.

a) Die Kulturstaatsthesen.

Es ist der Sieg des Ethos und Logos über das rein praktische Herrschafts- und Leitungswissen, wenn bewußt der Staat zu einem Kulturstaat gemacht werden soll. Die Bedingungen, unter denen das geschieht, sind abhängig von der eigenen Stellung des Kulturphilosophen im Staate und von der Bedeutung, die er den einzelnen Staatsständen, dem monarchischen, aristokratischen und demokratischen zuweist. So lautet z. B. die konservativ monarchistische Kulturstaatsthese: nur wenn die richtige ideale Volksordnung herrscht, ist eine dauernde Staatsordnung möglich. Die soziale Ungerechtigkeit zerstört die Volksordnung und führt zum Untergang des Staates. Nur wenn der Kenner der rechten Volksordnung in einem richtig erzogenen Volk die Macht hat, kann er den Kulturstaat errichten.

Mit Platons eigenen Worten lautet diese These: „Einem Staate, in dem das Gesetz abhängig von der Willkür des Herrschers ist und selbst keine Gewalt hat, sehe ich den Untergang bevorstehen; wo es dagegen Herr über die Herrscher ist und diese seine Diener, da sehe ich Wohlstand und Glück erblühen, die die Götter Staaten verleihen." Die Verwandtschaft dieser Kulturstaatsthese mit der prophetischen Verkündung von Recht und Sittlichkeit ist leicht ersichtlich, nur ist es hier der menschliche Geist, der in Erkenntnis der ewigen, richtigen Volksordnung personal-autoritär durch den richtigen Staat das dauernde Kulturideal zu verwirklichen hat. Diese These der Durch-

geistigung und Versittlichung der praktischen Leitungskunst ist von Plato und dem jungen Aristoteles an über Cicero und Thomas von Aquin bis zur Geniokratie Fichtes vorbildliche Staatsanschauung geblieben.

Die Ausweitung des nationalen Kulturstaatsgedankens zum universalen und zugleich republikanischen Staats- und Kulturideal hat in klassischer Weise Kant vollzogen. Dabei wird statt der Staatsdauer die allgemeine Freiheit das Grundaxiom. Ihre Satzfolge lautet: nur wenn auch die Staaten selber in einer Rechtsordnung leben werden, ist erst das Kulturziel erreicht. Es müssen aber schon vorher alle Kräfte der persönlichen Freiheit entwickelt werden, damit sich die Staaten im Machtkampf behaupten können. Die Entfaltung aller Kräfte durch den heterogenen Zweck der Staatsstärke bringt die höchste Kultur hervor. Das legale Staatsleben ist also nur ein Mittel für die Blüte der persönlichen Kultur.

Diese beiden Thesen verbinden die autonome geistige und sittliche Kultur mit der Staatsmacht, die demokratische Kulturstaatsthese eines John Locke und anderer Vertreter des Zweiparteiensystems sucht die utilitarische Autonomie aller Gesellschaftskräfte überhaupt: nur wenn alle abwechselnd an der Staatsleitung beteiligt sind, gelingt das Staatskunstwerk. Darum muß die Macht des Staates durch die ausgleichende Gewaltenteilung soweit gemäßigt werden, daß sich die allgemeine Freiheit entfalten kann. Die Staatsordnung ist also nur Mittel zum Kulturziel der freien Entfaltung aller nützlichen Gesellschaftskräfte.

Endlich kann der Gedanke der Rechtskultur selbst autonom gesetzt werden. Daraus ergibt sich eine nomokratische Kulturstaatsthese, die von der Stoa und Cicero bis zu Grotius und Montesquieu vertreten wird: nur wenn das Gesetz und das Völkerrecht herrscht, kann man von einer eigentlichen Kultur reden. Natur und Vernunft zeigen die rechte, gesetzliche Weltordnung. Nur der so naturentsprechend eingerichtete Staat wird zum Führer der Weltkultur. Die Staatsordnung und die zwischenstaatliche Weltordnung ist das Mittel zur vollen Entfaltung der Freiheit.

b) Die Machtstaatsthesen.

Diese Thesen, die ein unverhältnismäßiges Glück in der literarischen Welt gehabt haben, sind aus drei Gründen nicht die Thesen der Politiker selbst. Schon subjektiv sind es schwache Menschen, die aus dem *taedium vitae politicae*, wie Holstein feinsinnig in diesem Handbuch für Hobbes nachgewiesen hat, ein für allemal die Ruhe gesichert haben wollen oder die aus dem Ressentiment, selber von der Politik ausgeschlossen zu sein, wie Machiavelli und Gobineau, besonders kräftig über die politische Macht sich ausdrücken. Von seiten des wirklichen Herrschafts- und Leitungswissens ist dies schon aus dem Grunde nicht möglich, weil es ja ein *arcanum imperii* ist, auch eine unrechtmäßige Macht soweit als mög-

lich durch Recht zu legitimieren, und weil der Pessimismus, der die Grundvoraussetzung aller naturalistischen Machtstaatsthesen ist, von keinem Politiker laut vertreten werden kann. Das Grundaxiom dieser Thesen ist eine pessimistische Betrachtung der allgemeinen Menschennatur, die nicht von selber als *animal politicum* zum Staate führt. Durch die Indienststellung der Kultur einiger weniger Führernaturen oder eines besonders politisch begabten Volks unter die Staatsallmacht soll ein starker Staat gewissermaßen der Natur abgelistet werden. Sie treten in dreifacher Form auf:

Die technizistische Machtstaatsthese z. B. Machiavellis ist auf folgende Satzreihe zurückzuführen: wenn die Menge, wie dies meistens der Fall ist, indolent ist und nur der Not gehorcht, kann nur die Kunst der klugen und starken Führernatur den Staat erhalten. Die sozialen Kräfte und Bedingungen sind durch Natur und Schicksal gegensätzlich und blind. So kann nur der Staatswille Recht, Moral und Kultur setzen.

Damit wird der Höhepunkt der Kultur die *virtù*, Kraft, Klugheit und der Wille des besonders begabten Staatsmannes, der sich seinen Staat schafft durch die bewußte Technik des Herrschaftswissens. Statt des Geistes und der Sittlichkeit ist hier der persönliche kraftvolle Wille einer Führernatur das eigentliche Geheimnis der Kulturgestaltung, womit natürlich die ganze Rechts- und Sittenordnung, ja auch die Religion dem Machtgedanken untergeordnet ist.

Die diktatorische Machtstaatsthese lautet in der Formulierung des Thomas Hobbes: nur wenn die Macht und Entscheidung Einem allein zukommt, ist Sicherheit, Recht, Ordnung, Stärke und Friede in der Gesellschaft gewährleistet. Die Störungen der Lebensordnung gehen von dem naturhaften Kampf aller gegen alle und von den Konflikten zwischen Religion, Staat und Privaten aus. Die Selbständigkeit anderer Kulturfaktoren, Volk, Eigentum, Meinungsfreiheit, Religion und Völkerrecht muß also der Staatsallmacht untergeordnet werden, sie stört die Einheitlichkeit der Staatsmacht. Echte Kultur ist also nur der Machtstaat.

Diese These kommt am schärfsten und genauesten an das Problem der Institutionensoziologie, der Konstellation der Lebensmächte heran, und löst es am radikalsten durch die unbedingte Unterordnung aller andern Faktoren unter die absolute Staatsmacht. Ihr sie selber aufhebendes Paradox ist dabei nur, daß die Macht dann doch dem Frieden dienen soll, daß die Vergottung des Staates in den Dienst des bloßen individualistischen Nutzens gestellt wird: „Der Nutzen, weswegen die politische Gemeinschaft geschaffen ist, ist der Friede und die Selbsterhaltung eines jeden Privatmanns, einen größeren Nutzen kann es gar nicht geben." (Hobbes.)

Die rassetheoretische Machtstaatsthese sieht die Garantie der Macht und damit die einzige Möglichkeit zur Kultur in der völkischen Natur selbst. Sie läßt sich kurz so formulieren: nur wenn ein von der Natur rassemäßig politisch begabtes Volk die Herrschaft über die andern hat, kommt es zu einem starken Machtstaat. Die Machtstörungen und Kulturuntergänge kommen von der Verschlechterung der Volksnatur durch die Rassenmischung. Nur der reinrassige Machtstaat kann eine Hochkultur begründen (Gobineau).

Inwiefern diese naturalistische These zugleich auch eine versteckte Legitimitätsthese sein kann, sofern in ihr der Machtanspruch des normannischen Adelsblutes und der germanischen Rasse gerechtfertigt werden soll, ist schon oben ausgeführt worden. Auch für diese These ist die pessimistische Bewertung der Gegenwart und die Oppositionsstellung kennzeichnend.

c) Die Legitimitätsthesen.

So stark der literarische Einfluß der Machtstaatsthesen auf bestimmte soziologische Richtungen, den Rechtspositivismus und die öffentliche Meinung auch sein mag, so war doch im ganzen der Kulturentwicklung die Legitimitätstheorie von unvergleichlich viel größerer Wirksamkeit. Sie steht ja meistens als eine unausgesprochene Kulturanschauung hinter dem positiven Recht und dem positiven Staate. Das Legitimierungsbedürfnis aller bestehenden Mächte weiß ihre Grundgedanken immer deutlich genug herauszustellen, wenn es auch zu ausdrücklichen philosophischen Formulierungen meist nur in der Reaktionsstellung einer depossedierten herrschenden Klasse kommt. Die These spaltet sich naturgemäß auf nach den verschiedenen Staatsformen und Staatsständen.

Die monarchistische Legitimitätsthese lautet: nur wenn das rechtmäßige, angestammte und verdiente Herrscherhaus anerkannt wird, ist die Ordnung und der Friede des Volks gesichert. Die Feinde der bestehenden Staatsordnung werden sich durch ihre Uneinigkeit und Autoritätslosigkeit selbst zugrunde richten. Das traditionelle Reich bedeutet Recht und Ordnung, Größe und Glanz, Glück und Kulturhöhe für alle Volksgenossen.

Wie weit diese Satzfolge die Argumentation der Anhänger aller Dynastien bestimmt, ist leicht ersichtlich. Zur Theorie erhoben wird sie freilich erst von den Restaurationspolitikern wie Burke, De Maistre, Stahl. Naturgemäß gibt es auch eine aristokratische Legitimitätstheorie, die die feudalen Staatsstände und ihr Recht als allein staatswichtig hinstellt, so daß nur, wenn die Rechte der blutsadeligen Reichsstände anerkannt sind, die herkömmliche Staatsordnung, Rechtsordnung und Kulturhöhe gesichert ist. Diese These steht hinter der Magna Charta und der Goldenen Bulle; ausdrücklich formuliert ist sie z. B. von Boulainvilliers.

Die demokratische Legitimitätsthese muß doppelt ausgeführt werden, je nachdem die Majorität oder das ganze Volk als Träger der legitimen Staatsordnung angesehen wird. Die Majoritätsthese läßt sich etwa so formulieren: nur wenn der ständig sich umbildende Mehrheitswille sich frei äußern kann und als der allgemeine Staatswille anerkannt wird, ist eine wirksame Rechtsordnung der allgemeinen Gleichheit möglich. Die sich widersprechenden Einzelwillen und Privatinteressen stören durch ihre natürliche Ungleichheit das Gemeinwohl. Nur das

zahlenmäßige Übergewicht des stärkeren Teils ist ein formal unbestreitbares Rechts- und Kulturprinzip (Marsilius von Padua und Rousseau).

Die Legitimitätstheorie der Volksstaatsthese ist scharf von der Majoritätsthese und Rassenlehre abzuheben und lautet folgendermaßen: nur wenn das durch Natur, Geschichte und Volkscharakter berufene Volk die Hegemonie hat, ist die Blüte der Weltkultur gesichert. Die Barbaren und geborenen Sklavenvölker werden sich ihm gegenüber auf die Dauer nicht behaupten können. Das Urvolk ist schicksalsgemäß das einzige Kulturvolk.

Das ist die These aller bewußten Nationalismen, die sich durch Geist und den Kulturanspruch rechtfertigen wollen, von Vergil bis Petrarka, Fichte, Gioberti und Dostojewski.

Endlich gibt es noch die universalistische Legitimitätsthese für ein einziges Weltreich, die am schönsten und feierlichsten von Dante vertreten wird: nur der gerechte und gut beratene Weltherrscher sichert den Weltfrieden, weil nur er völlig selbstlos sein kann. Wenn die Reichshoheit und Tradition nicht anerkannt wird, sind ständige Störungen der *civilitas humana* unvermeidlich. Nur dem einen römischen Weltreich ist die eine Weltkultur anvertraut.

d) Die Gesinnungsstaatsthese.

Diese These ist gewissermaßen eine partikularistische Aufsplitterung der Volksstaatsthese. Nur jene Teile des Volks sind nach ihr die Vertreter des Gesamtvolks, die die rechte Staatsgesinnung und ein starkes Staatsethos haben. Die These lautet: nur wenn diejenigen, die die rechte Staatsgesinnung haben, auch an der Macht sind, ist der Staat ein Kulturstaat. Die Feinde des Staatsethos werden unvermeidlich den Staat zerstören. Der Sieg der Guten ist das Bewegungsgesetz oder wenigstens das Ziel der Kultur.

Nun muß freilich noch angegeben werden, wer die ἄριστοι sind. Es können diejenigen gemeint sein, die die *justitia* als *fundamentum regnorum* betrachten, die nach der Erfüllung des Rechtsideals streben. Es kann vom Offiziersstand die Wehrhaftigkeit als das Wesen des Staatsethos aufgefaßt werden. Dann ist wieder der Machtstaat der Kulturstaat. Es kann auch aber liberal die Verträglichkeit und der Rechtsformalismus als die wichtigste Staatsgesinnung aufgefaßt werden, die Legalität als der oberste Staatswert betrachtet werden oder auch die soziale Gesinnung, dann ist der Wohlfahrtsstaat der Kulturstaat.

e) Die dialektische Staatstheorie.

Erst diese These erkennt die gleichzeitige Notwendigkeit aller berechtigten Staatsmomente an, wobei es freilich noch einen wesentlichen Unterschied ausmacht, ob die Entfaltung dieser Momente in dem sich

idealdialektisch entwickelnden absoluten Geist gesucht wird, oder ob die echte historische Freiheit in der realdialektischen Bewegung ohne vorgegebene Entwicklungsordnung angenommen wird. Im ersten Fall kommt es zur hegelianischen Erhöhung des Staats zur letzten und höchsten Lebensmacht, während eine universale Kulturphilosophie (und auch schon Hegel in seiner Geschichtsphilosophie) die andern Lebensmächte mit in das dialektische Kulturganze hineinnimmt, womit der Staatsprimat nur ein zeitweiliger sein kann. Die These lautet: die Idee des Staatsganzen hat mehrere gleich notwendige Seiten, die sich nicht gleichzeitig und gleichmäßig verwirklichen lassen. Darum sind Staatswille und Volkswille, Autorität und Fortschritt gegensätzliche Bewegungsprinzipien der Staatsentwicklung. Die Herrschaft einer einzigen Richtung führt durch ihren Absolutismus selber zu ihrem Sturz. Nur der Ausgleich aller Staatsrichtungen nach einem Ideal der gemischten Verfassung ergibt den wirklichen Kulturstaat.

Die Ausfüllung des Schemas ist hier vor allem von den verschiedenen Weltanschauungen abhängig. So nimmt der objektive Naturalismus einen Kreislauf der Verfassungen an, der sich aus der Spannungsgesetzlichkeit des Staatsganzen ergibt und mit den kosmologischen Lebensgesetzen der Kultur in Zusammenhang steht. Der Staatsprimat ist hier als die führende Lebensmacht betrachtet, so bei dem alternden Aristoteles, bei Polybius und Bodinus. Die subjektiv-naturalistische Theorie fundamentalisiert die Spannung als solche, ist eine Theorie des Kriegs und Siegs und läßt aus der historisch zufälligen Entscheidung der Klassen- und Völkerkämpfe die positive Kulturentwicklung hervorgehen (Gumplowicz und Ratzenhofer). Die objektiv-idealistische Staatsfreiheitslehre fundamentalisiert die logische, idealdialektische Entwicklungsfolge der Staatsmomente. Sie macht die Staatsentwicklung zur Erscheinung der Weltgeistentwicklung und spricht darum dem Staat die Führung der Kultur zu, in dem das logische Entwicklungsprinzip gerade residiert, der Repräsentant des Weltgeist ist (Hegel, Croce). Nur eine kritisch realistische Staatsphilosophie kann die relative Berechtigung der einzelnen Staatsmomente zugleich, Volkswille und Staatswille, positives und ungeschriebenes Recht als notwendig anerkennen, aber auch eine Rangordnung ihrer Aufgaben an einem normativen Verfassungsideal bemessen. Damit ist dann erst die historische, realdialektische Entwicklung mit dem Kulturideal verbunden. Erst eine normative Bewertung der Staatsmomente sichert die Wirksamkeit der Geisteskultur in der sozialen Wirklichkeit und gestattet eine ethische Begründung der Staatsordnung. Sie muß zudem die Relativität des Staatsprimats in der Zeit neben den andern Lebensmächten zugestehen und so auch den Staat nochmals in eine umfassende Dialektik des Kulturganzen einordnen, die damit das Schlußproblem der Kulturphilosophie wird.

Literatur. Robert Flint, History of the Philosophy of History in Europe: France and Germany. 1874. P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. 1915. Hans Freyer, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. 1930.

1. a. M. J. de Condorcet, Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain. 1795. St. Simon, De la réorganisation de la société européenne. 1814. Nouveau Christianisme. 1825. A. Comte, Cours de philosophie positive. 1830ff. G. W. F. Hegel, Philosophie der Geschichte (1822). 1837.
   b. Giambattista Vico, Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker (1725). 1924. Rousseau, Herder s. oben.
2. a. B. Constant, Cours de politique constitutionelle. ([2]1872.)
   b. E. Burke, Betrachtungen über die französische Revolution. Berlin 1793. J. de Maistre, Considérations sur la France. 1796 (deusch 1924). Adam Müller, Die Elemente der Staatskunst. 1810. J. Fr. Stahl, Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht. 1830ff.
   c. J. G. Fichte, Naturrecht. 1796. Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. 1806. Staatslehre. 1813.
   d. G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. 1821.
3. a. H. Spencer, Social Statics. 1851. Prinzipien der Soziologie. Deutsch 1875ff. I. St. Mill, Utilitarianism. 1863. Über die Freiheit. Deutsch 1927. E. Durkheim, De la division du travail social. 1893. E. Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers. 1875ff.
   b. Karl Marx, Das kommunistische Manifest. 1847. Zur Kritik der politischen Ökonomie. 1859. Das Kapital. 1867ff. F. Lasalle, System der erworbenen Rechte. 1861.
   c. Lorenz von Stein, Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich. 1850. Konstantin Frantz, Der Föderalismus. 1879. Heinrich Riehl, Bürgerliche Gesellschaft. 1851.
   d. H. von Treitschke, Gesellschaftswissenschaft. 1859 Politik. 1897. L. Gumplowicz, Grundriß der Soziologie. [3] 1907. G. Ratzenhofer, Die soziologische Erkenntnis. 1898. J. A. de Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines. 1853. (Deutsch[4]1922.)
4. a. W. Lenin, Der Staat und die Revolution. W. 1928.
   b. G. Sorel, Réflexions sur la violence. 1908, deutsch 1928.
   c. O. Spann, Der wahre Staat. [2] 1923.
   d. J. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen. 1905. J. J. Bachofen, Der Mythus von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt. (Aus seinen Werken herausg. von M. Schröter.) München 1926.
5. Ferdinand Christian Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung. Tübingen 1852.
   August von Gall, *ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ*. Heidelberg 1926.
   Joseph Bernhart, Der Sinn der Geschichte. Freiburg 1931.
   Alois Dempf, Sacrum Imperium. Geschichts- u. Staatsphilosophie des Mittelalters u. der politischen Renaissance. München 1929.
   Erich Seeberg, Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums. Leipzig 1929.
   Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1—3. Tübingen 1920ff.
6. Robert v. Mohl, Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften 1—3. Erlangen 1855.
   H. E. Barnes, Soziologie und Staatstheorie. Innsbruck 1927.
   Günther Holstein, Geschichte der Staatsphilosophie München 1931. (Dieses Handbuch, Bd. IV, D.)
   Karl Larenz, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart. (Philosoph. Forschungsberichte, Heft 9.) Berlin 1931.

IV. DIE DIALEKTIK DES KULTURGANZEN.

Erst in der letzten Generation ist die klare Herausarbeitung des Kulturgebietes gegenüber dem Naturbereich und dem reinen Reich des Geistes Problem geworden. Die schöpferische Methodenkrisis, die zu dieser fundamentalen Unterscheidung geführt hat, ist viel mehr als eine bloß wissenschaftliche Angelegenheit. Sie ist auch mehr als nur eine neue Stufe des historischen Bewußtseins. Nach unserer ersten Regel der Kultursoziologie muß in jeder schöpferischen Methodenkrisis eine Verlagerung der Lebensmächte wirksam sein, und so ist denn auch der Kampf um die geisteswissenschaftlichen und die kulturwissenschaftlichen Methoden das Anzeichen einer neuen Stufe der kulturellen Wirklichkeit selbst.

Die naive Übertragung der naturwissenschaftlichen Methode auf die Geschichte, die Politik, die Psychologie und die Soziologie war nur ein Ausdruck der kulturellen Wirklichkeit des späten 19. Jahrhunderts selbst. Nach dem Zusammenbruch des Vorherrschaftsstrebens der Philosophie in der Aufklärung und im deutschen Idealismus kam es zu einem neuen Vorstoß des Positivismus. Er war der Ausdruck eines angestrebten Primats der Gesellschaft und der Wirtschaft über den Staat, wie die Zergliederung der wichtigsten Kulturanschauungen dieser Zeit gezeigt hat. Wenn sich seit Anfang unseres Jahrhunderts die Geistes- und Kulturwissenschaften wiederum von der Vorherrschaft der naturwissenschaftlichen Methode befreit haben, so ist dies ein Ausdruck für eine neu sich anbahnende Mitherrschaft der Philosophie im kulturellen Gesamtwerk. Die zurückkehrende Königin wird nicht mehr die Hegemonie über alle andern Kulturfaktoren erstreben, aber sie kehrt wieder zu ihrem Selbstbewußtsein und zu ihrer Eigenständigkeit neben den Naturwissenschaften und den positiven Gesellschaftswissenschaften zurück.

Es ist schon ein Resultat der Arbeit unserer vorhergehenden Generation, daß wir diese Klarheit des Blicks über den großen geistesgeschichtlichen Vorgang seit dem Beginn unseres Jahrhunderts gewonnen haben. Wir sind insbesondere zu Dank verpflichtet dem edlen Geiste Wilhelm Diltheys, des Vorkämpfers um die Eigenständigkeit der Geisteswissenschaften. Er hat mit genialem Tiefblick insbesondere die Verflechtung der Psychologie in naturwissenschaftlichen Methoden durchschaut und der erklärenden Psychologie seine vergleichende Psychologie gegenübergestellt. Er hat, gleichsam ein Brückenpfeiler zwischen der großen Welt des deutschen Idealismus und der gegenwärtigen Erneuerung der Geisteswissenschaften, mit seinem unvergleichlich ausgebildeten Gefühl für die Geschichte, das Positive und die Individualität, die historische Welt des geistigen Individuums mit souveräner Sicherheit nachgezeichnet. Er hat noch von Hegel her die Sicherheit des Empfindens für den Gestaltenrealismus der geistigen Werte und Zweckzusammenhänge besessen und doch schon die Unfruchtbarkeit der abstrakten, rein wissenschaftlichen Ethik gegenüber der positiven konkreten Sittlichkeit erkannt. Es ist freilich seine persönliche Tragik gewesen, daß er bei dem höchst ausgebildeten Sinn für das Individuelle und Besondere, das Relative und

Historische, nicht mehr die Auflösung der Problematik des Relativismus und Historismus leisten konnte, die er als Ziel sah und deren Notwendigkeit für die Überwindung der drohenden Anarchie der Überzeugungen er spürte. Der Traum Diltheys im letzten Band seines jetzt erst voll wirksam werdenden Gesamtwerks bringt erschütternd diese Lebenstragik zum Ausdruck. Schon beginnt sich auch seine Hoffnung zu erfüllen, daß seine Schüler sein Lebenswerk zum Abschluß bringen werden.

Von anderer Seite ist der Vorstoß in Richtung der methodologischen Abgrenzung von Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften erfolgt. Rickert und Windelband haben von hier aus die Geschichtslogik begründet, der Geschichte das Einmalige und Originale, das idiographisch zu Erfassende zugewiesen im Gegensatz zu den generalisierenden Methoden der Naturwissenschaft und zur Welt der reinen Werte, die systematisch zu erfassen ist. Sie suchten schon nach der Überwindung des Psychologismus und des Naturalismus, aber sie blieben noch stehen bei einem sozial neutralen, szientifischen System der Werte, einer gemilderten Form des objektiven Idealismus, der noch nicht ganz die Bedeutung der positiven Sittlichkeit gegenüber der Ethik zu würdigen vermag.

Das Durcheinander der methodologischen Bestimmungen, das so entstand, ist mit Humor von Erich Rothacker in seiner Logik und Systematik der Geisteswissenschaften geschildert worden. Dabei ist die regionale Klärung an sich ganz leicht, sobald man die reinen Geisteswissenschaften, die „Logoswissenschaften" nach Hans Freyer oder die „systematischen Kulturwissenschaften" nach Rickert als Norm- und Wertwissenschaften von den eigentlichen Kulturwissenschaften, die individualisierend und typisierend sind, scharf abhebt. Die Mittelstellung der Kulturwissenschaften zwischen Logoswissenschaften und Naturwissenschaften ist das einfache Merkmal, wonach das Kulturgebiet bestimmt werden kann. Allein damit sind die zahllosen, hier sich verflechtenden Probleme noch keineswegs gelöst, und es müssen die verschiedenen Wege angegeben werden, auf denen hier eine klare Scheidung der Methoden und Regionen erreicht werden kann. Vor allem genügt es nicht, die Scheidung allein methodologisch zu vollziehen. Es bleibt so bei einem naiven Szientismus, beim wissenschaftlichen Vorurteil des alten szientifischen Absolutismus, der nicht dem ganzen Ernst der Relativitätsfrage, wie sie durch die Kultursoziologie gestellt wird, gerecht wird.

Der erste Weg, eine Bestimmung der Kulturregion zu gewinnen, ist der aus dem Mitleben mit den lebendigen geistigen Strömungen unserer Zeit. Er beruht auf dem Vertrauen zu unserer eigenen Gesamtlage als Anbruch und Aufstieg einer neuen Kulturwirklichkeit, die aber erst in ihrer eigenen Positivität gänzlich durchschaut werden muß. Die drei wichtigsten Strömungen, die heute wirksam sind, lassen sich in den Gegensätzen: Phänomenologie-Psychologismus, Historie-Soziologismus, Naturkonstanz-Evolution umschreiben. Die Phänomonologie hat wieder einmal in breiter Front die logische Allgemeingültigkeit der Ideen, Werte und Normen dem Psychologismus gegenüber erobert. Heute dürfen allgemein alle Versuche, die logischen, ethischen und ästhetischen Werte aus der Seelentätigkeit abzuleiten für erledigt gelten. Das Reich der Geltung ist wieder in sich selbst gesichert. Ebenso ist aber auch das Reich des Einmaligen, des Historischen und Positiven in aller Schärfe von der Geschichtslogik und Geschichtswissenschaft herausgearbeitet. Hier freilich kann man noch nicht von einem entschiedenen Sieg des Historischen über den Soziologismus reden, da immer

wieder Versuche gemacht werden, alles aus gesellschaftlichen Verhältnissen abzuleiten, womöglich sogar die Werte selbst und nicht nur die psychologischen Bedingungen der Wertsicht. Kulturkritisch freilich kann der Soziologismus mit demselben Rechte abgewiesen werden wie der Psychologismus, da sich leicht zeigen läßt, daß beide auf der Voraussetzung eines Primats der Wirtschaft beruhen. Endlich ist die Naturkonstanz durch die neue theoretische Biologie wenigstens als relative Festigkeit von Artgestalten wieder in das Blickfeld der wissenschaftlichen Forschung getreten, und damit ist die Voraussetzung geschaffen für die Überwindung jenes Evolutionismus, der nur das Spiegelbild des Psychologismus und Soziologismus in den Naturwissenschaften ist und mit dem Wortfetisch Entwicklung bereits alles erklärt zu haben glaubt. Die Gestaltforschung wird weiterhin die Bedeutung der relativen Artkonstanz für alle Geistes- und Naturwissenschaften sichtbar machen, und man kann schon das Zeugnis eines Gegners der Konstanz der menschlichen Geistanlagen, nämlich Max Schelers, für den hier vorliegenden Umschwung in der Beurteilung der Entwicklung des Menschenwesens anführen, der wenigstens praktisch für die tatsächliche Geschichte eine fertige geistige Gestalt des Menschen annimmt.

Diese zweifache oder gar schon dreifache Überwindung des Nominalismus reicht natürlich als geistesgeschichtliches Faktum noch nicht zur Begründung der Kulturphilosophie aus. Wenn man das Faktum allein ins Auge faßt, dann bliebe Kulturphilosophie untergeordnet unter die Logik als Ideenforschung und Wertlehre und unter die theoretische Biologie, und die letztere wenigstens kann den Philosophen immer verdächtig bleiben. Es würde auch so eine autoritative Rechtfertigung der Posivität der Kulturregion fehlen und man muß darum einen weiteren Weg versuchen. Man kann etwa in Umgestaltung der Kantischen Methode fragen: Wie muß die Stellung des Menschen in der Natur und Geschichte betrachtet werden, damit Kultur möglich sei, so wie Kant gefragt hat, was für Postulate der praktischen Vernunft müssen aufgestellt werden, damit Sittlichkeit und Freiheit möglich sei? Dann ergibt sich vom Standpunkt des subjektiven ethischen Idealismus aus sofort die Abweisung von zwei falschen Metaphysiken: der Mensch darf weder unter einem Geistgesetz der dialektischen Entwicklung eines objektiven Geistes oder Weltgeistes stehen, noch unter dem Naturgesetz eines blinden Gangs der Realfaktoren, derTriebherrschaft in bestimmter Abfolge der jeweils herrschenden Triebsysteme, wie dies Max Scheler als Gesetzlichkeit der Kultursoziologie zeigen wollte, oder unter dem rein biologistischen Naturgesetz der Entfaltung und des Absterbens einer Kulturseele, wie Spengler die naturalistische Geschichtsmetaphysik formuliert hat. Die Geschichtsphilosophie und Kulturphilosophie alten Stils, die Entwicklungsgesetze in der Kulturabfolge festzustellen versuchte, ist damit im Namen der sittlichen Verantwortung und nach dem regionalen Charakter der Herrschaft des Einmaligen in der Geschichte abgewiesen.

Kant selbst hat freilich auch im alten geschichtsphilosophischen Stil geglaubt, es gebe eine Naturveranstaltung oder vielmehr eine Einrichtung der Vorsehung, die den Fortschritt der Menschheit zur sittlichen Freiheit und zum ewigen Frieden mit mechanischer Notwendigkeit erzwingen soll. Das Vorbild Friedrichs des Großen hat Kant vor

der Französischen Revolution die Hoffnung gegeben, daß das wohlverstandene Eigeninteresse der Staaten zu ihrer Selbstbehauptung nach dem aufgeklärten Begriff der Staatsklugheit schließlich auch die Throne erreichen würde. Nach der französischen Revolution aber wird sein Standpunkt weiter. Er wartet jetzt nicht mehr auf die Politik des aufgeklärten Absolutismus, sondern sucht im ersten Definitivartikel zum ewigen Frieden die Freiheit und Verantwortung aller in einer republikanischen Verfassung und in einem Weltbürgerrecht der Staaten zur Grundlage des Kulturfortschritts zu machen. Die prädestinierende Einrichtung der Vorsehung muß die Freiheit Aller zur Begünstigung der moralischen Absichten des Menschen gewollt haben. Daraus ergibt sich das Postulat einer Erkenntnis der Zweckmäßigkeit im Lauf der Welt und eines objektiven Endzwecks des menschlichen Geschlechts, eine Erkenntnis, die freilich in theoretischer Absicht überschwänglich ist, nur Idee, in praktischer aber dogmatisch und ihrer Realität nach wohlbegründet ist. In feinster Ironie werden zudem die Philosophen im geheimen Artikel zum ewigen Frieden als Ratgeber empfohlen, damit sie der Rechtswissenschaft als ihrer gnädigen Frauen die Fackel vorantragen, nicht bloß die Schleppe nachtragen, also die eigentlichen Kulturkritiker seien.

Das Postulat der sittlichen Freiheit, das so allein nach Kant Kultur ermöglicht, ist das sittliche Kulturideal der Realisierung aller Anlagen. Dies Ideal steht aber nicht unverpflichtend nur als ferne Idee über dem Leben. Es gibt eine positive Solidarität im Zusammenwirken aller Menschen zum Kulturgesamtwerk. Es werden ja alle sittlichen und politischen Entscheidungen, aber auch jedes Versagen und jeder Fehler genau so wie das schöpferische Werk im realen Gesamtwerk der Kultur aufbewahrt. Jede konkrete Kulturlage ist die Wirkung aller bisherigen Leistungen und Fehler und die Grundlage aller weiteren Kultur.

Von hier aus ergibt sich der ganze Ernst der Solidarität der Menschheit im Kulturprozeß durch den Gedanken der Unendlichkeit der Verantwortung bei jeder einzelnen Tat. Genau so wie die Erfüllung der Gesamtzeit des Lebens sittliche Forderung der wahrhaftigen Existenz des Menschen ist, so ist auch die Mitwirkung an dem Gesamtwerk der Menschheit in ihrer Gesamtzeit streng ethische Forderung. Die menschliche unendliche Verantwortung der Solidarität, die hier entspringt, ist freilich an sich nur eine objektive und nur für das wissensautonome Gewissen, für den ethisch Gebildeten eine persönliche Forderung. Für die bloße Gewissenhaftigkeit des in der Beschränkung einer positiven Sittlichkeit stehenden Menschen ist die Unendlichkeit dieser Verantwortung beschränkt auf die Erfassung des Berufssystems, in dem er steht. Die Brüchigkeit und das Stückwerk aller Kultur wird sichtbar durch die Unmöglichkeit der restlosen Erfüllung aller Verantwortungen. Dennoch hat auch praktisch der Politiker mit der Wirksamkeit und dem Versagen aller Einzelnen zu rechnen, und jeder religiöse Mensch steht über die positive Sittlichkeit hinaus in dem Gefühl der absoluten Verantwortlichkeit jeder Tat.

Zur Charakterisierung der Kultursphäre dient diese Überlegung besonders dadurch, daß sie die eigentümliche Bewegungsform der

Kultur klarmacht. Sie ist kein notwendiger Fortschritt, weil auch die Ausfälle und das Versagen mit einzurechnen sind und darum Kulturrückschritte jederzeit möglich sind. Gleichwohl gehört auch der Zivilisationsfortschritt, d. h. die steigende Anhäufung von Leistungen der Bewegungsform der Kultur an. Der mehrfach betonte eigentümliche Charakter der Kulturbewegung selbst, sofern er abhängig von der konkreten Lage und Anlagenfülle, von der persönlichen und völkischen Bewußtseinsenge gesehen wird, ist mit zu beachten in der Gesamtbewegung der Kultur. Die Wirkungsmöglichkeit früherer Kulturleistungen, ihre Wiederholung und der Widerspruch gegen sie ist abhängig von der jeweiligen persönlichen und völkischen Kultur. Die tatsächliche Erfüllung des Kulturgesamtwerks aber wird entscheidend bestimmt durch die sittlichen und politischen Entscheidungen jedes Einzelnen und ihre Aufbewahrung in der Solidarität des universalen Berufssystems der Völker und der Kultur. So wird auch hier der Primat der freien sittlichen und politischen Entscheidung für die Charakterisierung des Kulturgebiets bestimmend.

Diese Überlegung des zweiten Wegs bleibt freilich noch behaftet mit dem Postulatcharakter der bloßen Möglichkeit der Kultur. So ist ein dritter Weg erforderlich, der die weltanschauungskritische Auflösung der Problematik des Kulturgebiets zu leisten hat. Hier handelt es sich um Entscheidungen des Entweder-Oder, um die Anerkennung der Phänomene des Kulturgebiets und die Abweisung jeder falschen Metaphysik, die von vornherein Kultur unmöglich macht. Dies Entweder-Oder ist in aller Schärfe herauszustellen, entweder Geist- und Naturgesetz oder Geschichte, entweder Nominalismus oder Gestaltenrealismus, entweder Evolution oder Konstanz. Wenn im Kulturgebiet das Gesetz herrscht, dann gibt es keine Geschichte des Einmaligen, Positiven und Singularen, keine wahre Individuation. Wenn die Geschichtsphilosophie alten Stils den Versuch machte, Geschichte zur Wissenschaft zu erheben, indem sie den Fortgang der Geschichte zu einem gesetzlich bestimmten machen wollte, so hat sie tatsächlich den Charakter der Geschichte zerstört. Dies darf heute als allgemein anerkannt gelten.

Es muß nur weltanschauungskritisch gezeigt werden, daß die beiden Arten von Geschichtsmetaphysik, die idealistische wie die naturalistische mit ihrer verschiedenen Gesetzlichkeit in gleicher Weise Geschichte unmöglich machen. Die Geistmetaphysik des objektiven Idealismus, wie sie in klassischer Weise Hegel vertreten hat und wie sie heute in feinsinniger vorsichtiger Weise Othmar Spann erneuert, zerstört mit dem sinnlogisch bestimmten Prozeß dialektisch fortschreitender Geistgestalten gerade die Möglichkeit der geistigen und sittlichen Freiheit, die sie sichern will. Umgekehrt zerstört der blinde Gang der Realfaktoren, die festgeordnete Phasenfolge mit biologischer Bestimmtheit, wie sie die organische und morphologische Kulturmetaphysik aufbaut in allen ihren verschiedenen Abwandlungen bei Gumplowitz, Ratzenhofen, Spengler und auch bei dem späteren Max Scheler die politische Freiheit, die sie gerade meistens sichern will. Ihre prononzierte Metaphysikfeindlichkeit zugunsten eines Macht-, Blut-

und Triebpositivismus ist selber ein metaphysischer Übergriff über die Erscheinungen des Kulturlebens in eine biologische Gesetzlichkeit der Kulturentwicklung. Wenn es wirklich Politik, Kulturkritik, ein Fortwirken der Tat und eine geschichtliche Kausalität moralischer Art geben soll, müssen solche geschichtsmetaphysische Konstruktionen abgewiesen werden und die Geschichtlichkeit des Einmaligen und der Individuation als Kennzeichen des Kulturgebiets festgehalten werden.

Auch die Entscheidung zwischen Nominalismus und Gestaltenrealismus ist grundlegend für die richtige Erfassung des Kulturgebiets. Wenn bloß nominalistische Interessenpsychologie im Sinn der englischen Assoziationspsychologen oder der französischen Materialisten und Ideologen oder der neuesten deutschen Irrationalisten seit Schopenhauer und Nietzsche möglich sein sollte, dann gibt es kein Kulturverständnis und keine Verständigung, dann gibt es höchstens Gesellschaft, aber keine Gemeinschaft. Der Gestaltenrealismus einer festgeordneten Menschennatur ist unerläßlich, wenn es eine Möglichkeit der Typenbildung in der Geschichte geben will. Wenn nur völlig irrationale Individualitäten da sind, dann sind sie nicht einmal verstehbar. Wenn es nur Kürwillen gibt, dann gibt es keine Berufe, keine Nachahmung und Wiederholung des Regelhaften in der Geschichte, keine Möglichkeit der Leitung und Leistung und keine Übereinstimmung.

Schon Dilthey hat hier das praktisch Wesentliche erkannt und das ist der tiefste Grund, warum er der naturwissenschaftlich-erklärenden, atomistischen Psychologie seine vergleichende Psychologie, die Strukturpsychologie gegenübergestellt hat. Gerade er, der feinsinnigste Philosoph der Individualität, war berufen, die vergleichende Psychologie zu schaffen, weil er wirklich das Problem der individuellen Differenzen gesehen hat und ein Verständnis, ein echtes Verstehen der Individualität abhängig gemacht hat von der Verwandtschaft und Gleichförmigkeit zwischen den Menschen und von den regelmäßigen Verbindungen individuell differenzierter Züge zu typischen Grundformen des Seelenlebens. „Solche Grundformen sind die beiden Geschlechter, die Rassen, die Nationalitäten, die landschaftlichen Besonderheiten, die Verschiedenheiten des mitgegebenen Naturells, innerhalb derselben die auffälligen Typen der vier Temperamente, nun gar die elastische Fülle ausgebildeter Unterschiede, wie sie den Dichter vom Religiösen, den Mann der Wissenschaft von dem des praktischen Lebens, den Griechen der perikleischen Zeit vom Italiener der Renaissance trennen.“ Er hat den Begriff der Geisteswissenschaften gerade daran geknüpft, daß es Allgemeingültigkeit der Denkprozesse, Übertragbarkeit der Gefühle, logisches Ineinandergreifen der Zweckhandlungen, den ganzen Zusammenhang der innern Erfahrung in einer gesellschaftlichen und geschichtlichen Welt gibt. „Nur die Grundlage der Gleichartigkeit des geistigen Lebens gestattet die Verlegung von Tatsachen der innern Erfahrung in menschliche Körper und daß eine solche Transposition wirklich stattfinden kann, kurz was man Identität der Vernunft in der spekulativen Schule nannte, unterscheidet erst diese geistigen Vorgänge von dem innern Verlauf tierischen Seelenlebens. Diese Möglichkeit begründet die Wirklichkeit der Geisteswissenschaften und ihres tatsächlich existierenden Zusammenhangs und deren Existenz ist der Beweis der geistigen Tatsachen, der Werte und Zweckzusammenhänge neben dem Bewußtsein der Souveränität des Willens“.

Es wird freilich bei Dilthey nicht ganz klar, ob er bei seiner Ablehnung jeder Metaphysik „die Identität der Vernunft nach der spekulativen Schule“ selber im Sinn einer metaphysisch-anthropologischen Grundlage der Gleichartigkeit der Menschennatur verstanden hat, und es macht das Schwankende seines Begriffs der

Geisteswissenschaften aus, daß er in dieser grundsätzlichen Frage nicht klar entschieden hat und darum nicht streng genug die Logoswissenschaften von den Kulturwissenschaften trennte. Aber er hat aus der historischen Welt selbst und aus der Wirklichkeit der Geisteswissenschaften erkannt, „daß in allen Systemen der Kultur in den Formen der Organisation überall Gleichförmigkeiten verbunden sind mit der Individuation und daß überall in denselben darum gekämpft wird, in welchem Umfang Gleichartigkeit, Gleichförmigkeit, Gesetze das Einzelne bestimmen, von welchen Punkten ab das Positive, das Geschichtliche, das Singulare auftritt. Insbesondere die Wirtschaftslehre, die Rechtswissenschaft und die Politik sind erfüllt von leidenschaftlichem Streit hierüber" (W. 5. 268). Die Scheidung also zwischen positivem Recht und Naturrecht, Politik und Rechtsphilosophie, positiver Autorität und Kulturkritik muß notwendig nach der Wirklichkeit der Kulturwissenschaften herangezogen werden zur Bestimmung des Kulturgebiets.

Das macht aber die Entscheidung des dritten Entweder-Oder in diesem Zusammenhang notwendig, die Entscheidung zwischen Evolutionismus oder Konstanz. Nur die Rettung des Geistcharakters des Menschen ermöglicht eine wissenschaftliche Kulturkritik. Wenn heute etwa Max Scheler mit dem Evolutionismus sogar der kategorialen Denkformen des Menschen jene „averroische Philosophie", die Herder nicht mitmachen wollte und vor der Kant zurückbebte, in ausdrücklicher Ablehnung der Absolutheit der Kantischen Kategorienlehre erneuert, so entfällt die ontologische Grundlage absoluter Normen. Es muß aber eine Ordnung in den Gegenständen selbst geben, eine vorgefundene Ordnung in den Dingen, geistigen Sachverhalten und in der anthropologischen Struktur des Menschen selbst, damit jene Maßstäbe gefunden werden können, die in strenger Sachlichkeit der positiven Autorität aller unmittelbaren Kultur gegenüberstehen und nach denen sie allein kritisiert werden kann. Kultur ist also nur verträglich mit einer einzigen Metaphysik, jener realistischen Metaphysik, die das Lebensgesetz der Ordnung in die Dinge, in das Sein selber verlegt und das Gesetz nicht in einer Geist- oder Naturentwicklung sieht. An sich ist es nicht notwendig, daß die phänomenologische Erfassung der reinen Werte und Normen zum Zweck der Kulturphilosophie bis zur metaphysischen Aufgipfelung in einer realistischen Metaphysik durchgeführt werde, wenn nur die Anerkennung der sachlichen Ordnungen in den Geist- und Naturverhältnissen vollzogen wird. Aber gerade die praktische Anerkennung der einzigen Metaphysik, die Geschichte möglich macht, wird im konkreten Gesamtwerk der Kultur immer von höchster Bedeutung sein.

Denn die Frage geht ja nicht bloß auf die Möglichkeit der wissenschaftlichen Kulturkritik, sie betrifft auch ihre Wirksamkeit. Wenn es keine absoluten Normen gibt, dann wird Kultur nur bestimmt durch den Klassenkampf und die Kriegsentscheidung, es gibt dann keine objektive Kultur, keine Kultur mit Einschluß der echten und freien Geisteskultur, sondern nur Standes- und Klassenvorurteile und nationale Vorurteile. Gerade Max Scheler hat das den Klassenideologien gegenüber in aller Schärfe betont, aber er hat diesen Gedanken nicht erweitert auf die Nationalkultur und die Kulturkreise selbst. Es ist seine persönliche Tragik, daß er, der soviel für die materiale

ethische Wertlehre getan hat, schließlich doch mit der Lehre von der Ohnmacht des Geistes endigte, keine durchgreifende Wirksamkeit der Kulturkritik und keine geistige Führung der Menschheit mehr anerkannt hat. Auch Kant hat schon in seiner Schrift zum ewigen Frieden von dem verehrten, aber zur Praxis ohnmächtigen, allgemeinen, in der Vernunft begründeten Willen gesprochen und nur geglaubt, daß die Natur selbst nach seiner Geschichtsphilosophie dem ohnmächtigen reinen Willen zu Hilfe komme, sofern nämlich das wohlverstandene Eigeninteresse der Staaten sie zur freien sittlichen Kultur, zur Realisierung aller Anlagen und zur Beachtung des Rats der Philosophen zwingt. Es ist aber nur die Isolierung der Geisteskultur, die sie so ohnmächtig erscheinen läßt. In dem Augenblick, wo sie mit hineingenommen wird in das System der Lebensmächte und in das Berufssystem und nicht sozial-neutral Autonomie oder gar Hegemonie beansprucht, steht sie selbst mit in dem Geisterkampf der führenden Autoritäten. Insbesondere aber kommt die Religion dem allgemeinen, in der Vernunft gegründeten Willen zu Hilfe. Denn ihre soziale Wirksamkeit ist die autoritative Verehrung des absoluten Geistes und die Verpflichtung auf den reinen Willen. Und so erweist sich das Miteinander der Lebensmächte, das die historische Wirklichkeit des Kulturlebens ausmacht, als die Bürgschaft der Wirksamkeit reiner Geisteskultur und sittlich-religiöser Kultur.

Jetzt erst sind die drei Sphären zu bestimmen, in denen das Kulturgebiet seine Stelle findet. Die Sphäre der absoluten Normen und Werte ist das Gebiet der Logoswissenschaften.

Längst bevor es reine Geisteswissenschaften gibt, wird ihre Aufgabe bereits erfüllt von Ahnungen einer ewigen Gerechtigkeit und von einer religiösen Sanktion des unbedingten Rechts durch den Gottesbegriff des Rechtskönigs, der über der positiven Autorität steht. Dieselbe Aufgabe haben die allgemein bei allen Kulturvölkern verbreiteten vorwissenschaftlichen Schicksalsbegriffe und der Gedanke des heiligen Rechts, mag er *rita* und *tao*, *Moira* und *Themis* oder *fas* und *lex aeterna* heißen. Überall ist damit selbst noch über dem Willen der Götter eine Sphäre des Absoluten erkannt, eine Religion des Unbedingten, bis die Region des Unbedingten entdeckt wird.

Der Mensch steht nicht nur nach dem alten Spruch im Horizonte zweier gesetzlicher Welten, des Geistes und der Natur, auch die dritte Welt, die Kulturwelt, tritt ihm in der Tradition als etwas Unbedingtes gegenüber. Aber durch das Gewissen befreit er sich von der positiven Autorität und aus seinem dreifachen Ordnungserlebnis erwächst ihm der Gedanke des absoluten Geistes und der Region des Unveränderlichen und Unbedingten. Es ist kultursoziologisch leicht zu zeigen, wie gerade aus der Kulturkritik in Sokrates und Platon der Gedanke des wissenschaftlichen Naturrechts erwachsen ist und damit weiterhin die Ideenlehre als das Reich der unveränderlich und zeitlos gültigen Werte. Seitdem so die vorwissenschaftliche Religion des Unbedingten ergänzt ist durch die Region des Unbedingten, hat das Gewissen seine Ausrichtung an Ideen oder Gedanken Gottes, an den *rationes aeternae* oder den geltenden Werten nicht mehr verloren. Mag die genauere metaphysische Bestimmung des Grundes dieser unveränderlichen Welt je nach den Kulturen geschwankt haben, mag sie Idee des Guten oder Logos, *verbum*

aeternum oder *intellectus archetypus*, Ideal des Lehrers oder absoluter Geist genannt worden sein, die Region des Unbedingten und ihr metaphysischer Grund ist unverloren geblieben und unverlierbar. Weil sie sachgemäß niemals ganz erfaßt werden kann, werden immer die zeitbedingten Methoden ihrer Erfassung den Ausschnitt aus dieser Welt bestimmen, aber wo immer der Mensch darnach strebt, ein wesentlicher und wahrer Mensch zu werden, wo das reine Gewissen der freien Persönlichkeit die unveränderlichen Normen sucht, wird die Konstanz in den Welterscheinungen und in der Menschennatur, wird das Sein des Menschen auch sein Bewußtsein von seiner allgemeingültigen Organisation wach werden lassen und damit die Grundlage der Kulturkritik geben.

Erst von dieser Welt der reinen Geisteswissenschaften hebt sich das Gebiet der Kultur als die Region des Personalen ab. Sie kann nun kurz nach ihren drei Hauptbestimmungen bezeichnet werden: sie ist das Gebiet des Geschichtlichen, der einmaligen Entscheidungen. Es gibt in ihr Spannungen und Kampf, Real-Dialektik, aber kein Gesetz. Da aber Kultur nicht nur Originalität ist, ist sie auch das Reich des Typischen. Es gibt also in ihr Solidarität und Autorität, aber keinen Determinismus. Hier gelten Regeln, die Ausnahmen zulassen, hier herrscht das „Gesetz" der großen Zahl, der Analogien und Ähnlichkeiten, die nirgends eine strenge, wirklich gesetzliche Determination enthalten. Das Kulturgebiet ist endlich in Verbindung mit absoluten Normen durch die freie Wirksamkeit der Normen auf die persönliche Kultur und die Einwirkung der persönlichen Kultur auf die positive Autorität. Es gibt ethische Kulturkritik, aber keinen mechanischen Fortschritt. Nach diesen Grundbestimmungen des Kulturgebiets haben sich die besonderen kulturwissenschaftlichen Methoden zu richten.

Es besteht endlich eine Beziehung der Kulturwissenschaften zu den Naturwissenschaften. Ihr Gebiet ist wiederum ein Reich der Gesetze, das generalisierende Methoden gestattet. Nur die Übertragung naturwissenschaftlicher Methoden zur Zeit ihrer Alleinherrschaft hat auch in der Geschichte und Kultur die Anschauung einer gesetzlichen Entwicklung entstehen lassen.

Die so entstandenen naturalistischen Geschichts- und Kulturmetaphysiken sind wieder zurückgefallen in die Vorgeschichte und Vorkultur. Solange es bloß eine Passivität des Naturerlebens gab, solange noch die primitive Naturverwachsenheit herrschte, mußte das Menschenleben und Gesellschaftsleben selber als ein Produkt der Natur erscheinen, gebunden an ihre Gesetzlichkeit. Die Theorien eines organizistischen Solidarismus, jener primitiven Naturverwachsenheit, in der der Mensch noch nicht zum klaren Wachsein erwacht ist, sind heute insbesondere durch Leisegangs Forschungen über die Denkformen in ihrer kategorialen Gesetzlichkeit durchschaubar und als die Wurzel des Mythos und noch

der hyperrealistischen Philosophie erkennbar. Aber gerade der Übergang von der Naturverwachsenheit zur Naturbeherrschung ist der Anfang der Kultur, die Abhebung der Kultur von der Vorgeschichte und der ethnologisch gebundenen Welt. Die Sachlichkeit der Lebensforderungen und Lebensnotwendigkeiten läßt im unmittelbaren Leitungs- und Leistungswissen nach dem System der Bedürfnisse das System der Berufe entstehen, und die Technik der Leistungsmöglichkeiten führt zur Erfassung der sachlichen Ordnung der Erscheinungen.

Die Naturwissenschaften sind also ursprünglich nur durch die Praxis der Naturbeherrschung verbunden mit dem Kulturleben. Die aktive Bewältigung der Natur ist der Ursprung des Kulturbegriffs wie der Kultur selbst. Die weitere Differenzierung in der Erkenntnis der Sachgesetzlichkeiten führt schließlich zur Herausarbeitung der verschiedenen Seinssphären, wie sie heute wieder nach der Befreiung von der Vorherrschaft der naturwissenschaftlichen Methode mit besonderer Klarheit in das Blickfeld der philosophischen Forschung treten. Die sachliche Ordnung der Seinsbereiche ermöglicht aber, sobald sie erkannt ist, eine umfassende Weltanschauungskritik, die neben die kulturkritischen Methoden zu treten hat und die kulturphilosophische Ordnung des Geistes, Kultur- und Naturbereichs ergänzt durch die ontologische Ordnung und Rangordnung der Seinsbereiche.

Nachdem so mit möglichst viel Sicherungen der historische Charakter der Kultur herausgearbeitet ist, bleibt noch das andere, viel schwierigere Thema der Regelmäßigkeiten der Kultur zu erörtern. Daß diese Regelmäßigkeiten weder aus einer logischen noch aus einer ontologisch-naturalistischen, metaphysischen Gesetzlichkeit hervorgehen können, ist schon gezeigt. Gleichwohl handelt es sich darum, von dem grandiosen Hegelschen Versuch, die historische Gesetzlichkeit aufzudecken, zu retten, was zu retten ist. Die Jahrhundertfeier Hegels hat gezeigt, daß seine Dialektik zwar nicht die Universalmethode aller Seinsgebiete sein kann, aber gerade für das Kulturgebiet, aus dem sie auch entwickelt ist, die gegebene Methode darstellt. Mit Nikolai Hartmann, Othmar Spann, Hans Freyer und Richard Kroner muß also der Versuch gemacht werden, die dialektische Methode einzuengen auf ihr Sachgebiet, das Ganze der Kultur dialektisch zu begreifen.

Die objektive Kultur darf nicht begriffsrealistisch als eine ontische Ganzheit verstanden werden. Die Entstehung des Kulturbegriffs zeigt ja klar, wie mühsam eine Ganzheitsschau auf die Gesamtheit der Kulturvorgänge errungen worden ist und daß es erst einer gewaltigen metaphysischen Konstruktion bedurft hat, um hinter dem hypostasierten Kulturbegriff die Gesetzlichkeit einer Bewegung des absoluten Geistes in metaphysischer Einheit zu erarbeiten. Die objektive Kultur ist weder Volksgeist noch Kulturseele, sie steht über den Persönlichkeiten, ist aber nicht ein überindividuelles Ganzes.

Die Unterscheidung der Kategorien der Sachgebiete ist bereits so weit fortgeschritten, daß auch der zentrale Begriff aller Sachgebiete, nämlich die Ganzheit selbst, nach den verschiedenen Stufen der Ganzheit betrachtet werden kann. Gerade diese Unterscheidung der verschiedenen Ganzheitsbegriffe ist ein Gebot der Stunde, in der die verschiedenen Individualismen in ihre Krisis eingetreten sind und eine neue universale Epoche sich ankündigt.

Eine wahre Ganzheit, die zugleich wahre Einheit ist, gibt es nur in der absoluten Sphäre. Hier ist das Ganze die Koinzidenz aller seiner Attribute, das absolute Wesen ist sein Dasein, der absolute Geist ist die Wahrheit. Nur wo alle Wirkfähigkeiten stets vollständig verwirklicht sind, das ganze Wesen reine Wirksamkeit ist, nur da ist auch das einfachste Sein in ganzer Fülle verwirklicht.

Es gibt einen zweiten Ganzheitsbegriff in der Sphäre des Logos und, davon abgeleitet, auch der Logoswissenschaften, den Ganzheitsbegriff des Wahren, der Ordnung und des Systems. Nur der *κοσμος νοητος*, die geistige Welt der Fülle aller Ordnungen und Werte, enthält eine urbildliche Ganzheit der reinen geistigen Systematik, weil er die Explikation der Fülle des absoluten Wesens ist. „Nur das Wahre ist das Ganze, nur das Ganze ist das Wahre."

Der dritte Ganzheitsbegriff, das Ganze der Geistseele, gehört bereits einem zerteilten Sein an, das nicht mehr sein ganzes Wesen ist, alle seine Wirkkräfte ganz verwirklicht. Es ist nur mehr ein *totum potestativum*, eine seelisch-geistige Ganzheit der Ichbezogenheit aller Kräfte und Tätigkeiten, das man kurz das Ganze der Geistspontaneität und Reflexivität nennen könnte.

Erst in der vierten Sphäre, der menschlichen Gemeinschaft, gibt es das dialektische Ganze. Hier erst hat es Sinn, von einer Einheit der Gegensätze, von einer Einheit aus realen Einheiten der dritten Sphäre zu reden, die selber nicht mehr eine ontische Einheit ist, sondern sich aus Position und Opposition, aus Thesis und Antithesis, aus kleineren Gruppeneinheiten der Untergliederung des sozialen Ganzen zusammensetzt. Gerade diese Form der Ganzheit ist weitaus die reichste, weil in ihr geistige und lebensgemeinschaftliche, ideale und geschichtliche Einheitsaspekte miteinander ringen und miteinander verbunden sind.

Mit der fünften Sphäre erst, der Leibsphäre, tritt das organische Ganze auf, das so oft fälschlich zur Beschreibung der Gemeinschaftssphäre verwendet worden ist. Es ist das am genauesten schon von Aristoteles analysierte Ganze der lebendigen Substanz, das noch am ehesten auch als eine „dialektische" Einheit der vierfachen Ursache der Substanz beschrieben werden könnte, wenn nicht der Begriff des dialektischen Ganzen nun streng der Gemeinschaftssphäre reserviert werden müßte und wenn so nicht die dialektische Einheit wie bei Hegel in die organologische hineingetragen werden würde.

Endlich gibt es noch sechstens das mechanische Ganze als eine Resultante der Kräfte, das immer noch Gestalt hat und aus einer bestimmten Anzahl von Elementen in bestimmter Konstellation zusammengesetzt ist und zuletzt noch das technische Ganze, das nur künstlich selbständige Teile in eine fremde Zweckordnung zusammenbindet.

Die mühsam gewonnene Ganzheitsschau auf den objektiven Kulturbegriff muß sich also wieder loslösen von dem ästhetischen Eindruck eines sich selbst bewegenden, schicksalsmäßig verlaufenden Prozesses und die Kultur auflösen in das dialektische Ganze der geistigen Gemeinschaft. Mag sein, daß in Tierstaaten eine überindividuelle, von der Gattung herkommende instinkthafte Lebensgemeinschaft gegeben ist — es

scheint noch zu früh, darüber Entscheidendes auszusagen —, jedenfalls ist in der geistigen Menschengemeinschaft eine Einheit von geschichtlichen Personen mit eigenem Geist gegeben, also ein soziologischer Einheitsbegriff zu verwenden. Die dialektische Begriffsanalyse der objektiven Kultur hat dabei zuerst die Grundelemente dieser personalistischen Einheit festzustellen, nämlich die lebendigen Menschenseelen selbst, und dann jene Gruppeneinheiten zwischen dem einzelnen und dem Kulturganzen, zwischen denen sich das eigentlich dialektische Spiel der entgegengesetzten Momente vollzieht. Es handelt sich dabei vor allem logisch um eine Auflockerung der Verfestigung der polaren Gegensätze, die die Sprache allzu leicht substantialisiert und hypostasiert, obwohl sie doch nur um Momente einer idealen Ganzheit sind, die selber ebensowenig wie ihre Gruppenglieder Person ist, sondern psychische Personen als ihre handelnden Repräsentanten braucht. Der Begriff der Repräsentation als Stellvertretung der Gruppen, ihrer Ideale, ihrer Zwecke, ihrer Interessen und ihres zurechnungsmäßigen Gesamtwillens ist dabei das Bindeglied zwischen den Einzelseelen und der idealen Einheit der Gruppe und des Kulturganzen. Erst das Gegeneinander der repräsentativen Gruppenwillen und der verschiedenen Formen der Repräsentation des Kulturganzen ergibt die entgegengesetzten Momente, die im Streit und in der Versöhnung miteinander das Kulturleben darstellen. Darum gehört das historisch konkrete, zeitliche Nacheinander auch mit in den Begriff dieser dialektischen Ganzheit hinein. Das Ganze ist wirklich nur das sich durch seine Entwicklung vollendende Wesen, wobei aber nicht eine konstruierte Gesamtheit des Kulturverlaufs substantialisiert werden darf und diese zeitliche Ganzheit dann als das sich idealiter oder physiologisch entwickelnde Wesen eines Weltgeists oder einer Kulturseele aufgefaßt werden darf. Gerade das gleichzeitige Miteinander der entgegengesetzten Momente im historischen Augenblick und in der epochalen Ausdehnung einer repräsentativen Gruppe leitet erst den Blick auf das innere Leben der Kultur hin und zieht ihn ab von den utopischen Konstruktionen der Bahnberechnung der Gesamtkultur aus allzu kurzen Bahnstücken oder gar nur aus dem Gruppenwillen eines einzigen Moments.

Übrigens ist die übliche Terminologie aller unserer Kulturwissenschaften, sofern sie von Faktoren als Momenten des sozialen Geschehens redet, selber historische Systematik, ein Nachklang der Hegelianischen Dialektik. Das wird nur so lang nicht merklich, als in analytischem Geist der Versuch gemacht wird, die sämtlichen Faktoren auf einen einzigen zurückzuführen, statt daß synthetisch das Zusammenspiel der Faktoren im und zum Kulturganzen untersucht wird.

Eine weitere Möglichkeit zur Beschreibung der Dialektik des Kulturganzen ist die sozialpsychologische Betrachtung des Menschen. Das Ich der persönlichen Kultur, die Person des Geistwesens Mensch,

die rationale Psychologie der menschlichen Seele, all das muß in andern Abschnitten des philosophischen Gesamtsystems behandelt werden. Für die sozialpsychologische Betrachtung kann praktisch der Mensch schon als fertiges Wesen angesehen werden. Er steht der Gemeinschaft nach dem trefflichen Ausdruck Kants als gesellig-ungeselliges Wesen gegenüber. Er braucht die Gemeinschaft, auch wenn er nur sich selber sucht und will. Er kann seine Abhängigkeit von der Gemeinschaft sozusagen durch List in den Nutzen der Gemeinschaft für seine eigenen Interessen umwandeln. Seine Freiheit bleibt freilich damit in der Sphäre der bloßen Nützlichkeit und des Privaten. Erst wenn der Umschlag der willkürlichen Freiheit in den ethischen Freiheitsgedanken vollzogen wird, öffnet sich die Weite des Freiheitsgedankens. Dann erst erscheint sie als das Kulturziel, sofern nämlich die persönliche Kultur und Freiheit nur möglich ist im Spielraum der allgemeinen Freiheit. Nur wenn alle ihre besondere Anlagenfülle und Eigenart entfalten können, ist auch die Freiheit des Einzelnen gesichert. Es muß also die sittliche Freiheit Aller vom Einzelnen frei gewollt werden, die Nützlichkeitsbetrachtung muß umschlagen in eine moralische. Dann erst wird die Antinomie von Individuum und Gemeinschaft auflösbar, der vergebliche Ausgleich der Interessen wird überhöht von dem Gedanken der öffentlichen Ordnung, die die Freiheit Aller um der Freiheit und um der Ordnung willen will.

Der Umschlag vom Nutzen zum Gemeinwohl, die Dialektik der Freiheit spielt sich aber ab in der konkreten historischen Situation. Die Genesis der Hochkultur zeigt geschichtlich die konkrete Gestaltung dieser Umschlagsmöglichkeit. Hochkultur ist nur möglich, wenn das private Leben der Einzelnen und der Gruppen und ihr Sonderinteresse gebunden wird durch das Gesamtinteresse eines Volks aus mehreren Gruppen. Es ist hier gleichgültig, wie im einzelnen ethnologisch die Vereinigung patriarchalischer und matriarchalischer Gruppen von Hirten und Kriegervölkern mit Ackerbauern sich vollzieht. Wesentlich ist, daß ein rationeller und darum geschichtlich persönlicher Plan eines Gesamtwerks in der besonderen Lage des Systems der Bedürfnisse sichtbar wird und durch die Führergruppe verwirklicht wird. Das Herrschaftsinteresse der Führergruppe kann auch hier wiederum zunächst als die Nützlichkeit des Gesamtinteresses nur für die Führergruppe selbst bindend sein. Aber auch hier im Kampf der Gruppen erfolgt wieder derselbe dialektische Umschlag vom Nutzen zur Achtung für das Gemeinwohl. Die Macht der Bindung auch nur der Führergruppe selbst kann nicht nur der persönliche, rationale Plan des Führers sein. Er braucht Autorität gegenüber den Richtungen und den Strebungen der verschieden geformten Gruppen, und Autorität enthält ja die doppelte Seite in sich, daß ihr disziplinäres Element nicht ausreicht, sondern eine unbedingte, eine absolute Rechtsordnung in ihr wirksam werden muß. Der Umschlag vom Privaten zum Öffentlichen, die Anerkennung der

moralischen Bindung des Rechts und des Gemeinwohls setzt auch hier das Individuelle als das Böse und das Universelle als das Gute einander gegenüber. Plan, Macht und Geist, Recht und Disziplin sind schon in den einfachsten Gebilden der Hochkultur nicht mehr realiter voneinander zu trennen, ihr dialektisches Spiel beginnt schon mit der Vereinigung der Gruppen zum Gesamtwerk des Volks.

Es kommt jetzt nur darauf an, die idealdialektische Tendenz der Entwicklung, die mit der Vereinigung zum Volke einsetzt, nicht als das metaphysische Lebensgesetz einer unbeirrbaren Volksgeistentwicklung zu substantialisieren. Schon oben bei der Untersuchung der Methoden der vergleichenden Kulturkunde ist gezeigt worden, wie die besonderen konkreten Entscheidungen im Machtkampf der Gruppen und der Faktoren in jeder Kultur den typischen Ablauf ihres Wegs individualisieren. Trotzdem der Weg vorgegeben ist und schließlich überall die Möglichkeit der Partikularisierung aller Gruppen und Einzelnen nacheinander sich durchsetzt, bleibt doch die Zeitfolge und der Grad der Partikularität durchaus der Freiheit überlassen, und die bunte Fülle der Möglichkeit der verschiedensten Einzellösungen und Pläne angesichts der verschiedenen Lagen und Bedürfnisse macht jede Kultur so sehr verschieden von den andern, daß ihre Vergleichung eine sehr späte und noch sehr unzulänglich gelöste Aufgabe geblieben ist.

Es wäre unmöglich, die hauptsächlichsten Momente der Dialektik des Kulturganzen in ihrer typischen Wirksamkeit herauszustellen, wenn nur die Freiheit völlig divergenter Individuen die Kultur zu gestalten hätte. Aber es ist ja der Mensch als Gattungswesen, der sich erst aus der Gemeinschaft zur Freiheit partikularisiert und seine Individualität nur im Rahmen des Gemeinmenschlichen erreicht. Das Gattungswesen Mensch hat seine charakterologischen Möglichkeiten, und die Summe, ja das System der Bedürfnisse, das seiner Natur entspricht, zwingt ihn immer wieder zu ähnlichen Lösungen. Die soziale Anthropologie gibt die Grundzüge der Differenzierung der Charaktere in der Bewältigung der immer wiederkehrenden Situationen. Nur die realistische Beachtung der allgemeinen Menschennatur ermöglicht die Zeichnung der typischen Momente der Kulturdialektik, die hier als das Resultat der bisherigen Untersuchungen gegeben werden soll.

1. DIE EINHEIT DER BERUFE.

Die Grundlage der Kultureinheit ist in voller Klarheit von Platon erkannt worden, der auch ihr anthropologisches Gesetz schon durchschaut hat. Aus den drei Seelenvermögen gehen drei Charaktertypen des Geistmenschen, Willensmenschen und Triebmenschen hervor, denen die drei Tugenden und die drei Stände Lehrstand, Wehrstand und Nährstand entsprechen. Er hat sogar schon erkannt, daß auch der Typus der Kultur wie etwa der griechischen, skythischen und phönizischen durch

das Vorwiegen eines Standes bestimmt ist und hat als seine Formel der Kulturganzheit die soziale Gerechtigkeit angegeben, die rechte Ordnung der Stände zueinander, in der jeder Stand und jeder Einzelne das Seine tut. Die anthropologische und charakteriologische Differenziertheit der Menschen ist der Ursprung der typischen Ständebildung. Die spezifisch menschlichen Hauptvermögen gestalten sich in den verschiedenen Künsten des Menschen. Man kann diese älteste Einsicht der Kulturphilosophie nur noch verbessern in Einzelheiten. Besonders müßte eine neue Anthropologie eine weniger griechisch bestimmte Lehre von den spezifischen menschlichen Grundvermögen herausarbeiten. Aber es genügt für die hier beabsichtigte Dialektik des Kulturganzen schon das Schema der unmittelbaren praktischen Wissensarten, wie sie Max Scheler mit der Bezeichnung Erlösungswissen, Leitungswissen, Bildungswissen und Leistungswissen angegeben hat und als faktisch konstantes Verhalten des Menschen in aller Kultur erkannte. Man kann sie zurückführen auf die spezifischen Menschenvermögen Vernunft, Wille, Verstand und Handfertigkeit und ihnen eine erweiterte Ständegruppierung: Priesterstand, Wehrstand, Lehrstand und Nährstand zuordnen. Das aber ist die anthropologische Wurzel für die größten Organisationen im Volke selbst, die Institutionen oder Lebensmächte, Kirche, Staat, Wissenschaft und Wirtschaft, deren Spannungsverhältnis und deren Konstellation zueinander das wichtigste Lebenselement der Kultur darstellt. Wird so schon die ursprünglich menschliche Haltung in ihrer ständischen und geistigen Organisation differenziert erfaßt, dann braucht nur noch der Begriff der Handfertigkeit in die besonderen Berufe aufgespalten zu werden, die aus ihm und dem Leistungswissen als die Wirtschaft hervorgehen. Dies ist freilich nur möglich, wenn nun sofort auch das System der Bedürfnisse, oder, wie man die Sachordnung der Tätigkeiten neben der Personalordnung der Stände nennen mag, an die berufliche Arbeitsteilung herangebracht wird. Der Mensch hat als Leibseelewesen bleibende typische Bedürfnisse zu befriedigen, die immer schon kurz mit den Worten Nahrung, Kleidung und Wohnung und dem Austausch seiner Bedürfnisse, dem Handel gekennzeichnet worden sind, und denen von Anfang der Kultur an die wirtschaftlichen Berufe des Pflanzensammelns und Ackerbaus, der Jagd und Viehzucht, der Weberei und Baukunst und des Handels entsprechen. Schon die Antike hat zwischen den höheren geistigen Berufen, den *opera liberalia* und den banausischen Berufen der Leibbedürfnisdeckung unterschieden, aber sie alle zusammengeordnet als die sechs oder mehr Teile der *civitas*, der Kulturgesellschaft.

Aus diesem praktischen, anthropologisch-typischen Verhalten des Menschen entspringen zwei Kulturbilder, das Kulturbild der statischen Berufsgliederung, das volkstümliche Gemeinschaftsbild der Zusammenarbeit der Stände, das von China und Ägypten an über die

notitia dignitatum bis zum geistig-weltlichen Berufsschematismus der Karolingerzeit immer die personale Vorstellung von der Ständeeinheit, der Berufeeinheit der Kultur gewesen ist. Die sachliche Einheit des Berufsganzen ist gleich alt als das Kulturbild der Aufgabe der Berufe, als das volkstümliche Werkbild der Kultur, das die persönliche, von den Anlagen und Geschicklichkeiten ausgehende Arbeitsteilung der sachlichen Arbeitsteilung, dem Berufssystem der Deckung der Bedürfnisse zuordnet.

Die Hegelianische Formel des „Systems der Bedürfnisse" ist schon eine reflektierte Bezeichnung. Aber auch hier hat schon die Antike mit ihrem Autarkiebegriff und dem Begriff der *perfecta societas*, der vollendeten ausreichenden Gesellschaft zur Deckung aller Volksbedürfnisse eine unmittelbare Einheit der sachlichen Arbeitsteilung gekannt und Familie, Dorf, Stadt und Volk als steigende Stufen einer vollendeten Kulturgesellschaft festgestellt. Das abstrakte System der Bedürfnisse ist nur die typische Basis für die Differenzierung und Integrierung der Kulturgesellschaft. In der Wirklichkeit aber ist die Einheit der Arbeitsteilung immer gegeben durch die bestimmte Lage. Anlagen und Geschicklichkeiten, die bestimmte konkrete Form der Berufe entwickeln sich an der konkreten Aufgabe, ja schon aus dem schöpferischen Zukunftsentwurf einer autarken Volksgemeinschaft. Das historische Moment der Entfaltung der Stände und Berufe einer bestimmten, einmaligen, geschichtlichen Lage gegenüber erzeugt zugleich das Ständeganze und das Werkbild durch den Willen zur Autarkie. Volk entsteht primär durch die Ständedifferenzierung und die Personal- und Sachordnung der Berufsgemeinschaft und sekundär erst durch die Abhebung des Volks gegen die andern Völker, durch die sich das Volk selber erst wiederum mit steigendem Handel in seiner Sendung und in seinem beschränkten Schicksal gewissermaßen als ein Stand unter den andern Völkern und mit den andern Völkern erlebt, so daß sich eine Parallele der Ständeordnung im Volk mit einer berufsständischen Gliederung der Völker im Gesamtwerk der Kultur ziehen läßt.

Damit sind auch schon die Hauptspannungen innerhalb des ersten Moments des gesamten Kulturganzen angedeutet, die Spannungen des Volkskörpers selbst. Sie liegen zunächst in der Ständeordnung und ihrem Gegensatz zur Aufgabenfolge, zwischen der Personalordnung und der Sachordnung, dem ständischen und dem sachlichen Kulturbild. Das Ständebild wird aus gleich zu erörternden Gründen sofort statisch, das Werkbild aber wandelt sich mit der Aufgabenfolge in der Kulturentwicklung. Immer wieder wird ein Stand, der den schöpferischen Zukunftsentwurf hat, sich als der führende fühlen und das begründet die andere Spannung, die zwischen den Ständen und die Spannungen zwischen Volk und Völkern.

Alles Bisherige ist gesehen von der schöpferischen Entfaltung der Seelenvermögen und Anlagen aus, die ihre wechselnden Aufgaben und das jeweilige konkrete System der Bedürfnisse in Arbeitsteilung und Zusammenarbeit zu bewältigen suchen. Der verschiedenen Hemmungen dabei ist noch nicht gedacht. Sie führen zu einer zweiten Gruppe von Spannungen des Volkskörpers, die auch schon begründet ist in der Statik der Berufsgliederung und der Dynamik des Zukunftsentwurfs. Die schöpferische Leistungs- und Leitungsbewältigung ist die gesinnungs-

mäßige Wurzel der Sittlichkeit. Aus ihr erwächst aber durch die Bedarfsdeckung der Nutzen, und die leitenden Berufe gewinnen Macht über die dienenden Berufe. Der Dienst für das Ganze wird mißbraucht von der Herrschaft zur Macht über das Ganze, die Führung und die Sicht auf den Zukunftsentwurf zur Beherrschung der andern Stände. Die Spannung zwischen herrschenden und dienenden Ständen und die Spannung zwischen Nutzen und Sittlichkeit gehört schon zum ersten Moment der Dialektik des Kulturganzen. Daß die Bedarfsdeckung zunächst zum Nutzen des Einzelnen und aus seiner Privatinitiative für sich selber erfolgt, daß aber sein Nutzen abhängig bleibt von der Volksinitiative, bindet Nutzen und Sittlichkeit zusammen, erfordert aber schon gegenüber den Hemmungen der nicht freiwillig Dienenden eine Autorität, die für das Ganze im Eigeninteresse oder im Interesse des Ganzen eintreten kann. Ständebild und Werkbild der Einheit der Berufe erhalten erst durch die Kulturtradition und öffentliche Verpflichtung ihre nähere Bestimmung. Sie sind die natürliche und „poetische" Ganzheitsordnung der unmittelbaren Praxis und nur das erste Moment des Kulturganzen, das in dialektischer Spannung zu allen folgenden steht.

2. DIE KULTURTRADITION.

Die anthropologische Wurzel für die dauernden statischen Ordnungen der Kultur ist der Unterschied der menschlichen Begabungen. Es gibt sehr wenige Geniale, wahrscheinlich nur einen auf eine Million, die aus eigener geistiger Kraft schöpferisch für jede Aufgabe ihre eigene Lösung suchen, es gibt eine Mittelschicht der Talente, die gefundene Lösungen der Lebenshaltung verständig nachvollziehen können und Führer werden können durch schon geprägte Formen, und es gibt die Masse, die nachahmungsmäßig die Lebenshaltungen ihres sozialen Kreises mitmacht. Diese Intensitätsstufen der Begabung begründen die Autorität durch die Dauerhaftigkeit der immer wiederholten Lebenshaltungen. Der Mangel an schöpferischen Einfällen, an Eigenständigkeit der Verhaltungsweisen, die Nachahmung der geprägten Form, das ist gemeint mit dem Satz „*la mediocrité fonda l'autorité*".

Der Übergang der schöpferischen Lebenshaltungen aus der Genesis der Kultur, von ihrem ersten Moment, der Einheit der Berufe, zu dauernden Lebensformen in ständiger Wiederholung: das ist die Verfestigung der Kulturform und der Kulturtradition. Das Formproblem der Kultur ist genau so anthropologisch begründet in der statischen Erscheinung der Nachahmung, wie die Differenzierung der Berufe in der Typik der Verhaltungsweisen.

Sobald aber einmal dauernde Lebensformen da sind, gelingt in viel stärkerem Maße die Schaffung einer Kultureinheit und eines Volks, als dies durch die spontane Einheit der Berufe möglich ist. Jetzt wird eine Einheit der öffentlichen Ordnung möglich, das Gesamtwerk

kann durch die Verpflichtung aller Stände auf ihre Leistungen restlos durchgestaltet werden. Von den Forderungen des universalen Gesamtwerks her kommt die Notwendigkeit einer restlos funktionierenden Übertragung des Willens der Leitenden, die Notwendigkeit der Disziplin. Wenn das Kulturwerk geschlossen von einem ganzen Volk durchgeführt werden soll, dann muß gegenüber den Sonderinteressen und dem Eigenwillen Herrschaft, Gewalt und Zwang da sein, die sich aber in ihrem Eintreten für das Gesamtwerk selber schon als sittlich fühlen. Mag der Herrschaftswille in erster Linie im Interesse des herrschenden Standes stehen, so hat er doch das Gefühl, für alle andern mitzusorgen und ihnen durch die Oberleitung die Existenz zu ermöglichen. Die schöpferisch gefundenen Lösungen des Berufsganzen wandeln sich damit aus freier sittlicher Tat zur feststehenden Sitte, zum Brauch und zum Gesetz. Die Lebensformen werden der materiale Inhalt der Volkssittlichkeit, die gewissenhaft zu befolgen ist. Die Gesinnung des freien Dienstes wird zur Gesinnung der Treugefolgschaft, des Gehorsams und der Disziplin.

Dennoch bleibt auch bei diesem zweiten Moment der Kultureinheit durch die Tradition und Autorität infolge der wesensmäßigen moralischen Freiheit der Menschen eine große schöpferisch-sittliche Aufgabe bestehen. Die Herrschenden und Leitenden suchen vor sich selber und vor ihrer Gefolgschaft die bestehende Ordnung des Gesamtwerks zu rechtfertigen, sie in irgendeiner Form als den Gotteswillen zu erkennen oder hinzustellen. Die Legitimierungsmöglichkeiten der bestehenden Gewalt sind sehr zahlreich und im Verlauf der Untersuchung schon mannigfach angedeutet worden. Im Wesentlichen kommt es immer darauf an, die absolute Wichtigkeit der eigenen Berufsordnung für den Bestand des Ganzen aufzuzeigen und damit die unbedingte, auch moralische Abhängigkeit der Gefolgschaft zu gewinnen. Die Verknüpfung der Tradition und der Autorität mit dem Heil des Ganzen und des Einzelnen ist gleichsam eine Darstellung des historisch Gewordenen als des Ewigen, die Volksordnung wird als ewige Ordnung erkannt. Die bestehende positive Ordnung wird dogmatisch erklärt und moralisch sanktioniert, das Statische soll durch seine traditionelle Heiligkeit unveränderlich gemacht werden.

Die schöpferische Tätigkeit der Rechtfertigung der bestehenden Ordnung und Tradition, der geltenden Lebensformen, Sitten und Gesetze, ergibt sich aus der Spannung der Wichtigkeit der verschiedenen Berufsordnungen. Die Rangordnung der Stände wird auch auf der Stufe der Autorität gesucht, die Konflikte zwischen den Ständen und der Kampf um ihren Vorrang ist die Wurzel der verschiedenen Legitimitätstheorien und jener dogmatischen Kulturbilder, die aus dem Geist der einzelnen führenden Stände entworfen sind. Aber nicht diese sozusagen schon halb theoretischen Kulturanschauungen aus

dem Geist der einzelnen Stände üben auf dieser Stufe die eigentliche Wirksamkeit der öffentlichen Führung aus. Kultur wird hier noch ganz persönlich angeschaut, die Autorität tritt in personaler Form auf. Es ist das Vaterbild und das Mutterbild als die lebendige Gestalt der Tradition, das Meister- und Führerbild, das Königs-, Richter- und Lehrerbild, das anschaulich ist und zugleich die Autorität der Tradition ausmacht. Es ist auch die praktische Form der Vermittlung des unmittelbaren Erlösungs-, Leistungs- und Leitungswissens, solang es noch kein rein theoretisches Bildungswissen gibt. Hier herrscht durchaus noch die vorwissenschaftliche Macht der Analogie in allen Denkformen vor, weil ja ein kritisches, konstruktives Denken nach abstrakten Gesetzlichkeiten noch gar nicht verbreitet ist. Die historische Beschränkung des autoritären Kulturbildes der gegebenen und geprägten Lebensformen der Mitwelt ist die Verständnisgrundlage für alle andern Erscheinungen des absoluten Bereichs und des äußern Weltbereichs. Das Gottesbild und das Weltbild sind nach dem Vaterbild und dem Königsbild entworfen. Die solidarische Bindung der Gemeinschaft spiegelt sich wieder in einer hyperrealistischen All-Lebenslehre der ganzen Welt. Ja, auch noch dort, wo die niedern Berufsstände der Wirtschaft in individueller Initiative ein Eigenleben führen zu können glauben, wird die Welt noch atomisiert und die Natur nach dem Bild der Konkurrenz als ein Kampf ums Dasein verstanden.

Die Einheit der Berufe ist durch die Rechtfertigung der historischen Ordnung zu einer sanktionierten Dauerordnung erstarrt, die Statik der Kultur ist scheinbar undurchbrechbar geworden. Es müssen neue schöpferische Kräfte kommen, die gegen die Gewohnheit und den Brauch die Macht des Geistes wieder neu durchzusetzen vermögen.

3. DIE KULTURRICHTUNG.

Die charakterologische Wurzel der Kulturrichtungen ist die Intelligenz, jener partikulare Halbgeist, dessen Name auch die gesellig-ungesellige Gruppe der Intellektuellen, die „Intelligenz“ bezeichnet.

Mit Intelligenz ist hier keins der großen Seelenvermögen gemeint, sie ist nur ein Halbbildungsprodukt, der Geist der Entzweiung und Parteiung, die kleine Klugheit und Schlauheit, die mit wenig Sachkenntnis schnell zu einem Urteil kommt. Darum ist sie so verbreitet. Die ganze bunte Schar der Widerspruchsgeister und Klugredner, der Schwärmer und Projektemacher, der Demagogen und Volksverführer, der Spötter und Thersitesnaturen, die durch Verspottung spotten gelernt haben, der Besserwisser und Sophisten, der Hetzer und Verschwörer, der Fanatiker und Zeloten mit den Denunzianten und Sykophanten in ihrem eigenen Rücken, das sind die zahllosen, formlosen Formen der „Intelligenz“, die überall und auf allen Kulturstufen und in der kleinsten Gesellschaft verbreitet sind. Es bestimmt aber den Rang einer jeden Gemeinschaft, wie tief sie ihren altbösen Feind, den klugen Teufel, die Intelligenz als Widersacher des Ganzen, die Schlange und den Drachen erfaßt, die ihr Gottähnlichkeit und das Gottesreich auf Erden verspricht, ob als einen metaphysischen Geist der Verneinung oder nur als einen Rassenfremden und Außenseiter der Gemeinschaft.

Das unfehlbare Zeichen der Intelligenz ist die Endlösung, die aus den zufälligen Verhältnissen, dem bloßen „Andersherum" gewonnen wird, da sie das Zukünftige zum Ewigen machen will, wie der Traditionalismus das zufällig Bestehende zum Ewigen macht. Weil der Geist des Widerspruchs so leicht und billig und seine Argumente so einsichtig sind für die Unverständigen und Aufgeregten, ist er so gefährlich und zur Massenwirkung und Massenverbreitung geeignet. Darum bleibt auch keine Spannung der Gesellschaft und des Kulturkörpers unausgesprochen, immer gestatten die wandelbaren Verhältnisse selbst einen schnellfertigen Zukunftsentwurf. Jede konkrete Gesellschaftsordnung hat ihre Schwächen. Keine Kultur ist ideal und verwirklicht voll die soziale Gerechtigkeit, jede hat ihre Gegner und divergente Interessen. Jede Spannung der Kultur findet also ihren sehr konkreten Vertreter in der Intelligenz, die überall der Träger der Ideologien wird.

Je edler und gerechter freilich die Kulturordnung ist, desto geringer ist die Macht des Widerspruchsgeistes. Er hätte gar keine Macht, wenn es eine absolute Kultur gäbe. Weil aber das Kulturganze niemals die absolute Koinzidenz der Gegensätze und die Auflösung aller Spannungen ist, fürchten die autoritären Vertreter der Kulturtradition im Bewußtsein ihrer Beschränktheit die Gefährdung der bestehenden Ordnung. Sie übersteigern die positive Ordnung zu einem Absoluten aus eigener Macht und das allein schafft ihren Widersachern Macht. Hier erst wird die Kultur in der Tiefe tragisch. Die fortschreitenden Verhältnisse, die stets Veränderungen verlangen und Reformen der bestehenden Ordnung, sollen absolut stabilisiert werden. Oft liegen die Reformnotwendigkeiten nur auf dem Randgebiete der Kultur. Aber wenn sie mit Gewalt versagt werden, sind sie die gegebene Einbruchsstelle der Intelligenz und verschaffen ihr erst die Rechtsgrundlage und das Pathos der Freiheitsforderung, die in der stillen Wandlung der Verhältnisse selber gar nicht gegeben ist. Die Reaktion schon vor der Revolution ist meist die eigentliche Kraft, die zur Revolution treibt.

Es ist gerade die Angst vor der Intelligenz, die die führenden Stände selbst zur Überschätzung der Wichtigkeit ihrer Aufgabe treibt und ihrem im Ganzen harmlosen Ressortpartikularismus zum Absolutheitswahn macht. So treten sie heraus aus der Rangordnung der Stände und suchen sich aus eigener Macht absolut zu setzen. Es ist insbesondere der staatliche Absolutismus, der Irrtum der Staatsomnipotenz, der zu einer Partikularisierung der Kultur durch die gegebenen Wächter des Kulturganzen selber führt. Durch das absolute Übergewicht des einen Faktors Staat wird das Kulturganze selber zerstört, und die Reihe der staatstheoretischen Kulturanschauungen ist eine tragische Illustration für die Einseitigkeit der Kulturrichtung, die aus dem Willen, der Sorge und der Angst des herrschenden Standes selber hervorgeht. Genau so kann aber auch die religiöse Kultur in der Sorge für die Wichtigkeit

ihres Amts ihre Stellung im Kulturganzen einseitig übersteigern und durch eine falsche Geschichtstheologie eine theokratische und hierokratische Verzerrung des Kulturganzen versuchen. Wie die geistige Kultur einer stark gewordenen Gelehrtenrepublik den Versuch machen kann, den Rationalismus und den szientifischen Positivismus einseitig als das schlechthinige Kulturziel für alle hinzustellen, das ist in der Aufklärung deutlich geworden und ist der Grund einer falschen existentiellen Geschichtsphilosophie, die den Faktor Geist in der Geschichte selber am schwersten schädigt, weil sie ihm die Alleinherrschaft zusprechen will. Wie endlich die materielle Kultur in einem technischen Zeitalter mit einer günstigen politischen Stellung der Wirtschaftsstände zu einem falschen Soziologismus werden kann und den Faktor Wirtschaft vergötzt, das ist in der Typologie der Kulturanschauungen der neuesten Zeit eingehend dargestellt worden.

Erst solchen falschen Absolutismen gegenüber gewinnt die Freiheit des Individuums ein falsches Pathos. Individualistische Zeitalter sind abhängig von dem Absolutismus einseitiger Kulturrichtungen, und in ihnen erst gewinnt die Intelligenz jene Macht einer öffentlichen Meinung, die aus der Sachordnung und den Zweckzusammenhängen der sich wandelnden Verhältnisse die Ansatzpunkte für einen Neuentwurf der Zukunft findet. Die Utopie ist das eigentliche Werk der Intelligenz. Sie ist der eigentliche Partikularismus, auch wenn sie zu einer vorschnellen Ganzheit der Kulturordnung gerundet wird. In Wahrheit erhalten nur die absolutistischen Standesideologien in der Utopie ihre Gegenbilder. Es wird eine Kulturrichtung aufgezeigt, deren Kern in der Umstülpung des gegnerischen Absolutismus besteht. Die Intelligenz schafft die Klassenideologie, die den Benachteiligten und Unterdrückten der herrschenden Gesellschaftsordnung erst zu ihrem Selbstbewußtsein verhilft und sie damit erst zu einer Klasse macht. Die Utopie ist ein falsches Ganzheitsbild der Kultur, die nur ein dialektisches Moment der Kulturganzen, noch dazu in der Bindung an eine konkrete Lage, simplistisch herausgreift und von ihm aus ein spannungsloses Zukunftsbild entwirft, als ob ein Moment des Kulturganzen ohne die andern dasein könnte. Weil das dialektische Denken so schwer und so selten ist, daher der leichte und der rasche Erfolg aller Utopien! Dennoch schafft auch der Geist, der stets das Eigene will, unausweichlich mit an dem Gesamtwerk der Kultur. Durch die Klärung der Sonderinteressen und der Sondermomente, der neugeforderten ungeschriebenen Naturrechte des benachteiligten Gesellschaftsteiles verhilft er ihm zu einem zunächst überbetonten, aber bald zurechtgerückten Recht im Ganzen, er ruft selber den Geist des Ausgleichs hervor, die Antwort auf die Einseitigkeit der Intelligenz.

4. DAS KULTURIDEAL.

Die anthropologische Wurzel des Kulturideals ist die *Sophia*, die Weisheit, die aus dem obersten Vermögen des Menschen, dem Intellekt der Geistseele hervorgeht. Sie ist die bewußte Wesensoffenbarung des Menschseins, seine Erhebung in die reine Theorie. Sie ruht bei den Gesetzgebern und Religionsstiftern, den Gründern und Staatsmännern, den Philosophen und Ethikern als das innerlich realisierte Wissen von der natürlichen Lebensordnung der Menschheit. Sie entwerfen die Planung der Kulturordnung aus dem Willen zum Wesentlichen und Ganzen, in der Ganzheitsschau eines naturgemäßen Lebens ihrer Gemeinschaft.

Sehr im Gegensatz zur Intelligenz, die immer neu und persönlich ist, muß die Weisheit alt und unpersönlich sein. Sie ist *perennis* und gemeinmenschlich, und persönlich nur in dem Sinn, daß sich ihr Träger befreit von allem Individuellen und zum Rang der vorbildlichen Geistigkeit aufsteigt, ein wesentlicher Mensch wird. Schon Platon, der Begründer der Weisheit für das Abendland, hat sich auf Solon und die uralte Weisheit der Ägypter berufen, und jede echt konservative Weisheitslehre möchte am liebsten zurückgehen auf eine Uroffenbarung der natürlichen Ordnung im Paradies. Die Weisheit ist ohnmächtig ohne die andern Tugenden, ja noch machtloser als die Intelligenz, weil sie sogar davon abhängt, daß diese in der Ausweglosigkeit der Not schweigt, bis sie selber gehört werden kann. Aber wie es die alte klassische Anthropologie lehrt, sind die Kardinaltugenden der *ἀνδρεια* und *σωφροσυνη* schon vor ihr da und immer mit ihr da. Bevor nämlich das „Vermögen der Ideen", wie Kant es nennt, nämlich die Ganzheitsschau selbst das *bonum commune*, das Wohl und Heil des Ganzen bewußt erfaßt, ist schon der Wille zum Ganzen da. Die Tapferkeit nämlich, der mutige Wille zum Selbsteinsatz für das Ganze, das Staatsethos ist schon Vorsorge für das Volksganze, sobald der bloße Herrschaftswille abgelöst wird durch den Leitungswillen und durch ihn die Einheit der Berufe zur Höhe der Sittlichkeit emporgehoben wird. Und ebenso ist vor ihr da die *σωφροσυνη*, der freie Gehorsam der Selbsteinfügung in die Einheit der Berufe, der Dienstwille im Ganzen. Diese beiden Tugenden sind vor dem Auftreten der Geisteskultur durch die Weisheit die vorwissenschaftliche Ermöglichung sittlichen Kulturlebens in der Werkgemeinschaft des Volks und der Völker, und sie bleiben die wahre Macht der Weisheit, wenn diese ihnen durch die Bewußtmachung des idealen Kulturganzen noch über den bloßen Dienstwillen hinaus eine bewußte Berufshaltung ermöglicht. Denn die große Aufgabe der Weisheit ist die Vorsorge, daß jeder das Seinige tun kann, die Ermöglichung einer berufsständischen Ordnung und einer arbeitsteiligen Werkgemeinschaft der Völker. Sie ist *prudentia* und *providentia*, die ehrfürchtige Klugheit

und Vorsorge im Hinblick auf das Ganze, auf die Realisierung aller Anlagen in der Geschicklichkeit und aller Fähigkeiten des explizierten, „großen Menschen" in der Ordnung des Volks. Die drei Tugenden Weisheit, Tapferkeit und Disziplin sind ja nur die besonderen Standestugenden der drei Berufsstände, Lehrstand, Staatsstand und Wirtschaftsstand, die Erfüllung ihrer Sonderaufgaben im Ganzen, das erst seine rechte Ordnung gerade durch die Eigentätigkeit der Stände erhält, das gerecht wird durch die vierte Kardinaltugend, die soziale Gerechtigkeit des Einklangs und der Zusammenarbeit der Stände.

Es ist die größte epochemachende Stufe der Kulturgeschichte, wenn das Reich der Freiheit, des bewußten menschlichen Selbstseins beginnt mit der bewußten Ermöglichung einer Ganzheitsordnung des Volks, mit der Bewußtwerdung der Kultur selbst durch die Geisteskultur. Denn damit beginnt erst der wahre Einklang von objektiver und subjektiver Kultur, das Menschsein der freien Persönlichkeit im freigewollten und freigeordneten Ganzen.

Mit der Vorsorge der sozialen Gerechtigkeit, daß jeder das Seinige tun kann, seine Anlage und Fähigkeiten verwirklichen kann, beginnt erst die freie Wirtschaftskultur als unterste Stufe der Freiheit. Die praktische Einheit der Berufe wird dadurch erst zum Ganzheitsbild der Berufsteilung durch eine Theorie der Bedürfnisse und der Bemessung eines autarken, selbstgenugsamen Daseins der Volksgemeinschaft. In gleicher Weise wird auch erst durch die Weisheit die eigentliche Rechtskultur geschaffen, wenn das praktische Leitungswissen umgewandelt wird in eine theoretische Ordnung, die die rationalen, der Volksnatur angemessenen Maßstäbe des Rechts auf Grund der Arbeitsordnung für eine dauernde Gesinnungsgemeinschaft des Staatsvolks schafft. Das Ganzheitsbild der natürlichen Staatsordnung erhebt sich so über der bloß positiven Volksleitung und traditionellen Autorität. Diese beiden untern Ganzheitsbilder gehören erst durch ihre theoretische Vergeistigung zum eigentlichen Kulturideal, das dem Menschen das *εὐζην* ermöglichen will, das ihm die Freiheit zu einem Leben nach der Theorie, zu einer *vita contemplativa* gibt, zu einem Leben nach der Weisheit und in der Wahrheit als Persönlichkeit. Das Ganzheitsbild der objektiv-subjektiven Kultur, die Geisteskultur selbst als die Welt gültiger Wahrheiten und Werte erhebt sich über der Ordnung der Leistungen, der Dienste und der Leitung. Die Welt des Logos über dem Ethos vollendet erst das Kulturideal. Das Kulturganze wird zum Vorbild der Erziehung und Bildung, die Ordnung der großen sozialen Gerechtigkeit des ganzen Menschheitsbildes wird vorbildlich für die persönliche Gerechtigkeit des harmonischen Menschen, des „rechtwinkligen" Menschen an Leib und Seele.

Die Stufenfolge der drei Ganzheitsbilder des Kulturideals enthält schon einen Hinweis auf die Lösung der wichtigsten Frage des Kultur-

lebens, nämlich der Rangordnung der Stände. Die Ranghöhe ihrer Aufgabe nach der Wichtigkeit für das eigentliche Menschenleben weist ihnen ihren Platz an. Allein es gibt noch mehrere und tiefere Begründungen der Rangordnung, besonders jene, die von der subjektiven Vollendung des Menschseins abgeleitet wird. Der Mensch ist ja nur individuelle subsistente Person mit der Geistnatur des Menschenwesens, die erst vollendet werden muß in der Ausgestaltung seiner wesensmäßigen und individuellen Kräfte.

Die antike klassische Anthropologie hat in optimistischer Überschätzung der Weisheit die Persönlichkeitsaufgabe des Menschen seiner selbstmächtigen Lösung und Selbsterlösung zugeschrieben. Dann war seine persönliche Gerechtigkeit die Ausübung der Herrschaft des λογιστικον, des herrschenden und beratenden Seelenteils über dem mutartigen und begehrlichen, die Königsherrschaft der geistigen Freiheit über Wille und Trieb. Die christliche Anthropologie hat in der Annahme einer erbsündigen Störung seiner urständlichen Königsherrschaft über seine eigene Natur erst eine erlösende Wiederherstellung seiner geschwächten Natur verlangt und die Kraft der Gnade für seine irdische und übernatürliche Vollendung gefordert. Beide aber kommen überein in der Rangordnung seines persönlichen Lebens in der Welt der Werte nach dem Rang der Schichten der Entfaltung seines Menschseins. Zu oberst steht das Leben in der ganzen Weltordnung durch die Gottesgemeinschaft, die er aus seiner höheren Vernunft, seinem Vermögen der Ideen, seiner Ganzheitsschau, seinem Enthusiasmus, oder wie man sonst die höchste Seelenkraft benennen mag, gewinnt. Die Logoshaftigkeit seiner höhern Vernunft ist die wesensmäßige Quelle des Vordringens in das Reich der unveränderlichen Werte, um zu vernehmen, wie durch die Providenz des absoluten Geistes eine Ordnung des gesamten Kosmos besteht. Die Verbindung mit dem wahrhaft Absoluten in der Religion ist die oberste Entfaltung des Menschenlebens, die höchste Stufe der persönlichen Kultur und der Grund des Primats des Spirituellen über allen andern Werten. Sein Leben in der Menschheitsgemeinschaft, in der Welt der „Wir", im Reiche der lebendigen Seelen in der ganzen Weltzeit der Menschheit ist seine konkrete Geisteskultur als zweiter Wertbereich. Was durch Weisheit und Mythos, durch Kunst und Wissenschaft im historischen Kulturbereich aller Völker und Zeiten geistige Wirklichkeit geworden ist, kann bildendes Geistesgut für die aufnehmende Persönlichkeit werden. An dritter Stelle erst steht sein Leben im Volksganzen und der Staatsordnung. Die Willenskultur, das Staatsethos ist als Mittel zum Zweck des εὐζην der Geisteskultur unterzuordnen. An vierter und letzter Stelle erst steht sein Leben in der Güterordnung, das erst versittlicht wird durch das Berufsbewußtsein und als äußerliches Leben nur Mittel ist für die höhere Staatsordnung.

* * *

Wenn das Kulturganze aus den aufgezeigten anthropologischen Gründen sich dialektisch in die vier Momente der Einheit der Berufe, der Kulturtradition, der Kulturrichtung und des Kulturideals aufspaltet, dann muß sich diese Aufspaltung auch bei den einzelnen Lebensmächten, den vier institutionellen Hauptständen zeigen lassen, da ja das Kulturganze diese vier Lebensmächte ausgliedert.

Es läßt sich auch leicht zeigen, daß die Religion kultursoziologisch sich differenziert als *Ecclesia*, als Kirchenvolk mit den verschiedenen *Ordines* der Priester, Propheten, Asketen, Liturgen, Seelsorger und Gläubigen als den unmittelbaren charismatischen Religionsständen, die erst in der Hierarchie traditionell geformt werden zu den amtlichen praktischen Leistungsständen des Primats, Episkopats und Pres-

byterats. Auch die Religion kennt ihre Richtungen und Religionsparteien, die Einseitigkeit der Orden, Sekten und Häresien mit je besonderer Betonung der Gnosis, Askese, Mystik, des Pietismus, der Moral, der Religionsfreiheit oder Religionseinheit. Auch sie kennt das Ideal der Religion, das transzendente Gottesreich, die *communio sanctorum*, die niemals auf Erden verwirklicht werden kann, weil niemals alle Menschen Heilige sein können.

Der Staat ist kultursoziologisch gegliedert durch das Staatsvolk der eigentlichen Staatsstände, der herrschenden Klassen und Volksgenossen und erhält erst durch die Staatsform die Hierarchie seiner Amtsstände: Regierung, Beamtentum und Militär. Die Staatsrichtung kann hier durch die Einseitigkeit einer Form monarchistisch, aristokratisch und demokratisch sein, kann den Rechts-, Wohlfahrts-, Gleichheitsstaat suchen und hat über sich das Staatsideal als Annäherungsziel einer möglichst unverbrüchlichen Bindung aller an das Staatsethos und aller Staaten an den Weltstaatenbund.

Die Wissenschaft ist zunächst die praktische Berufsgemeinschaft aller Forscher und Lehrer und erhält gleichfalls ihre traditionelle Form in der Schulverfassung der Universitäten, Mittel- und Volksschulen. Auch sie kennt ihre Richtungen nach den verschiedenen Weltanschauungen und der Einseitigkeit der Methoden und ein Ideal der Geisteskultur, nach dem die Bildung dahin zu wirken hätte, daß schließlich alle Weise und Selbstdenker würden oder wenigstens rezeptiv das Wissenswerte allen Menschen vermittelt würde.

Die Wirtschaft endlich ist die unmittelbare praktische Gemeinschaft der leistenden Berufe. Sie sind traditionell gebunden durch eine bestimmte Wirtschaftsform wie den Merkantilismus, den Feudalismus und die genossenschaftliche Wirtschaftsdemokratie. Auch sie kennt ihre Richtungen wie Kapitalismus und Sozialismus und das Ideal der Selbständigkeit aller Wirtschaftenden und der ausreichenden Bedarfsdeckung aller in einer restlos durchorganisierten Weltwirtschaft.

Die Bewegung der verschiedenen Momente gegeneinander macht den historischen Kulturprozeß aus. Dabei lassen sich zwei Linien unterscheiden, die aber immer aneinander gebunden bleiben, so daß stets eine Doppelbewegung vorliegt. Die Sachordnung der gesamten Lebensverhältnisse stellt sich immer dar als eine Folge von Aufgaben, bei der die Betonung der Gesamtinitiative und der Einzelinitiative wechselt. Viel freier als sie verläuft die Personalordnung, die bewußte und gewollte öffentliche Ordnung nach der Willensmacht der leitenden Gruppen. Sie stellt die öffentliche, epochale Einheit der Kultur her und ist der eigentliche Träger der autoritären Statik der Kultur. Aber auch ihr positives Recht bleibt gebunden an erträgliche Verhältnisse und bricht zusammen mit ihrer Unhaltbarkeit. Die Macht der Intelligenz kann nur öffentlich werden und die Wandlung der epochalen Einheit herbeiführen mit der Wandlung der Verhältnisse selbst. Durch diese Bindung von Personal- und Sachordnung, von bestimmendem Willen und bestimmten Aufgaben bleibt das Gegeneinander der Momente ein historisches, ist es Realdialektik.

Gerade die Fiktion einer Idealdialektik mit geistesgesetzlicher Abfolge der Momente macht das völlig klar. Diese Täuschung kann nur dadurch entstehen, daß die Momente gerade undialektisch als feste Begriffe aufgefaßt werden und als gleichgewichtig einer berechenbaren

Mechanik unterstellt werden. Damit erfolgt natürlich sofort der Umschlag in die Notwendigkeit der Entwicklung, dann gibt es keine Freiheit und keine Philosophie und gerade das Ziel der Realdialektik, eine vernünftige normative Gestaltung der Wirklichkeit ist dann unerreichbar.

Umgekehrt ermöglicht allein die historische Realdialektik ein wirksames Eingreifen des Geistes und der Norm in den Gang der Kultur. Nur wenn die persönliche rationale Führung in der Lösung von Sachaufgaben nicht der Mechanik eines gesetzlichen Kulturprozesses unterworfen ist, kann sie geistige, universale und sittliche Tendenzen durchführen, eine rationale Lösung der Sachaufgaben durch die unterstützende Macht der zentripetalen, sittlichen Kräfte verwirklichen. Nur so erklärt sich auch der Wechsel der universalistischen und individualistischen Zeitalter.

V. DIE KULTURPHILOSOPHIE IM UNIVERSALEN SYSTEM.

Der Rang der Kulturphilosophie im philosophischen Gesamtsystem wird dadurch bestimmt, ob sie sich für die absolutistische Zentraldisziplin hält oder nur kritische Kulturphilosophie sein will. Der Ehrgeiz, das Fundament der ganzen Philosophie zu sein, konnte verzeihlicherweise nur beim ersten Entwurf und in der Entdeckerfreude der Bewältigung eines neuen großen Wirklichkeitsgebietes aufkommen, bei Turgot und Herder. Seitdem ist es ja auch recht leicht, aus der fast unübersehbaren Fülle der Kulturregelmäßigkeiten die ganze Geistentwicklung des Menschen, seine ganze Sittlichkeitsentwicklung und die Reihe seiner Gottesanschauungen aus seiner Kulturtätigkeit selber herauszuspinnen, und zwar beliebig mit objektiv-idealistischem oder naturalistischem Vorzeichen. Man kann so leicht zu einer soziologischen Anthropologie, Ethik und Religionsphilosophie kommen und damit diese philosophischen Disziplinen völlig in die Kulturphilosophie auflösen. Dann ist die Kultur zum absoluten Fundament der ganzen menschlichen Wirklichkeit gemacht.

Allein das Beispiel der von der Kulturphilosophie selber kritisierten und von ihr umfaßten Teildisziplinen der existentiellen Geschichtsphilosophie und Soziologie ist eine so deutliche Warnung für die Kulturphilosophie als ganze, sich nicht zur Zentralwissenschaft zu machen, daß die Mahnung Kants, sie solle nicht im Treiben, sondern im Beschneiden allzu üppiger Triebe bestehen, wohl bald allgemein beachtet werden wird.

Die existentielle Geschichtsphilosophie hat sich ja deutlich genug als absolutistische Theorie unmöglich erwiesen. Wenn nämlich wirklich ihre letzte Konsequenz gezogen wird, wie dies G. Gentile gegenüber Hegel moniert, dann schlägt die Geistesentwicklung in die unerschütterliche Autorität des positivistischen Staates oder in Voluntarismus um. Wenn die Geistesentwicklung nominalistisch in einen ihr wesentlichen Prozeß

der partikulären Momente aufgelöst wird, dann bleibt nur die Lehre von der Mechanik des Unbewußten oder vom werdenden Gott. Vor allem aber wird dann das Historische selbst zerstört, sofern sein ganzes Material überflüssig wird vor der apriorischen Konstruktion. Gerade darum also, damit eine wirkliche, kritische, materiale Geschichtsphilosophie mit Bewältigung der von der Geschichtswissenschaft erarbeiteten Tatsachen und ihrer eigenen zahlreichen Probleme möglich bleibt, darf keine apriorische Geistdialektik statuiert werden.

Genau so hebt die existentielle Soziologie sich selber auf. Die Fundamentalisierung der niederen Künste und Berufe zugleich mit der Determination durch die Produktionsverhältnisse, das System der Bedürfnisse, schlägt konsequent durchgestaltet um in den Naturalismus der Kreislauflehre, der historische Materialismus wird zum Biologismus, zur bloßen Tierstaatswirklichkeit (Spengler). Ebenso führt der Wille zum größtmöglichen Menschenglück zu einem Massenmechanismus der vollendeten Unmenschlichkeit; die Soziologie entwertet sich selbst, wenn sie die Sozialpsychologie der Unternehmer und den revolutionären Elan der Arbeitnehmer, vor allem aber wenn sie den Gedanken des reinen Rechts ausschaltet und über dem Typischen das Individuelle vergißt. Durch den Soziologismus wird kritische Soziologie unmöglich, die das Gesellschaftliche nur als ein Teilmoment des Menschenlebens aufzufassen hat.

Am ausgiebigsten durchprobiert ist die Ausweglosigkeit einer absolutistischen Geschichtstheologie, die im Hinblick auf die *potestas absoluta* der Gottesleitung prädestinatianisch die Freiheit des Menschen aufheben muß und schließlich in pantheistischem Naturalismus einer notwendigen Gottwelt landet (Eriugena). Ebenso schlägt die absolutistische Staatstheorie bei der vollen Durchführung ihrer Konsequenz in die Lehre vom Gottkaisertum und vom Menschengott um, sie wird Pseudoreligion oder macht den Staat zum Repräsentanten eines substantiellen Weltgeists.

Mit der kritischen Aufdeckung des verfehlten Absolutheitsanspruchs wird ja erst die große wissenschaftliche Aufgabe dieser Disziplinen erfüllbar. Als apriorische Wissenschaften wären sie ja auf einmal fertig. Die gar nicht zu leugnende, relative Eigengesetzlichkeit der von ihnen absolut gesetzten Faktoren fordert ihre Einzelbehandlung als kritischer Disziplinen mit dem ganzen konkreten Material ihrer Geschichte. Weit entfernt davon, mit einem Dreistadiengesetz, einem Drei-Realfaktoren-Gesetz oder einem objektiven Geistgesetz der Konstellation der Stände die notwendige, auf- oder absteigende Folge vorschreiben zu können, kann die kritische Kulturphilosophie bloß die konkrete Ständekonstellation empirisch beschreiben und als Rahmenwissenschaft das Formalprinzip der Realdialektik auch für die einzelnen Faktoren aus der sozialen Anthropologie gewinnen.

Die soziale Anthropologie ist also eine „Grundwissenschaft" der kritischen Kulturphilosophie. Die Lehre vom Menschen und von seiner geistigen und gesellschaftlichen Natur steht systematisch vor der Kulturphilosophie. Die rationale Psychologie und die allgemeine Soziologie können nicht relativistisch aus der Kulturentwicklung selber abgeleitet werden. Man muß zuerst feststellen, was der Mensch als Geist- und Gemeinschaftswesen ist, dann erst kann man empirisch aufweisen, was er kann. Die Anthropologie ist teilweise eine generalisierende Naturwissenschaft, die Metaphysik von der Menschennatur. Die ihr nachgeordnete Kulturphilosophie kann nicht allein psychologistisch die ganze Metaphysik vom Menschen an sich reißen.

Ebensowenig kann sie aus der historischen Entwicklung der Sittlichkeit die ganze Ethik gewinnen. Wenn es eine allgemeingültige Menschennatur gibt, dann muß ihr naturgemäßes Leben und Gemeinschaftsleben, dann muß das wesentliche Persönlichsein aus dem eigentlichen Menschsein verstanden werden. Nur eine normative Ethik gestattet die Aufstellung eines echten Kulturideals, das nicht nur zufällige Utopie ist, nur eine reaktionäre Ideologie der momentanen sozialen Lage. Nur dann ist überhaupt eine gewissensmäßige Versittlichung des Gemeinschaftslebens über die bloße Gewissenhaftigkeit hinaus möglich.

Endlich gibt es autonome Geisteswissenschaften, sofern der Mensch nach seiner allgemeingültigen geistigen Organisation in der Gemeinschaft mit dem Logos steht. Es gibt metaphysische Erkenntnisse und eine Metaphysik der Erkenntnis selbst, die absoluten Charakter haben und in keiner Weise aus den historischen Absolutheitsansprüchen traditionalistischer und utopistischer Lebensmächte abgeleitet werden können. Es ist nicht nur eine Illusion der Lebensmacht Wissenschaft, daß sie absolute Lebensordnungen finden könne, wenn auch einige ihrer historischen Epochen vom Rationalismus bis zum Bolschewismus offensichtlich nur illusorisch diesen Absolutheitsanspruch erhoben haben. Es gibt eine reine Theorie der Gottes-, Welt- und Menschenerkenntnis, von der freilich die jeweilige Wissenschaft nur Bruchstücke birgt. Aber das ist schon ungeheuer viel mehr, als die Relativitätslehre glaubte übriglassen zu dürfen. Sie war ja selber nur die historische Erkenntnislehre einer absoluten Kulturphilosophie. Wird auch dieser Absolutheitsanspruch abgewiesen, dann wird gerade die kritische Kulturwissenschaft soviel Vergötzungen des Zeitlichen, so viele falsche Weltanschauungen, so viele partikuläre Standpunkte, die sich zum Ganzen machen wollten, aufdecken, daß wieder einmal ein wahrhaft universales Zeitalter mit dem Willen zum Ganzen der stillen Stimme der Weisheit Gehör schenken wird. Aber auch wenn ein universales Kulturideal sichtbar wird, gibt es doch keine absolute Kultur und Kultiviertheit, vor allem nicht als Religionsersatz. Nur als kritische Disziplin kann Kulturphilosophie im Dienst an der Erkenntnis des wahrhaft Absoluten auch selber der Überzeitlichkeit der reinen persönlichen Geisteskultur teilhaftig werden und gesetzgeberisch sein für die eigene Zeit.

Literatur.

Zur Dialektik vgl. G. W. F. Hegel: Die Wissenschaft der Logik. Bd. 1 u. 2. 1812/16.
Görres, J.: Europa und die Revolution. 1821. (Zur Dialektik des Kulturganzen.)
Schlegel, Fr.: Supplemente zu F. v. S. sämtlichen Werken. Bonn 1846. (S. 167 und S. 135, wohl die bisher beste Durchführung einer Weltanschauungskritik.)
Dilthey, W.: Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staate. Über vergleichende Psychologie. G. S. Band V.

GESCHICHTSPHILOSOPHIE

VON

ERICH ROTHACKER

EINLEITUNG

§ 1. Vorbemerkung. Man hat es häufig ausgesprochen, daß jede neue Epoche die Geschichte der Menschheit neu schreiben müsse. Denn was neu ist im Geiste und Weltbild einer Zeit, das wird auch neue Wahlverwandtschaften mit Völkern und Epochen der Vergangenheit fühlen, das Ganze in einer neuen Bedeutsamkeit erblicken und damit dem Gang der Ereignisse einen neuen Sinn geben.

Verglichen mit dieser großen Aufgabe, den Schatz der menschlichen Erinnerungen umzuschmelzen und damit einen wesentlichen Bestandteil des volkstümlichen Bewußtseins zu erneuern, mag der Versuch, begrifflich einen Schritt weit tiefer einzudringen in die Gesetzlichkeit dieses Geschehens nur als eine Aufgabe reiner Spezialforschung erscheinen. Und doch werden neue Einblicke in Bau und Bewegungsgesetze der großen Körper, die wir Völker nennen und mit denen unser Leben unlösbar verschlungen ist, nicht ohne Folgen sein auch für die anschauliche und praktische Auffassung des geschichtlichen Lebens, so wenig sie ohne die Vorbereitung gelingen werden, die wir dem Miterleben unserer Zeit verdanken. Nur dem geschichtlich Miterlebenden wird sich das Geheimnis dieses Lebens erschließen.

So mag der Leser auch da, wo hier Ergebnisse einer ganz der Sache hingegebenen Analyse vorgelegt werden, die nichts anderes beanspruchen will, als ein altes philosophisches Problem weiterzutreiben, auch ohne Versuche aufdringlicher Aktualisierung bemerken, wie sehr der Verfasser seine Grundanschauungen über das „worum es in der Weltgeschichte eigentlich geht" nicht nur einem unstillbaren Durst verdankt, „alle die Taten und Leiden dieses wilden heftigen gewaltsamen, guten edlen ruhigen, dieses befleckten und reinen Geschöpfes, das wir selber sind, in ihrem Entstehen und ihrer Gestalt zu verstehen und festzuhalten" (L. Ranke), sondern auch dem Versuch, das Gewaltige mit- und nachzudenken, das sich vor den Augen unserer Generation vollzog, die leibhaftig hat erleben dürfen, wie das Chaos einen neuen Stern gebar.

Das Buch hat sich dem Prokrustesbett eines Handbuchs nicht ohne Schmerzen eingefügt. Denn die Sache würde eine weit umfassendere Behandlung erfordert haben. Zunächst hat es sich unschwer vieler Materialien zur Geschichte der Geschichtsphilosophie entledigen können, welche in dem ausgezeichneten Beitrag von A. Dempf in diesem Bande bereits behandelt sind. Ungern hat es sich mit den Fingerzeigen des § 2 auf das Verhältnis von materialer Geschichtsphilosophie und Historik begnügt und hat den gesamten so betitelten geschichtslogischen Teil, der in Anknüpfung an das Kapitel I das Buch beschließen sollte, gestrichen. Selbst eine Sonderbehandlung des

Historismusproblems im Schlußteil mußte fallen. Ganz schweren Herzens hat es auf eine fast unvermeidlich breitere erkenntnistheoretische Behandlung des „Satzes der Bedeutsamkeit" (§ 26) und des Aufbaus konkreter Welten (§ 29) verzichtet. Ein umfangreicher Paragraph über die moderne Kulturkreislehre, der am Ende des II. Kapitels den Begriff des Hochstilisierens isolierter Kreise veranschaulichen sollte, muß an anderer Stelle erscheinen. So hat sich die Arbeit damit begnügen müssen, die philosophische Gefügelehre der geschichtlichen Kerngebilde, die wir Völker nennen, und ihrer Bewegungsgesetze bis an die Grenze zu führen, wo heute die hoffnungsvollen geschichtsvergleichenden, vorgeschichtlichen, rassegeschichtlichen, soziologischen, volk- und völkerkundlichen, geopolitischen und psycho-anthropologischen Arbeiten an demselben Gegenstande einsetzen, dessen Erforschung wir für die wissenschaftliche Aufgabe der Zukunft halten: das Volk.

Schrifttum. Die Werke der Klassiker von Platon bis Dilthey sind vielfach im Text erwähnt, auch sonst häufig bibliographisch zusammengestellt. Zu wenig benutzt sind Kierkegaard und zahlreiche Hegelianer, Arndt, Görres, Bachofen; Carlyle; Droysen, Ranke, Heinrich Leo; Burckhardt, Nietzsche; Treitschke's Politik und York von Wartenburg, Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Y. v. W. 1923, Ders. Italienisches Tagebuch 1927. Dazu F. Kaufmann: Die Philosophie des Grafen Paul York von Wartenburg, 1928.

Die Neuere Literatur zur Geschichtsphilosophie ist kaum übersehbar. auch ganz ungleichwertig. Einen willkommenen Führer durch dieselbe bietet F. Kaufmann: Geschichtsphilosophie der Gegenwart (Philosophische Forschungsberichte 10) 1931. Außer den im Texte erwähnten Schriften hebe ich hervor Dilthey: Gesammelte Schriften zumal Bd. 5—7. Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 3. Aufl. 1921. Ders. Geschichtsphilosophie 3. Aufl. 1924. G. Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie 3. Aufl. 1921. Ders. Fragmente und Aufsätze 1923. Ders. Lebensanschauung 1918. Max Weber: Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre 1922. E. Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme 1922 (dazu O. Hintze, Troeltsch und die Probleme des Historismus, Hist. Zeitschrift. 135, 1927). Ders. Deutscher Geist und Westeuropa 1925. H. Maier: Das geschichtliche Erkennen 1914. B. Croce: Zur Theorie und Geschichte der Historiographie, 1915 und Werke Bd. 4. M. Scheler: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre 1923f. Ders. Philosophische Weltanschauung 1929. Ders. Schriften aus dem Nachlaß I, 1933. Th. Litt: Geschichte und Leben 1918. Ders. Einleitung in die Philosophie 1933. H. Freyer: Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft 1930. F. v. Gottl-Ottlilienfeld: Wirtschaft und Leben 1925; Wirtschaft und Wissenschaft 1931. K. Breysig: Vom geschichtlichen Werden 1926ff. Ders. Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte 2. Aufl. 1927. O. Spann: Geschichtsphilosophie (Herdflamme 5, 1932).

Zur Klärung der Zusammenhänge der geschichtsphilosophischen Systeme mit Geschichtsschreibung und Weltanschauung der Epochen finden sich reiche Materialien in den bekannten Schriften G. v. Below's und Fr. Meinecke's, zumal den Vorarbeiten zu dessen lebhaft erwartetem „Historismus". Weiter nenne ich A. Baeumler: Einleitung zu J. J. Bachofen: Der Mythus von Orient und Occident, 1926. Th. Litt: Kant und Herder 1930. E. Spranger: Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung 1928. Fr. Gundolf: Cäsar, Geschichte seines Ruhms 1924. Ders. Cäsar im 19. Jahrhundert, 1926. H. Glockner: F. Th. Vischer und das 19. Jahrhundert, 1931. E. Vollhard: Zwischen Hegel und Nietzsche 1932. O. Westphal: Feinde Bismarcks 1930. Ders. Theologie der deutschen Geschichte? 1933. G. Masur: F. I. Stahl 1930. M. Freund: Georges Sorel, 1932. E. Rothacker: Das historische Bewußtsein (Zeitschrift f. Deutschkunde 1931). Zur Antike: G. Rohr: Platons Stellung zur Geschichte 1932. E. Salin: Civitas Dei 1926.

Den reichsten Stoff zur Analyse der historischen Wirklichkeit bieten die Werke bedeutender Historiker und Philologen; mehr oder weniger weit theoretisch geformt, das Schrifttum zur Kultursoziologie (besonders Max Weber Religionssoziologie 1920ff,

Ders. Wirtschaft und Gesellschaft 1922); zur Theorie des Volkstums (vgl. unten S. 139 dazu E. Keyser, Die Geschichtswissenschaft 1931); zur Völkerkunde und Kulturkreislehre (vergl. die Lit. S. 24, dazu Leo Frobenius, Ein Lebenswerk 1933, und Th. W. Danzel, Gefüge und Fundamente der Kultur. Vom Standpunkt der Ethnologie. (1930). Zur Theorie der Rasse (Vgl. S. 135ff.); zur Methodologie hebe ich von neueren Erscheinungen heraus I. Huizinga, Wege der Kulturgeschichte 1930.

Zum Problem des Historismus vgl. außer Troeltsch's oben zitiertem Werk Ders. Der Historismus und seine Überwindung 1924. F. I. v. Rintelen. Der Versuch einer Überwindung des Historismus bei Ernst Troelsch. Deutsche Vierteljahrschrift VIII, 1930. K. Heussi, Die Krisis des Historismus 1932.

Zum Verstehen J. Wach, Das Verstehen 1926ff.

Zur theologischen Geschichtsauffassung die Lit. S. 134 und E. Reisner. Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht. (1929).

§ 2. Der Inhalt der Weltgeschichte ist das Ringen menschlicher Gruppen um die Gestaltung ihres Lebens und ihrer Welt. Die Darstellung dieses Ringens ist die Aufgabe der Weltgeschichtschreibung oder Universalhistorie. Die Frage nach dem Sinn, der Seinsform, der Seinsverfassung, der kategorialen Ordnung und wie immer gearteten Gesetzlichkeit dieses Geschehens beantwortet die Geschichtsphilosophie. Der Ausdruck wird hier immer im Sinne von „materialer Geschichtsphilosophie" gebraucht, d. h. im Sinne einer Philosophie des lebendigen Geschehens selbst: der geschichtlichen Wirklichkeit. Und zwar der Seinsform dieses Seienden nach.

Unter dem Titel Historik, im Sinne von „formaler Geschichtsphilosophie", fassen wir alle Bemühungen zusammen, über unser weltanschauliches und wissenschaftliches Verhalten zu dieser geschichtlichen Welt Klarheit zu gewinnen. Nennen wir den Inbegriff dieser letzteren Bemühungen: „Verstehen" und bezeichnen wir, um einen ersten und knappen Begriff für das Gefüge der geschichtlichen Wirklichkeit zu haben, die Grundform derselben als „Volk", so hat die materiale Geschichtsphilosophie die Aufgabe, das Gefüge und die Lebensgesetze der Völker, die formale, die Formen des Verstehens aufzuklären.

Daß die hier vorgeschlagene Unterscheidung von „materialer" und „formaler" Geschichtsphilosophie auch ihre Bedenken hat, sei gerne zugegeben. Andererseits dürfen die Gegensätze der idealistisch-transzendentalphilosophischen und realistisch-ontologischen Schulen den Gang einer derartigen Untersuchung nicht bereits auf der ersten Seite stören. Wir stellen fest:

1. Ob die Seinsformen der geschichtlichen Wirklichkeit „sind" oder nur transzendental „gelten", auf jeden Fall ist die materiale Geschichtsphilosophie als solche unmittelbar, sachzugewandt, die formale aber erkenntniskritisch, gnoseologisch und methodologisch.

2. Die Unterscheidung zwischen der „Seinsform", dem Logos, dem Gefüge des geschichtlich Seienden (als Gegenstand der Onto-logie), und diesem Seienden (Ontischen) selbst, ist zur Stellung der geschichtsphilosophischen Frage im Gegensatz zur bloß historischen Frage unentbehrlich. Die Unterscheidung liegt logisch vor einer weiteren Untersuchung, ob diese Seinsform eine „Möglichkeit der Erfahrung" oder eine „transzendente Wirklichkeit" aussage. Und weiter vor der Untersuchung, was „Sein" in einem tieferen philosophischen Verstande bedeute.

3. Ohne in der Lage zu sein, der geschichtsphilosophischen Untersuchung eine vollendete und explicite Lösung des ontologischen Problems vorauszuschicken, kann eine philosophische Spezialuntersuchung, neben ihrem sacherhellenden Sinn, eine produktive philosophische Bedeutung nur darin besitzen, daß auch sie imstande ist, an ihrem Sonderthema, mindestens hypothetisch und implicit zu zeigen, wie sich die fundamentalen philosophischen Probleme in diesem besonderen Aspekte ausnehmen.

In diesem Sinne ist „Geschichtsphilosophie" nichts weniger als eine bloße spezialwissenschaftliche Angelegenheit. (So sehr sie spezielle Kenntnisse voraussetzt und so wenig wir solchen Untersuchungen ihr gutes Recht und in unserem Falle gar Aktualität absprechen wollen.) Eine geschichtsphilosophische Untersuchung zeigt ihrem Sinne nach das Ganze des philosophischen Gegenstandes in einem neuen Aspekt. Ihre ideale Vollendung erreicht sie dann, wenn sie dieses Ganze nicht allein in diesem speziellen „historistisch" zu nennenden Aspekte zeigt (so wie die bisherigen philosophischen Systeme logistisch, psychologistisch, ethizistisch usw. waren), sondern in einem durch den historischen Aspekt erweiterten Universalaspekt. Es gilt, das geschichtliche Bewußtsein in das Weltbewußtsein einzubauen[1]).

Es könnte immerhin sein, daß das Menschsein (als Prototyp des Daseins überhaupt), das bisher ganz vornehmlich untersucht worden ist als Sinneserfahrungen machendes Menschsein, als theoretisch denkendes Menschsein, als sittlich handelndes Menschsein und, bereits weit weniger gründlich, als religiös und ästhetisch erlebendes Menschsein, nunmehr auf seine Geschichtlichkeit hin betrachtet, sich jetzt erst in seinem wahren und erfüllten Wesen offenbarte. Denn die Prätentionen der bisherigen Philosophie, ontologisch fundamental und universal zu sein (genauer noch wäre zu sagen, absolut ontologisch fundamental zu sein) beweisen noch lange nicht, daß diese Absicht bisher vollkommen gelungen sei. Das Verhalten der „reinen Philosophie" zur Geschichtsphilosophie ähnelt nur zu sehr dem eines von Hegel scherzhaft beschworenen Mannes, der Kirschen, Birnen, Trauben ausschlägt, weil er Obst verlange, diese aber kein Obst, sondern Kirschen, Birnen, Trauben seien (Enzyklopädie, Einleitg. § 13). Die Geschichtsphilosophie handelt aber in ihrem thematischen Bereiche so gut vom „Obstsein" als solchem, wie die übrigen de facto nur andere Sonderaspekte bevorzugenden philosophischen Systeme. Sie untersucht das Obstsein an einer bisher noch nicht untersuchten Frucht eigensten Wesens. Wobei wir — unter Zuziehung eines zweiten Gleichnisses — voraussetzen, daß z. B. eine Wesensbestimmung der Kunst, welche bisher ganz ausschließlich auf die Analyse der Musik aufgebaut gewesen wäre, sich nicht nur dem Umfange nach und stofflich, sondern fundamental erweitern oder vielmehr vertiefen würde, wenn mit einem Schlage und als ein völlig neues Thema auch die bildenden Künste in den Horizont dieser Analyse einträten. Auch der Begriff des Lebens würde sich nicht nur umfänglich bereichern, sondern wesenhaft vertiefen, wenn nach der bis dahin ausschließlichen Untersuchung der Pflanzenwelt mit einem Male die Phänomene des animalischen Lebens Gegenstand der Untersuchung würden.

Denn keine konkrete Ontologie hat jeweils weiter reichen können, als der Horizont, den das schöpferische Bewußtsein der Menschheit bis zu diesem Augenblicke hin erschlossen hatte. Sie hat hier ihre unüberschreitbare Grenze bis zu dem Moment, wo eine Horizonterweiterung dieselbe weiterrückt.

Das menschliche Sein und Bewußtsein hat sich schöpferisch aber weit reicher entfaltet, als die Philosophie bisher bemerkt hat, so daß diese noch nicht einmal jene Grenze erreichte, welche weiter zu rücken die Aufgabe ist, die die philosophischen Genien mit den Genien aller übrigen Lebenssphären in edlem Wettlauf teilen. Über Horizont, Leben, Schöpfertum vgl. Kapitel III.

4. Mit der Unterscheidung materialer und formaler Geschichtsphilosophie hängt auch die wenigstens angestrebte Verteilung der Ausdrücke Geschichte und geschichtlich, Historie und historisch auf die beiden Bereiche der geschichtlichen Wirklichkeit

[1]) Vgl. Logik u. Syst. d. Geisteswiss. in diesem Handbuch Bd. II, c., S. 114ff.

einerseits und des historischen Erlebens und Erkennens andererseits zusammen. Jedenfalls scheint das der zweckmäßigste Sprachgebrauch. Statt Historie aber Geschichtswissenschaft oder Geschichtschreibung zu sagen ist unmißverständlich. Schwieriger liegt die Sache da, wo unser Sprachgefühl sich dagegen sträubt, statt „Geistesgeschichte" (z. B. „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte") oder statt „Geschichte des deutschen Geistes" folgerichtig Geisteshistorie oder Historie des deutschen Geistes zu sagen, oder entsprechend die Ausdrücke „Weltgeschichte" oder „Kulturgeschichte" ausschließlich auf die Wirklichkeit des Geschehens und nicht auch auf die wissenschaftliche Darstellung desselben zu beziehen.

5. Das Schlußkapitel, in welches die Probleme der Historik zusammengedrängt werden sollten, hat aus räumlichen Gründen wegfallen müssen. Dafür haben es die folgenden Untersuchungen in ausdrücklichem Bewußtsein dessen, daß der „Logos" der geschichtlichen Wirklichkeit und der „Logos" des geschichtlichen Erkennens sachlich als untrennbar angesehen werden sollen, nie gescheut, auch Probleme des historischen „Verstehens" zu berühren; also historische Kategorien nicht nur im ontologischen, sondern auch im gnoseologischen Sinne zu erörtern. Denn normaliter haben die Begriffe, Prinzipien und Methoden, welche von der Historik als methodologische behandelt werden, d. h. als Hilfsmittel, Maßnahmen, Kunstgriffe, heuristische Prinzipien, das Gefüge der geschichtlichen Wirklichkeit zu erhellen, ganz unvermeidlich auch einen ontischen, d. h. auf die Erschließung wirklichen Seins ausgerichteten Charakter; wollen sie sich doch in jedem Falle am Wirklichen bewähren. Anderseits kann jeder ontologisch gemeinte Begriff von der Historik in ein methodologisches Licht gerückt werden. In diesem Sinne vermag die Besinnung darauf, welche Kategorien und Grundbegriffe die Geschichtswissenschaften bis jetzt ersonnen und in den Dienst menschlicher Selbsterkenntnis gestellt haben, auf dem Wege über die Frage nach der „Gültigkeit" dieser Kategorien unmittelbar zurückzuführen zu der sachzugewandten und am Wirklichen begriffsschöpferischen Erforschung der geschichtlichen Realität selbst. Die Frage: „wie charakterisiert man Kulturen?" und die Frage nach dem Gefüge der Kulturkörper decken sich.

Insofern kann man zumal die Ausführungen des folgenden ersten Kapitels sowohl als einen Beitrag zur Historik, im Sinne einer historischen Kategorienlehre, wie auch als geschichtsphilosophisch im Sinne einer Analyse der geschichtlichen Realität lesen.

6. Ebenfalls sekundär ist die weitere Frage, ob man die Analyse der Kulturwirklichkeit als Kulturanalytik bezeichnen und als „statisches" Gegenstück von einer speziell geschichtsphilosophischen Analyse der „Dynamik" der Geschichtskörper unterscheiden solle. Der Terminus Kulturanalytik ist annehmbar. In praxi aber setzt das Verständnis der statischen Struktur historischer Körper ebenso notwendig ein Verständnis ihrer Dynamik voraus wie umgekehrt. Insofern werden wir auch diesen logisch verfechtbaren Unterschied praktisch selten beachten. Dagegen lehnen wir den Terminus „Kultursoziologie" im Sinne Alfred Webers[1]) an Stelle von Kulturanalytik und Geschichtsphilosophie aus Zweckmäßigkeitsgründen ab und bezeichnen mit diesem Titel einen wesentlich engeren Bereich. Die Kultursoziologie in unserem Sinne untersucht nach dem Vorbilde von Max Webers Religionssoziologie und Schelers Wissenssoziologie die Beziehungen, welche zwischen Ideen (als Überbau) und dem wirtschaftlich-gesellschaftlich-politischen Zustand ihrer Schöpfer und Träger (als Unterbau) aufzuweisen sind. Die Kultursoziologie behandelt also nur ein Teil- und Spezialproblem der Kulturanalytik[2]) und ist in diesem Verstande unter die Ausführungen des Kap. IV. eingegliedert.

[1]) Vgl. den die früheren Darstellungen zusammenfassenden Artikel in A. Vierkandts Handwörterbuch der Soziologie S. 284ff.

[2]) Vgl. mein Sammelreferat zur Kultursoziologie Deutsche Vierteljahrsschrift, Bd. 11, Heft 1 u. f. (1933).

I. DIE KLASSISCHEN SYSTEME DER GESCHICHTS-ONTOLOGIE.

§ 3. Die Hauptformen der bisherigen geschichtsphilosophischen Systeme haben entweder bloß noch antiquarisches Interesse oder müssen heute noch imstande sein, am geschichtlich Wirklichen mindestens eine ganz bestimmte sachlich wesentliche Seite sichtbar zu machen. Ist das der Fall, so muß es auch möglich sein, ihren Gehalt an beliebigen geschichtlichen Stoffen zu demonstrieren. Dieser Probe sollen diese Systeme hier unterzogen werden. Wie lassen sich — so ist zu fragen — mit den überlieferten Kategorien Probleme klären, wie etwa die Entwicklung des römischen Rechts, der französischen Tragödie oder des holländischen Gruppenporträts sie stellt. Soweit die geschichtsphilosophischen Konstruktionen überhaupt noch den Ehrgeiz besitzen, ungezwungen auf die geschichtliche Wirklichkeit beziehbar zu sein, muß sich am wohldurchdachten Bild solcher konkreter Phänomene ihr jeweiliger logischer Ort und damit ihr partieller Wahrheitsgehalt aufweisen lassen.

Bleiben wir bei dem kunsthistorischen Thema, so besteht der Stoff der Untersuchung zunächst aus einigen hundert Bildern, die man in den verschiedensten Gruppierungen (nach Oeuvres, Schulen, rein chronologisch, nach Motiven usw.) an einigen Wänden aufhängen kann. In diesen Bildstücken besitzen wir die Realität des holländischen Gruppenporträts, in einer ersten und rohesten Bedeutung des Wortes als eine noch sehr vieldeutige, bloß raum-zeitlich umgrenzte Masse, ein Haufe, ein Aggregat.

Stellt man sich nun ausdrücklich das Thema, in dieser Stoffmasse Ordnungen aufzufinden, z. B. im Sinne der berühmten Monographie Alois Riegls genetische Entwicklungslinien, welche durch diese Masse durchlaufen, so wird sich dieselbe durch diesen Gesichtspunkt wie mit einem Zauberschlag organisieren. Ein „Leitfaden“ ist gewonnen im Sinne von Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, und dieser hält nunmehr den Stoff zu einer Einheit zusammen, gibt ihm ein Gefüge und eine geordnete Folge. Die Bilder treten unter eine ästhetische Idee: die Idee des Gruppenporträts. Sie verwandeln sich in Versuche, eine bestimmte Aufgabe, ein Problem zu lösen. Dieses Problem ist es, das sie zusammenhält, unter ihm ordnen sie sich, von ihm hängt der Gang der Entwicklung ab. Jeder einzelne Meister und schließlich jedes einzelne Bild fördert oder hemmt es in seiner Weise, beschleunigt seine Verwirklichung, lenkt ab im Sinne eines historischen Holzweges. Am Ende steht ein Ziel, ein „Wert“, dessen schrittweise Entdeckung für den rückschauenden Historiker der eigentliche Sinn und Kernpunkt des Prozesses war.

Dies ist der typische Standpunkt der „Problemgeschichte“ oder „Stilgeschichte“ (im formalen Sinn) und als solcher, zumal auf einem thematisch und zeitlich so begrenzten Felde wie diesem, sachlich vielfach bewährt.

Aber dieser Gesichtspunkt hat wie sein Recht und seine Wahrheit, so auch seine ganz eigentümlichen Grenzen. Das Problem in seiner abstrakten Identität, die Idee, der Wert oder wie immer es begrifflich umschrieben werden mag, ist irreal, zeitlos gültig, existenzfrei, einem ästhetischen System eingegliedert usf. Um so mehr müssen wir uns fragen, wieweit es ausreicht, den lebendigen historischen Prozeß zu organisieren. Das gelingt am besten mit Hilfe einer Fiktion. Wir setzen den Fall, es fände sich bei einem andern Volke, und wäre es auf dem Mond, von dem wir ausdrücklich annehmen, daß es mit holländischer Kunst niemals auch nur indirekt in Berührung kam, ein Gruppenporträt, das aufs genaueste alle Stilmerkmale holländischer Kunst besäße, so daß es formal ohne weiteres unserer Entwicklungsreihe angegliedert werden könnte. Und nun fragen wir uns: Wäre diese Einreihung historiologisch korrekt und tragbar? Wäre dies wirklich ein holländisches Bild? Gehörte es in diese Entwicklung?

Träfe es nun zu, daß es bei der Entscheidung dieser Frage nur auf das Problem, auf den ästhetischen Wert einer Porträtaufgabe, auf die Idee dieser Malerei rein als Idee ankäme, wie wir vorhin angenommen haben, so wäre diese Frage zu bejahen; und zwar zweifellos. Denn die Idee als Idee ist ja nur eine, mit sich identische. Dennoch wird kein Sachkenner zweifeln, daß die Einreihung historisch betrachtet falsch wäre. Das Bild kann noch so holländisch aussehen, es kann mit allen Merkmalen holländischer Eigenart ausgestattet sein, es kann die übrigen Bilder womöglich übertrumpfen, in die Entwicklung holländischer Malerei gehört es deshalb doch nicht.

Was fehlt ihm dazu? Es fehlt ihm — ist auch der ideelle Charakter derselbe — der Realzusammenhang mit den andern Bildern. „Holländisch“ ist keine generelle oder ideelle Qualität, sondern alles, was in aller Welt holländisch ist, steht mit dem einen individuellen Holland irgendwie in einer, wenn auch vielleicht sehr losen realen Beziehung. Alles, was irgendwie holländisch genannt wird, ist Bestandteil eines einzigen weit ausgedehnten historischen Individuums, eines nur einmal vorhandenen Wirkungszusammenhangs. Es hat nicht allein eine ideelle Eigenschaft, die als holländisch begriffen werden kann, sondern auch eine reale, die als holländisch „benannt“ werden darf. Denn ein Name ist seinem Sinne nach etwas absolut Individuelles. Die Entwicklung des holländischen Gruppenporträts steht in einem Realzusammenhang, ihre Meister stehen im Zusammenhang einer Tradition. Diese Tradition ist es, die neben dem Wert oder Problem als ein zweites unentbehrliches Moment an unserem historischen Gegenstand im Auge behalten werden muß.

Nun wirken große Kunststile über ihre Nation hinaus und erstrecken schließlich ihren Einfluß in leise verebbenden Wellenringen über die ganze Welt. Bleiben wir nun bei der Fiktion: in zahlreichen außerholländischen Ländern würden Gruppenporträts in deutlichem Schulzusammenhang mit der großen holländischen Schule gemalt. Dann erhebt sich nochmals die Frage: wären auch diese Bilder noch uneingeschränkt als Werke holländischer Kunst zu bezeichnen? Das ideelle Moment, das wir Problem nannten, könnte leicht als absolut identisch erkannt werden; das zweite, die Tradition, wäre ausdrücklich gewahrt. Und dennoch wäre die Frage damit nicht entschieden, ob wir es in diesen Bildern noch mit holländischer Malerei zu tun hätten. Über die unmittelbaren Schüler der holländischen Meister könnte man streiten. Auf die Dauer aber würde niemand gewisse deutsche oder französische Bilder in holländischer Manier als holländisch bezeichnen. Es fehlte ihnen der Unterbau des holländischen Lebens, des holländischen Volkes und der holländischen Gesellschaft, aus deren Reservoir schöpferischer Kräfte die holländischen Meister hervorgingen, und aus deren Lebensstil und Schicksal dem Kunststil ebenso deutlich ein gemeinsames Moment, eine bestimmte charakteristische Note zufließt, wie aus der gemeinsamen Tradition. Ja, jetzt wird man sehen, daß hier in dem holländischen Gesamtleben der eigentliche Träger der „Entwicklung", ihrer Identität wie ihrer Bewegung zu finden ist. Aus dieser Quelle holländischen Lebens stammen die Kräfte, welche die Tradition geformt haben und welche der Idee Farbe und Bewegung verliehen.

Wir buchen somit ein erstes Ergebnis. In jeder geistigen Entwicklung — denn solche Beispiele können beliebig vertauscht werden — scheinen notwendig drei Momente zu stecken. Erstens ein Problemzusammenhang, zweitens ein Traditionszusammenhang, drittens ein Lebenszusammenhang und Entwicklungszusammenhang im engeren Sinne. Alle drei verknüpfen sich zu dem eigenartigen Etwas: Holländisches Gruppenporträt. Der Träger des dynamischen Prozesses ist der Lebenszusammenhang des Volkes. Der geschichtliche Vorgang gewinnt seine Gestalt, indem aus der Mitte dieses Volkes heraus schöpferische Persönlichkeiten sich verwandten Geistes gemeinsame ideelle Aufgaben stellen. Indem sie ihre Kräfte diesen Aufgaben dienstbar machen, gestalten sich diese Kräfte an diesen Aufgaben zu einer bestimmten ausgeprägten Form, die wir holländischen Stil nennen. Dieser Stil ist überlieferbar, macht Schule und bleibt über die Jahrhunderte hinweg das Kennzeichen ihrer Werke.

Dies ist das möglichst knapp formulierte Schema, mit welchem die Historie faktisch arbeitet, und das sich in dieser Arbeit bewährt hat. An der Sache erweist es eine eigenartige, mehr als empirische Notwendigkeit.

1. DIE METAPHYSISCHEN SYSTEME.

§ 4. Vergleicht man die überlieferten Geschichtsauffassungen und zwar, wie wir schon sagten, die heute noch diskutabeln, relativ bewährten mit diesem Schema, so erweisen sich dieselben in wohldurchsichtiger Weise als Abkömmlinge, genauer, als einseitige Zuspitzungen seiner Wahrheit.

Es ist einmal das ideelle Moment, das in idealistischen, rationalistischen Geschichtsauffassungen über die andern obsiegt. Dann das Moment der schulbildenden Tradition, schließlich das dynamische Moment, das wir bis jetzt Leben nannten.

Das bestätigt sich in so hohem Maße, daß wir durch die jeweilige Verlegung des theoretischen Schwerpunkts die wichtigsten Geschichtsauffassungen aus unserem Schema abzuleiten vermögen. Ja, mehr als das: mittels der Heraushebung je eines der drei angeführten Momente können wir nicht nur die traditionellen Schemata der Weltgeschichte konstruieren, sondern darüber hinaus die strengen Gesetzlichkeiten erkennen, nach welchen a priori die Struktur des geschichtlichen Entwicklungsbegriffs sich modifizieren muß, wo ein Teilmoment desselben auch nur die leiseste Änderung erfährt, und nach welchen sich mit strenger Notwendigkeit die Frage beantwortet: wie muß der Sinn des Entwicklungsbegriffs sich wandeln, wenn dieses oder jenes Moment desselben die Oberhand gewinnt. Insofern bietet die Problematik eines konkreten Entwicklungsvorgangs, wie wir ihn analysierten, den Schlüssel zu sämtlichen Systemen der Geschichtsphilosophie, zur Erkenntnis ihres Wahrheitsgehalts wie ihrer Grenzen.

Wir beginnen mit einer ausgesprochen idealistischen Auffassung des Begriffs der Entwicklung. In allen idealistischen Systemen überwiegt notwendig die Seite, die wir die Problemseite der Entwicklung nannten, denn Tradition wie Leben sind zufällige Gegebenheiten. Im Problem dagegen steckt Vernunft, und das Moment ist hier das ausschlaggebende, das die Entwicklung erst zu einer geistigen macht. Die Kunst in ihrer Entwicklung löst ein ästhetisches Problem. Bestimmte Werte der Schönheit, Klarheit, Einheit gruppieren sich um ästhetische Fundamentalwerte, spezifizieren einen ästhetischen Grundwert. Diese Werte konstituieren erst den Begriff der Kunsthistorie und damit die Kunstgeschichte selbst. Wie kann ich — so lautet die typische Frage — Kunsthistorie schreiben, ohne vorher zu wissen, was Kunst ist. Wüßte ich das nicht, so wäre ich völlig außerstande, aus der chaotischen Welt der Erlebnisse das kunstgeschichtlich Relevante herauszuholen. Diese Frage gilt streng analog auch für die übrigen Zweige des geistigen Lebens, Religionsgeschichte, Philosophiegeschichte, Verfassungsgeschichte usw. und schließlich für das Ganze der Geschichte überhaupt, das ohne den vorgegebenen Begriff der Kultur gar nicht zu denken wäre. Dieser Auswahl-

gesichtspunkt ist aber entweder subjektiv-willkürlich oder objektiv. Objektiv, d. h. begründet, d. h. systematisch begründet, d. h. aus Prinzipien begründet, d. h. ableitbar aus einem Vernunftsystem. Aus einer Fülle wirklicher Vorgänge und Dinge, physischer und psychischer, greife ich dank meinem systematisch gewonnenen Begriff „Kunst" die auf diesen Wert bezogenen Kunstwerke heraus und ignoriere die anderen. So komme ich zu einer Auffassung der Kunstgeschichte, deren besonderes Thema durch Spezifizierung des Kunstbegriffs nunmehr beliebig begrenzt werden kann. Das Schema ist ebenso einfach wie durchsichtig und einsichtig. Solange nur die Wert- oder Wesensbegriffe, auf deren Voraussetzung diese Historie beruht, nicht nur systematisch haltbar sind, sondern auch historisch anwendbar, lassen sich mindestens Teilgehalte des geschichtlichen Geschehens mittels dieser Kategorien gestalten. Aber nicht das ist das Problem, das hier zur Erörterung steht; was durchsichtig werden soll, das ist die logische Struktur dieser Geschichtsauffassung. Insofern sind nicht die scharfsinnigen Versuche der idealistischen und phänomenologischen Systeme, die immanenten Schwierigkeiten und Grenzen dieser Betrachtungsweise praktisch und mit Hilfstheorien zu umgehen, das hier eigentlich Wissenswerte, sondern die damit nicht behobenen, sondern nur kompensierten oder gar verwischten Schwierigkeiten dieses idealistischen Entwicklungsbegriffs als solche sind es. Sie sind zweifacher Art und liegen in der Struktur der dualistisch-idealistischen Systeme, wie meine „Logik der Geisteswissenschaften"[1]) sie aufklärte, überhaupt begründet.

Zum ersten fragen wir: was muß aus einer Entwicklung notwendig werden, welche sich durch die Beziehung auf einen ihr transzendenten und vor ihr bereits geltenden Wert erst konstituiert? Es ist ein a priori geltender Satz, daß eine solche Entwicklung notwendig und unvermeidlich ihren produktiven Charakter verlieren muß. Jedenfalls wenn man den Begriff der Produktivität voller nimmt als da, wo er nur die inhaltliche Ausfüllung einer vorgegebenen Form bedeutet. „Neues" schafft die Geschichte hier unmöglich mehr. Die Bezeichnung „schöpferisch" verliert ihren eigentlichen Sinn.

Das zweite ist, daß jede sachgemäße Anwendung des Begriffes „Sich entwickeln" in diesem Aspekte sich verbietet. Produktive Entwicklungsvorgänge haben (soviel Spielraum dieser Begriff für nähere begriffliche Bestimmungen noch läßt) notwendig eine Bewegung von innen nach außen, anschaulich dem Symbol der Quelle oder des pflanzlichen Wachstums entsprechend. Nicht aber sind diese Vorgänge mit dem Schema eines Rennens nach einem gesteckten Ziel symbolisch auszudrücken. Ein „Sich entwickeln" liegt hier nicht mehr vor. Was übrigbleibt von einer Entwicklung ist ein realer Prozeß, in dessen Verlauf

[1]) Vgl. dieses Handbuch Abt. II, S. 36ff.

etwas erreicht wird. Und zwar etwas, was (sei es Vernunftwert, Kulturwert, Idee, Wesenheit oder was immer) seiner Form und Geltung nach schon da war. Zwar nicht zeitlich, aber logisch. Aber gerade darauf liegen ja hier die Akzente.

Von wem aber wird dieses Ziel erreicht? Womit? Mit welchen Mitteln und Kräften? Durch was für Prozesse? Wie man sie auch näher bezeichnen mag, ihrem Wesen nach sind sie als Wirklichkeitsbestandteile durch eine Kluft von den ewigen Werten getrennt. Gilt nämlich dieses Vernunftsystem vor allem Seienden und gänzlich unabhängig von ihm, so ist es logisch betrachtet ein Wunder, daß beide Reiche je faktisch in Berührung miteinander kamen. In dieser Berührung liegt ein metaphysischer Zufall vor, und wäre er mit Anbeginn der Welt gesetzt. Man darf ja, so sahen wir schon, nicht dem kunstgeschichtlichen Prozeß als solchem, so wie er geschichtlich gegeben ist, seine Normen entnehmen. Denn gerade diese Normen sind ihm von außen gesetzt. Eben weil der Prozeß als Prozeß ein Stück Wirkliches ist, muß er darum wertindifferent sein und kann er erst durch den Wertgesichtspunkt zu kunstgeschichtlichem Sein erhoben werden.

Allem was zum Wirklichen und Dynamischen der Entwicklung gehört, haftet aber neben seiner Indifferenz, Zufälligkeit und Wertlosigkeit auch noch das weitere Merkmal an: bloßes Mittel zu sein. Dem Sollen des ewigen Problems unterworfen, stehen auf der dynamischen Seite Energien zufälliger Art, bloße Mittel und Werkzeuge, mögen sie psychischer Natur sein oder nicht, auf der andern Seite reine Ziele. Die Mittel sind durch den Zweck freilich geheiligt. Trotzdem wohnt ihnen selbst wesensgesetzlich kein Wert inne. Von Rücksicht auf sie kann bei der Zielsetzung keine Rede sein. Denn sie sind „nur" wirklich, die Ziele aber sind vor allem Sein schon gültig. Und nochmals ist zu betonen: es ist der reine Zufall, daß das Wirkliche mit diesen Zielen überhaupt in Kontakt kam. Auf der einen Seite sind die Ziele in sich begründet, auf der andern liegt alles, was Kraft heißt, außerhalb der Wert- und Wesensfrage. Soweit der Idealismus. Auch wo seine Formulierung keine so scharfe ist, so enthält doch seine Position, ihrem Ansatze nach, unvermeidlicherweise diese Tendenz und muß deshalb auch grundsätzlich mit dieser Möglichkeit rechnen, während die gegnerische Auffassung, d. h. hier die spezifisch genetische gerade diese Möglichkeit bereits im Ansatze ausschließt. Es liegt diese Tendenz in der Grundstruktur jedes idealistischen Rationalismus, wie die zahlreichen Versuche dieser Systematiker, gerade diesen Konsequenzen zu entgehen, eindeutig bestätigen.

Um des idealen Zieles einer mehr oder weniger verbrämt rationalen Kultur willen, kämpft die Menschheit sich durch Nacht zum Licht. Schon naht die Morgenröte des Fortschritts. Aber gerade durch ihn werden, wie Rankes berühmter Protest lautet, die Epochen mediatisiert, werden sie entwertet zu bloßen Mitteln des Kommenden, werden die

Individuen vom Weltgeist überlistet. Es stecken tiefe Notwendigkeiten darin, daß im 17. und 18. Jahrhundert die natürliche Religion, die natürliche Moral, das natürliche Recht ewig und unveränderlich für alle Zeiten und Völker gültig über dem Geschehen schweben, während es Geschichte eigentlich nur in dem niederen Dunstkreis menschlicher Irrtümer und Verfehlungen gibt. Aber auch bei modernen Autoren gewinnt man immer wieder den Eindruck, daß, trotz gegenteiliger Versicherungen, die Geschichte bei ihnen stillsteht; nicht allerdings die Geschichte menschlichen Irrens, wohl aber die Geschichte von der Seite ihres ideellen Gehaltes her gesehen; steckt doch im Ideellen allein notwendigerweise das philosophisch Wesentliche. Die Philosophie hat im Vernunftideal ihren Gegenstand. Der Wirrwarr seiner Erreichung verlangt nach bloß empirischer Datierung. Philosophisch ist er völlig irrelevant. Wozu treibt man eigentlich Geschichte? Für die philosophische Weltanschauung kann sie nichts bedeuten, sie bietet nur empirische Daten; bleibt als Höchstes, daß ihre Erzeugnisse Beispiele und empirische Erfüllungen des Wesenhaften, Wertvollen, Ideellen sind. So sind Platon, Kant, Hegel Erfüllungen, Beispiele der Idee der Philosophie. An Platons Philosophie ist nicht das Platonische, sondern das Philosophische das Interessante. Ehrliche Rationalisten sprechen das offen aus[1]). „Neues" im Sinne von völlig Unbekanntem und zugleich Wertvollem kann weder die Erforschung der Vergangenheit noch die Erwartung bzw. Herbeiführung der Zukunft mehr bringen. Es gibt ja keine Vergangenheit als Gegenstand der Geschichte und keine Zukunft ohne Anerkennung gewisser Formen, und diese ruhen ja in sich selbst. Wo bliebe auch Entwicklung und was sollte sich entwickeln, wenn jedes Genie absolut neu und selbständig einsetzen wollte, so ist aus dieser Position heraus ganz konsequent gefragt worden[2]). Und weil konsequent, darum auch richtig, nur daß in diesem Argument nicht der Gedanke der historischen Kontinuität, sondern der der absoluten Konstanz des geschichtlichen Lebens zum Ausdrucke gelangt. Im Kerne ist für diese Position das Wesentliche überhaupt nicht im Fluß. Nur das Nebensächliche bewegt sich. Etwas muß, so wird argumentiert, in jeder Entwicklung absolut konstant bleiben, nämlich die Form der Entwicklung selbst. Da jedoch nur Formales wissenswert ist, so wird die Beschäftigung mit dem Rest notwendig zu etwas Gleichgültigem, vielleicht zu einem Mittel ästhetischen Genusses, im übrigen zum Gegenstande „bloß" empirischer, positiver Fachwissenschaften, zur Ausfüllung gewisser Wert- und Wesensrahmen, zur Illustration gewisser Theorien, sei es soziologischer, geschichtstheoretischer oder werttheoretischer. Denn logisch gehören diese Möglichkeiten alle demselben Typus an. Das Ziel verschlingt die Entwicklung. Die Bewertung der Form zerstört das Interesse am Inhalt. Auch „offene Sy-

[1]) Vgl. meine Logik a. a. O., S. 119.

[2]) A. Baeumler, Zeitschrift für Ästhetik 1922.

steme" haben an dieser Problematik Teil. Sie schieben das Problematische nur in eine weitere Schicht des Formalen, und sie tun das zudem mit dem deutlichen Bewußtsein des hier behandelten Problems. Soweit über die Schwierigkeiten, in welche sich die Geschichtsphilosophie des gesamten dualistischen Idealismus und zudem des 18. Jahrhunderts, des Neukantianismus und der Phänomenologie notwendig verwickeln müssen. Es sei nochmals betont, daß es sich hier um logische Strukturen handelt und nicht um eine Beurteilung dieser Standpunkte. Denn grundsätzlich steht es diesen Systemen frei, unserer Problematik dadurch zu entgehen, daß sie die Geschichtsphilosophie aus ihrem Systeme streichen.

Denn dies ist tatsächlich die einzige Lösung, welche hier übrigbleibt. Entweder lehrt die Geschichte Wissenswertes, oder sie tut das nicht. Im zweiten Falle weist man ihr in unvermeidlicher Konsequenz der Prämissen eine sekundäre oder tertiäre Stellung im Systeme des Wissens zu. Eine Stellung, die ihr natürlich immer noch den Rang einer achtbaren, nur eben philosophisch irrelevanten Einzelwissenschaft läßt. In der Geschichte der Chemie, sagt Treitschke irgendwo sehr richtig, ist die Chemie das eigentlich Wichtige. Nichtsdestoweniger bleibt es dem Spezialisten unbenommen, auch Geschichte der Chemie zu treiben, als antiquarischen Anhang des exakten Fachs, oder auch als Bestandteil der Kulturgeschichte. Wäre die Philosophie zu so allgemein anerkannten Ergebnissen gelangt wie die Chemie, so gälte genau dasselbe auch für die Philosophiegeschichte. Ihre Aufgabe wäre entweder eine rein systematische und dann gerade nicht mehr historische, oder aber eine historische Spezialität. Wenn immer die meisten Bemühungen der letzten beiden Dezennien um das Problem der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte sich, wie die Katze um den heißen Brei, um diese Konsequenz herum bewegen. Restlos in Problemgeschichte verwandelte Geschichte der Philosophie würde diese durch eine bessere systematische Wissenschaft auch bereits ersetzt haben. Selbst bei Wölfflins „Klassischer Kunst", als Beispiel einer ästhetischen Problemgeschichte, erhebt sich bereits die Frage: wie weit diese Wissenschaft, wenn sie sich vollendete, noch davon entfernt wäre, Kunstgeschichte (die bereits der „Namen und Daten"[1]) entkleidet wäre) durch Kunstphilosophie ersetzt zu haben.

Was man, im Rahmen des Neukantianismus, Geschichtsphilosophie genannt hat, ist seinem eigentlichen Kerne nach systematische Kulturphilosophie, Wertphilosophie, Vernunftphilosophie: und entsprechend in den Nachbarsystemen Phänomenologie, Ontologie, Wesenslehre, Eidologie usw., wobei eine offensichtliche Geschichtsfremdheit oft sympathischer berührt und klärender wirkt als manche mit apriorischer Not-

[1]) H. Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, Vorwort.

wendigkeit zum Scheitern verdammten Versuche, unüberbrückbare Gegensätze durch Redensarten zu überbrücken.[1])

Aus diesem Grunde ist diese auf Werterfüllung, Vernunftverwirklichung, Entdeckung des Gültigen abzielende Geschichtsauffassung historiographisch lange nicht so bedeutsam geworden wie andere Geschichtsauffassungen. Sie ist vor allem ein Thema spezifisch geschichtsphilosophischer, genauer gesagt, kultur- und geistesphilosophischer Versuche geblieben. Mit ihren Problemen werden wir uns am wenigsten zu befassen haben, ihnen ist in andern Beiträgen des Handbuches schon mehrfach Genüge getan.

§ 5. Um so näher stehen der Geschichtschreibung selbst die beiden anderen oben entwickelten Möglichkeiten und zwar in sehr verschiedenen Modalitäten, die uns wieder besonders in ihren logisch zugespitzten und reinen Formen interessieren. Das ist zunächst der Typus, der sich durch Dominanz des Traditionsgedankens kennzeichnet. An sich ist Tradition eine der größten historischen Mächte überhaupt, und es ist kaum begreiflich, wie wenig ihr die neuere Geschichtsphilosophie theoretisch gerecht zu werden vermochte. Um so mehr freilich hat das die ältere Geschichtsphilosophie getan. Denn am reinsten erfaßt man den Sinn der Frage nach Traditionszusammenhängen nicht in der modernen positivistischen Fassung, welche nach „Einflüssen" frägt, die eine Kulturerscheinung gestaltet haben und dann wieder nach den Einflüssen, welche auf diese beeinflussenden Mächte wirkten, sondern in der theologischen Fassung, in der eine positive Offenbarung zur historischen Kraft und zugleich zum absoluten Maßstab aller Folgezeiten gemacht wird. Religionen und Kirchen haben ihre Stifter und ihre heiligen Urkunden. Was von diesen „beeinflußt" wird, wird Glied einer Gemeinschaft. Das ist historisches Urphänomen, welches als solches schon genügen sollte, jede radikale Polemik gegen die methodische Frage nach Einflüssen einzudämmen. Ohne „Einfluß" keine Gefolgschaft.

Die ursprünglich theologische Form dieses Schemas ist im Wesen fast unverändert in der Geschichtsauffassung des klassizistischen Humanismus erhalten geblieben. Hier ist es die kanonisierte Antike, welche die Rolle der Offenbarung spielt. Wer an ihrer Traditionsmasse teilhat, ist „gebildet", wer nicht, ein Barbar oder Banause. Die Weltgeschichte ist die Geschichte der Expansion antiken Erbgutes, das bis Indien (Gandhara-Kunst, Apollo-Buddha) China (chinesisches Drama) reicht. Wie gar nicht näher ausgeführt zu werden braucht, eine der einflußreichsten Grundrichtungen historischen Forschens und universalhistorischer Synthese überhaupt. Dem Schema nach auch in den gehaltlich freilich weniger bedeutsamen Konstruktionen des Panbabylonismus, der Indomanie und anderen Formen der Geschichtsauffassung steckend.

[1]) Vgl. E. Rothacker, Die Grenzen der geschichtsphilosophischen Begriffsbildung (Gedächtnisschrift für Georg v. Below, 1928).

Fragen wir zunächst einmal nach dem Verhältnis dieses Typs zum ersten Typus der Geschichtsauffassung, so ist der Geschichtsbegriff hier insofern ein verwandter, als auch hier das idealistische Moment, wenn immer nicht vernunftphilosophisch begründet, so doch sozusagen als selbstverständlich anerkannt ist. Nur der logische Ort des Ideellen ist ein anderer. Die Idee ist von der verabsolutierten Tradition völlig aufgesogen. Und wenn in den idealistischen Systemen alles „Ziel" gewesen ist, wenn in ihnen aller Gehalt des Historischen durch den des Wertziels ersetzt war, so ist nunmehr aller Gehalt im Ursprung und Anfang aufgehäuft. Jetzt lebt im Stifter, Gründer und ihrer Offenbarung der wahre Ertrag der Weltgeschichte. Dieser ursprüngliche Gehalt kann sich günstigenfalls erhalten, ist nie außer Gefahr, sich dabei zu verschlechtern, aber entwickeln kann er sich nie. War in der idealistischen Geschichtsphilosophie alles Ziel, so ist hier in der Reinform der traditionalistischen alles Anfang. Beide Male aber unter notwendiger Vernichtung des eigentlichen Geschehens.

„Anfang" bedeutet hier aber vorerst nicht entwicklungsgeschichtliche Anlage, in welcher das Folgende präformiert liegt, sondern tritt im Sinne einer, am Beginn des historischen Prozesses stehenden, positiven geistigen Prägung der Tradition auf, d. h. einer Offenbarung, sei es religiöser, sei es humaner Art. Während also das Ziel, das im konstruktiv-idealistischen Zusammenhang die eigentliche Entwicklung entwertete und zerstörte, ein abstraktes und formales war, so ist der Anfang, der hier im Traditionalismus ein sinnvolles geschichtliches Werden unmöglich macht, positiv, konkret, inhaltlich. Der individuelle Charakter alles Historischen ist in dieser Auffassung also gewahrt, gefährdet ist nur sein dynamischer Charakter.

Selbstverständlich gibt es logisch auch Grenzfälle und praktisch Verschmelzungsversuche beider Richtungen, ohne daß dieselben aber deren logische Gesetzlichkeit berühren könnten. Solche Synthesen sind da möglich, wo der verabsolutierten Tradition zugleich ein reiner Vernunftcharakter zugeschrieben wird. So z. B. in der klassizistischen Ästhetik. Hier, wo positive, historische, nationale Inhalte antiken Ursprungs in ein Wertsystem eingeschwärzt sind, kann es dem Betrachter in einzelnen Fällen zweifelhaft erscheinen, ob der klassizistische Künstler dem Vernunftgebote edler Harmonie oder der historischen Offenbarung der antiken Kunst (oder Renaissancekunst!) nacheiferte. Analoge Fälle gibt es auch im Religiösen. An sich sind es nicht Vernunftwerte, sondern positive Werte, durch welche christliche Wahrheiten zu christlichen werden. Aber dennoch lebt die christliche „Religionsphilosophie" von nichts anderem als der Illusion, hier die Quadratur des Zirkels zu entdecken. Denn christliche Religionsphilosophie muß notwendigerweise diese logische Struktur haben, wenn sie einerseits als Philosophie theoretisch beweisbar, andererseits als Christentum nicht einen beliebig wiederhol-

baren religiösen Typus bezeichnen will, sondern einen individuellen Namen tragen soll.

Können wir an solchen Beispielen, die unschwer zu vermehren wären, die Beziehungen und Unterschiede idealistischer und traditionalistischer Geschichtsauffassung studieren, so leitet ein Beispiel wie Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" zu einem anderen Grenzfalle traditionalistischer und entwicklungstheoretischer Geschichtsauffassungen über.

Was die Erziehung bei dem einzelnen Menschen ist, sagt Lessing im ersten Paragraphen seiner Schrift, das ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlecht. Durch diesen Vergleich sehen wir zunächst nicht nur die Geschichte, sondern auch die Erziehung einer eigentlich entwicklungsgeschichtlichen Auffassung entzogen. Alles Wertvolle ist offenbart, transzendent, kommt von außen. Aber bereits § 4 betont: Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte, sie gibt es ihm nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde, sondern sie gab und gibt ihnen die wichtigsten dieser Dinge nur früher. Zudem in richtiger Ordnung. Dies Lessings Schema. Ihm folgt die Darstellung der einzelnen Offenbarungsstufen, welche in die berühmte Lehre vom dritten Reiche ausmündet.

Es ist von Kritikern Lessings von jeher bemerkt worden, daß auch hier von einer „Entwicklung", soweit Lessing an dem Bilde der Erziehung und Offenbarung festhält, nicht die Rede sein kann. Wobei das „kann" zu unterstreichen ist. Denn Offenbarung ist mit Notwendigkeit außerhistorisch. Nämlich ihrem Gehalte nach. Wo Wertgehalt und Ziel der Entwicklung sich außerhalb derselben befinden, da steht der Sinn der Entwicklung still. Entwicklungen zu transzendenten Zielen kann es im strengen Sinne überhaupt nicht geben. Alles Entwickeln ist immanent. Vor allem dem Philosophen und Theologen, welche sich nur um Wesentliches zu kümmern haben, kann unter diesen Voraussetzungen ausschließlich der historische Anfang wissenswürdig sein, der im stillstehenden Wesen und Willen Gottes begründet liegt, und den die Jahrtausende menschlichen Werdens schließlich bloß wiederholen. Man orientiert sich über den Lehrplan einer Schule doch nicht bei den Schülern, sondern bei den Leitern. Der faktische Stand der Erziehung in dieser Schule ist dagegen eine rein empirische und darum prinzipiell und philosophisch irrelevante Frage. Von der Entwicklung der Menschheit bleibt hier ein Dogma als der bleibende Sinn dieser Entwicklung übrig.

§ 6. Aber schon regt sich hier ein neuer Anspruch, nämlich daß die menschliche Substanz grundsätzlich auch von sich aus zu diesen offenbarten Gehalten kommen könne. Und damit nähern wir uns dem Ent-

wicklungsbegriff im engeren Sinne, dessen Grundmerkmal in der Immanenz und Synthese von Bewegungsantrieb und Bewegungsziel liegt. Das Schema ist ein ganz eindeutiges: ein identisch bleibendes Subjekt „entwickelt" „sich". Dieses Schema bleibt erhalten, mag die konkrete Vorstellung des Subjektes, von welchem angenommen wird, es entwickle sich, oft noch so schwer vollziehbar sein. Es gibt unzählige Fälle, in denen der Historiker trotz theoretischer Schwierigkeiten dieses Schema praktisch ungehemmt handhabt, andere Fälle, in denen er seine sachliche Unanwendbarkeit unmittelbar empfindet. Von einer bloßen „Veränderung" unterscheidet sich eine solche Entwicklung durch ein bestimmtes Gerichtetsein ihres Verlaufs. Vom „Fortschritt" dadurch, daß diese Richtung und damit ihre Zielpunkte nicht notwendig bejaht werden müssen im Sinne einer Bewertung. Von Fortschritt sprechen wir da, wo objektiv vorliegende Entwicklungsrichtungen bewertet werden. Das sind zunächst die elementaren Umrisse des Entwicklungsgedankens. In seinen Rahmen aber hat der lebendige Umgang mit der geschichtlichen Welt eine überraschende und theoretisch kaum verarbeitete Fülle spezieller historischer Entwicklungsbegriffe eingebaut.

Darum ist die dialektische Frage, welche Form Entwicklungen ganz ohne ideelles Moment und ganz ohne Traditionsmoment mit logischer Notwendigkeit annehmen müssen, nicht die einzige, die hier zu beantworten ist. Die Antwort auf diese erste Frage lautet zunächst so: fanden wir im zuerst erörterten Fall das geschichtliche Geschehen durch ein System von Kulturwerten oder einen Zusammenhang von Wesenheiten ersetzt und im zweiten Falle durch ein Dogma, so scheint jetzt, wo das dynamische Element ausdrücklich isoliert betrachtet wird, ein rein biologisches Geschehen übrigzubleiben (a). Es liegt zwar Entwicklung vor, aber keine geistig-geschichtliche Entwicklung, sondern eine bloß vital-animalische.

b) Das ist aber nur eine der Möglichkeiten, welche hier bestehen. Denn wenn der Historiker von „Leben" spricht, so meint er im allgemeinen mit derselben Selbstverständlichkeit ideelles Leben, mit der der Traditionalist Tradition und Idealität verschmolzen hatte. Wenn hier zum ersten Male dem dynamischen Moment des geschichtlichen Geschehens Genüge geschieht — bisher war quasi nur von Endstationen, Richtungszielen und Fahrplänen, wenn man will, auch von Schienensträngen zu diesen Endstationen die Rede, nicht aber von der Kraft der Lokomotiven —, dann spricht nichts Entscheidendes dafür, daß diese Kraft ausschließlich rohe Kraft, bloßes Leben sein müsse. Wie sich die traditionalistischen Systeme mit idealistischen praktisch verbinden konnten, so läßt der Lebensbegriff als solcher sehr wohl Raum für Verbindungen von Leben und Idealität übrig.

Damit soll der zunächst erörterte Grenzfall logisch und praktisch nicht entwertet werden. Er spricht die konsequente Haltung aller natura-

listischen Systeme aus. Mögen sie nun Biologismus, Materialismus, Marxismus, Pansexualismus, Soziologismus oder wie immer heißen.

Denn so reich die Anregungen sein mögen, welche von naturalistischen Systemen in ihrer konkreten Ausführung auszugehen vermögen, da sie eben den dynamischen Faktor des Geschehens schärfer als andere beleuchten, so kann man sich doch niemals der Täuschung darüber hingeben, daß es für konsequent naturalistische und deterministische Systeme, welcher Färbung immer, irgendeinen Ausweg gebe, das geistige Geschehen nicht in ein bloßes Naturspiel rein dynamischer Faktoren zu verwandeln. Etwas anderes als rohe Kraft in dem begrifflich präzisen Sinne einer Abstraktion von jeder Form der Idealität kann es in naturalistischen Systemen nicht geben. Zwischen der schöpferischen Konzeption der homerischen Gedichte und ihrer Entstehung durch Kombination durcheinander geschüttelter Buchstaben kann es in diesen Systemen ganz unmöglich einen grundsätzlichen Unterschied geben. Die eine wie die andere Entstehungsart ist, auf den Gehalt dieser Gedanken hin angesehen, unvermeidlicherweise im selben Sinne eine Entstehung durch Zufall, weil sie eine Entstehung nach notwendig sinnfremden Naturgesetzen ist[1]).

Der genau entgegengesetzte Grenzfall ist der einer radikal idealistischen Auffassung des sich entwickelnden Subjekts und Lebens. Diesem Pole zunächst liegt etwa die Hegelsche Geschichtsauffassung, in einer etwas anderen Kombination der Grundideen aber auch die Geschichtsauffassung Ottmar Spanns[2]).

Im Grenzfalle jedoch — und nur von diesem ist wieder die Rede — unterscheidet sich dieser Standpunkt von dem oben im § 4 behandelten idealistischen nur dadurch, daß die Ideen, Werte, Wesenheiten usw. hier nicht nur „gelten", sondern gleichzeitig wirklich und dynamisiert sind. Sie sind verlegt in das handelnde und sich entwickelnde Subjekt, dessen Sein in dieser Auffassung darin besteht, verwirklichende Kraft von Ideen zu sein. Der schon vorhin eingeführte Begriff der „Vernunft" schlägt die Brücke. An die Stelle von Vernunftgehalten und Vernunftwerten treten Vernunftkräfte. Das bedeutet sehr wohl eine Annäherung an die Wirklichkeit, solange man Thesen wie die Eduard von Hartmanns und Schelers von der Machtlosigkeit des Geistes, sich selbst zu verwirklichen, nicht ohne nähere Begründung anzunehmen geneigt ist. Auch von „Entwicklung" kann hier sachgemäß gesprochen werden: die Weltgeschichte ist die Entfaltung der Vernunft in ihrer Gesetzlichkeit. Der Sinn und Logos jeder Kulturtätigkeit wurzelt in einem umfassenden System der Logoi, deren Auswickelung und Ausgliederung der Sinn der Kultur ist. Dennoch bleibt eine und zwar entscheidende logische Schwierigkeit. Wenn diese Vernunftgesetzlichkeit, dieses System der *logoi*, diese

[1]) Vgl. meine Logik usw., S. 41ff.
[2]) O. Spann, Geschichtsphilosophie 1932.

Ausgliederungsmöglichkeiten von Ganzheiten schon vor der weltgeschichtlichen Entfaltung bestanden, so hat sich logisch gegenüber den erst erörterten idealistischen Systemen gar nichts geändert. Ob Vernunftwerte als Ziele „entdeckt" werden oder ob Vernunftgesetzlichkeiten sich in der Entwicklung vernünftiger Subjekte erfüllen, ist ein sekundärer Unterschied gegenüber der Tatsache, daß der dynamische Prozeß, das Geschehen, die Geschichte, unter diesen Umständen in sich selbst keinen Eigengehalt besitzen, aus sich selbst nichts Neues, Schöpferisches, Produktives, Originelles, Metaphysisch-Wissenswertes zu erzeugen vermögen, weil das Wissenswerte eben schon da ist und am besten ohne historische Umwege systematisch entwickelt wird. Die Geschichte hat hier ihr Geheimnis verloren. An die Stelle der geltenden Werte und Wesenheiten sind Vernunftkräfte getreten, welche sich von Vernunftwerten nur durch das völlig formale und inhaltslose Moment des Dynamischen und des Wirklichseins unterscheiden. In beiden Fällen ist die philosophische Bedeutung der Historie gleicherweise gefährdet. Erweitert man im Sinne dieses idealistischen Entwicklungsbegriffs den Begriff der Entwicklungsanlage über seine biologische Bedeutung hinaus, so kann man sagen: nicht das Ziel verschlingt hier die Entwicklung, nicht das Dogma, die Stiftung, die Offenbarung tun dasselbe, sondern die Vernunftentwicklung ist hier von der Vernunft*anlage* verschlungen worden. In der Natur der Subjektivität als solcher lagen die Resultate ihrer Entfaltung schon bereit. Gemeinsam bleibt mit der idealistischen Position die ideale Gültigkeit der Ergebnisse, mit dem Traditionalismus die Verlegung des weltgeschichtlichen Gehalts in den Anfang. Nur scheinbar kann dieser Sachverhalt kompensiert werden durch eine betonte Unterscheidung von Vernunftgesetz und Vernunftverwirklichung. Gewiß bringt in diesem Falle erst das Ende die Verwirklichung. Das geschieht aber hier notwendigerweise ohne Vermehrung des eigentlichen Gehalts. Das verwirklichte Ziel unterscheidet sich seinem Gehalte nach von der Vernunftanlage nicht anders als hundert wirkliche Taler von hundert möglichen Talern.

Dies sind die beiden Grenzfälle echter „Entwicklung" eines geschichtlichen Subjekts, einmal in naturalistischem, dann in idealistischem Aspekte; einmal indem die innersten Kräfte des Lebens in ein Naturgeschehen, dann indem sie in ein geistiges vernünftiges Geschehen umgedeutet werden. Geschieht das nun, und ist das Subjekt ein Vernunftwesen, so wird auch hier der Gehalt des geschichtlich zeitlichen Geschehens von der Gesetzlichkeit der zeitlosen Vernunft verschlungen. Ist das geschichtliche Subjekt aber ein Körper, ein reines Naturwesen, dann geschieht etwas ganz Analoges: denn das über dies Naturwesen herrschende Naturgesetz ist wiederum zeitlos. An die Stelle eines gehaltvollen Geschehens in der Zeit tritt in *beiden* Fällen eine *zeitlos* in sich ruhende Gesetzlichkeit.

c) Dieselben Verhältnisse aber herrschen auch da, wo es angeblich psychologische Gesetze sind, welche die Weltgeschichte beherrschen. Denn die Immanenz der Idee kann auch psychologisch formuliert werden. Nur bleibt es da zunächst jedesmal zu entscheiden, welchem unserer beiden Typen das Entwicklungsschema sich annähert: Handelt es sich um einen psychologisierenden Hegelianismus oder liegt nicht eine idealistische, sondern eine naturalistische Auffassung der Psychologie vor. Der Neukantianismus wie die frühere gegen Psychologismen streitende Phänomenologie hatten die Neigung, alle Psychologie in Naturwissenschaft zu verwandeln, und alle Geltung im „Irrealen" zu konzentrieren. In Praxi muß aber ein Psychologismus in jedem Falle nach seiner eigentlichen Intention befragt werden. So wenig etwa die Lehre von den „angeborenen Ideen" im 17. Jahrhundert ihrem letzten Sinne nach eine nativistische psychologische Theorie und nichts anderes sein wollte, sondern vielmehr ihrer eigentlichen Absicht nach die Apriorität dieser Idee herausstellen und eine quaestio juris betreffen wollte (zumal Gott und nicht das Naturgesetz diese Ideen in unseren Geist gepflanzt hatte), so wenig mußte der Übergang von Hegels absolutem und objektivem Geist in die Subjektivität der Vernunftperson, wie man ihn im 19. Jahrhundert etwa in Friedrich Theodor Vischers Selbstkritik[1]) verfolgen kann, notwendig eine Naturalisierung des Psychischen bedeuten. Daß eine solche Naturalisierung sich im 19. Jahrhundert später und neben dem inter-idealistischen Prozeß faktisch vollzog, ist selbstverständlich davon unberührt. Was hier betont wird, ist nur dies, daß der weltanschauliche Gehalt und Sinn der „Psychologie" jedesmal genau interpretiert werden muß.

d) Und abermals gilt etwas ganz Analoges für die Psychologisierung des „objektiven Geistes" zu „völkerpsychologischen" Wesenheiten. Ist ein „Volksgeist" eine besondere Gestalt des „Geistes" im Hegelschen Sinne (wie noch vorwiegend bei Lazarus und Steinthal, ja teilweise sogar bei Wundt), oder ist er ein nach „sozialpsychologischen" Gesetzen sich bewegendes psychisches Naturgebilde? Auch dies muß jedesmal genau festgestellt werden. Wo im Rahmen der „vergleichenden" Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts solche Kollektivorganismen mit immanenten Entwicklungsgesetzen auftauchen, geschieht dies meist noch im Rahmen einer zwar verwässerten, aber ihrem Grundtenor nach noch immer objektiv-idealistischen Geistesphilosophie[2]).

2. DIE ONTOLOGIEN DER EINZELWISSENSCHAFTEN.

§ 7. Die eigentliche Entwicklung der Geschichtsphilosophie hat sich aber im 19. Jahrhundert weit weniger in expliziten geschichtsphilosophischen Systemen vollzogen, als in der Form impliziter, stillschweigend

[1]) Kritische Gänge, Neue Folge, 5. Heft „Kritik meiner Ästhetik".

[2]) Vgl. meine Logik u. Systematik a. a. O., 91 ff.

vorausgesetzter und als kategoriales Gefüge des Anschaubaren mitbegründeter Gehalte lebendiger Geschichtsauffassungen. Diese verborgenen Ontologien der historischen Praktiker ans Licht zu heben und kritisch für den Ausbau einer historischen Kategorienlehre zu verwerten, ist eine besonders dringende Aufgabe. Auch diese Problemlösungen aber erweisen sich als bestimmt durch die oben aufgewiesenen dialektischen Gesetzlichkeiten. Dennoch ist es lehrreich, sich an der Entwicklung der fortschreitenden historisch-philologischen und theoretischen Einzelforschung klarzumachen, in was für besonderen Gestalten unsere drei geschichtlichen Komponenten „Idee", „Leben" und „Tradition" jeweils dort auftraten und sich abwandelten. Und nicht minder, welche Macht diese Auffassungen dank ihrer stofflichen Bewährung jeweils über die Geister der Geschichtskenner tatsächlich gewonnen haben.

a) Da ist als erstes und durchsichtigstes der Anteil zu beachten, welcher der Sache und der Idee an der Konstitution der geschichtlichen Gehalte zugesprochen wird. Das ist die Geschichtsauffassung, der außerhalb der Geschichtsphilosophie (s. o. S. 16) insbesondere die systematischen Geisteswissenschaften zuneigen. Es ist ein charakteristischer Unterschied, ob ein spezifischer Rechtshistoriker oder ob ein spezifischer Jurist, ob ein Wirtschaftshistoriker oder ein Nationalökonom, ob ein politischer Historiker oder ein Staatsrechtler, ob ein Kunsthistoriker oder ein Kunstphilosoph jeweils Rechtsgeschichte, Wirtschaftsgeschichte, Verfassungsgeschichte, Kunstgeschichte schreiben. Wobei es natürlich bei diesen Bezeichnungen weniger auf die „Professur" als auf die spezifische Einstellung und geistige Haltung ankommt. Der „Historiker" wird das geschichtliche Geschehen stets dynamisieren und außerdem in einen großen Zusammenhang stellen, der Systematiker aber wird in typischer Weise die Entfaltung eines autonomen, begrifflichen Gebildes darstellen. Das sind die echten „Problemhistoriker", wobei auch hier mehrere Nuancen und Übergänge zu anderen Geschichtsauffassungen von ebenfalls rationalistisch-konstruktiver Tendenz festzustellen sind. Den extremsten Fall einer reinen und ausschließlichen Orientierung an der Sache selbst stellt wohl die Historie der exakten Naturwissenschaften dar. In der Geschichte der Chemie, haben wir oben schon gesagt, geht es in erster Linie um die Chemie. Aber der Mittelpunkt der häufigsten Versuche, das Postulat einer reinen Problemgeschichte auch durch methodologische Erwägungen zu sichern und zu erfüllen, nämlich der Versuche einer rein problemgeschichtlichen Philosophiegeschichte, verschiebt sich bereits in der Richtung einer Entfaltung von Vernunftproblemen an der Sache und damit einem, wenn auch in der dialektischen Verflüssigung der Probleme Hegel selten kongenialen Hegelianismus im oben bestimmten Sinne. Substantialisiert man nun nach der Vernunft als solcher auch die Vernunftzusammenhänge der einzelnen wissenschaftlichen und kulturellen Sondergebiete, dann nähert man sich, wie das im 19. Jahrhundert mehrfach geschah, Versuchen, Rechtsgeschichte oder Sprachgeschichte als Entfaltung eines „Organismus des Rechts" oder „Organismus der Sprache" anzusehen. D. h. man nähert sich hier bereits dem Übergang von idealistischem Evolutionismus zu idealistisch organizistischen Positionen[1]). Gemeinsam aber ist allen diesen Fällen, daß sie gleicherweise bestätigen, daß jedes Übergewicht des Systems im Historischen mit automatischer Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit die geschichtliche Wirklichkeit zu bloß noch beispielhafter Bedeutung herabdrücken muß. Was unsere vorausgehenden Ausführungen erneut bestätigt.

b) Interessanter, weil neue Fragen aufwerfend, sind andere „implicite" Geschichtsphilosophien der Einzelwissenschaftler. So ist etwa der berühmte Streit um „Elementar-

[1]) Vgl. meine Logik usw., S. 85ff.

gedanke oder Entlehnung", „Evolutionismus und Kulturkreislehre", der heute mit einem so entschiedenen Sieg der Kulturkreislehre endete, ausgesprochenermaßen ein Streit um die Dominanz von Leben bzw. Idee und Tradition gewesen. Einiges Nachdenken über den tieferen Sinn, in welchem diesen Streit nicht nur Ethnologen, die sich einerseits um A. Bastian, andererseits um Fr. Ratzel gruppieren lassen, geführt haben, sondern der Sache nach ebenso Vertreter der meisten philologischen und historischen Disziplinen, verdeutlicht besonders gut die Weise, wie Geschichtsauffassungen über die Geister der Praktiker Macht besitzen[1]).

Es ging um die Interpretation analoger und paralleler Erscheinungen in räumlich und zeitlich getrennten Kulturen, in der Diskussion der Philologen zumeist um sprachliche Phänomene und mythische Motive. Taucht an verschiedenen Punkten der Erde derselbe Mythus auf, so lautet die Frage: ist er gewandert und entlehnt (wozu noch die Möglichkeit der Urverwandtschaft beider Kulturen tritt) oder ist er mehrfach aus denselben Gesetzlichkeiten des menschlichen Geistes heraus oder unter ähnlichen äußeren Verhältnissen selbständig entstanden?

Daß der Standpunkt der Wanderung und Entlehnung nicht nur der einer ethnographischen Schule war, sondern zugleich einer fundamentalen methodischen Einstellung der Historie und insbesondere der klassischen Philologie und ihren methodologischen Tochterwissenschaften entsprach, wurde bereits erwähnt. Dabei ist der Zusammenhang kein zufälliger. Denn die Schulhäupter der Kulturkreislehre sind durch eine ausgesprochenermaßen geisteswissenschaftliche Schule gegangen. Ihr Methodologe Graebner war mittelalterlicher Historiker, Wilhelm Schmidt Linguist, O. Menghin[2]) ist durch die Schule des Instituts für österreichische Geschichtsforschung gegangen, Fritz Kern[3]) ist Fachhistoriker.

Das philosophisch Bedeutsame einer Geschichtsauffassung gelangt dann zutage, wenn man sie auf ihre fundamentalen Voraussetzungen prüft und weiter diese zu Ende denkt. Wendet man diesen Grundsatz auf die Kulturkreislehre an, so wächst sie theoretisch über ihre primäre sonderwissenschaftliche historisch-geographisch-ethnographische Leistung hinaus und setzt an die Stelle einer bestimmten volks- und kulturtheoretischen Geschichtsontologie, welche annimmt, daß alles Menschlich-Geistige, wo immer es uns begegnet, stets einer Stufe gesetzlich aufsteigender seelisch-sozialer Entwicklung (oder sacherschließender Subjektivität) zuzuordnen sei, eine völlig andersartige Grundkonzeption. Eine Geschichtsontologie, nach welcher alle geistige Realität als solche als ein einmaliges historisches Faktum erscheint, das einmal (auf eine vorerst rätselhafte Weise) entstanden, in der Art von Wellenringen um eine Einwurfstelle im Wasser oder nach Analogie einer sich verbreitenden Epidemie um die Erde zu wandern beginnt. Und zwar zu wandern vermag in seiner ihm einmal aufgeprägten, einzigartigen, mit sich selbst historisch identisch bleibenden Gestalt.

---

[1]) Ich nenne hauptsächlich F. Graebner, Methode der Ethnologie 1911. Wilhelm Schmidt und Wilhelm Koppers, Völker und Kulturen. I. Gesellschaft und Wirtschaft der Völker. 1924. Wilhelm Schmidt, Ursprung und Werden der Religion. 1930. R. M. Meyer, Kriterien der Aneignung. Neue Jahrbücher f. d. Klass. Altertum. 1906.

[2]) O. Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit 1931.

[3]) Fritz Kern, Weltgeschichte der schriftlosen Kulturen. Archiv f. Kulturgeschichte, Bd. XXII (1931) u. Bd. XXIII (1932).

Analysiert man diese Grundkonzeption, so zeigt sich, daß die in ihr beschlossenen Voraussetzungen von zweifacher Art sind. Die eine, eingehend erst im zweiten Kapitel zu entwickelnde, setzt bei der Interpretation des geistigen Besitztums eines Volkes der seelischen Spontaneität desselben einen eigentümlichen Gegenspieler gegenüber, der als die Suggestionskraft geprägter Formen bezeichnet werden kann, welche einmal entstanden als die, welche sie sind, sich auch erhalten und als die, welche sie sind, auch wieder erkannt werden können; womit die Tatsache, daß sie sich abschleifen und vor allem durch Verschmelzungen, Mißverständnisse (im negativen wie im schöpferischen Sinne) sich modifizieren können, selbstverständlich nicht im Widerspruch steht. Wenn nach Wilamowitz jedes wahre Drama vom hellenischen stammt oder nach H. Reich jedes Lustspiel vom antiken Mimus[1]) (eine leicht zu vermehrende Reihe), dann müssen diese antiken Formen als Formen notwendig auch eine, wie immer ontologisch zu charakterisierende Konsistenz haben, dank der sie überhaupt als die, die sie sind, wandern können und dank der sie die Keime des Dramas bei den empfangenden Völkern als aktive Kraft umgestalten können; dank der sie der Spontaneität dieser Völker passiv einen gewissen Widerstand leisten können und dank der sie, selbst in Mischformen, sich noch immer so sehr als die mit sich historisch identische griechische Form erhalten, daß wir sie — ein wesentliches Moment! — als griechisch noch erkennen können. Ein klassisches Beispiel der Kunstgeschichte für eine solche Mischform sind die noch immer apollinischen Buddha-Statuen der Gandhara-Kunst.

Diese konsistente und charakteristische Formung nenne ich „Prägung". Mit größerer oder geringerer Festigkeit ist solchen Schöpfungen ihr Charakter „aufgeprägt". Mit größerer oder geringerer gestaltender Kraft ist er innerhalb dieser Formenwelt selbst „ausgeprägt". Dank ihrer stilistischen Ausgeprägtheit wirken diese Formen. Dank der Tatsache der Prägung überhaupt sind sie wanderungsfähig und tradierbar.

Nur dank diesem eigentümlichen Formbegriff als der unausgesprochenen Voraussetzung der Geschichtsauffassungen, welche wir traditionalistisch genannt haben, sind diese überhaupt möglich. Nur dank der Existenz geprägter Formen besitzt die Geschichtswissenschaft als Ganze den Spielraum für zwei ganz entgegengesetzte Weisen, Geschichte zu schreiben, wobei einmal als Gerüst der Darstellung die Entstehung und Entfaltung lebendiger Totalitäten (handle es sich um Reiche, Kirchen, Staaten, Stämme, Städte, Dörfer, Familien) dient, dann wieder zum historischen Gegenstand die Expansion bestimmt geformter Institutionen, Gedanken, Kunstformen, Geräteformen usw. dient, handle es sich nun um eine bestimmte Bogen- oder Schildform oder um eine Begräbnisform oder einen Mythus oder eine politische Verfassungsform.

[1]) R. M. Meyer, a. a. O., S. 26 des Sonderdrucks.

In beiden Hinsichten kann man, ohne durch die Tatsachen desavouiert zu werden, Historie treiben, wobei, wie wir noch sehen werden, das eine Mal das Problem entsteht, wie Traditionen sich im Medium bestimmter Lebensstile modifizieren, das andere Mal die besondere Frage, wie Lebensmächte im Medium bestimmter sachlicher Gesetzlichkeiten und bestimmter Formtraditionen sich brechen (s. u. S. 60).

Die Aufreihung der Weltgeschichte auf den Leitfaden von Expansionen und Wanderungen geprägter Formen schließt aber in sich eine zweite Voraussetzung von philosophisch ungeahnter, ja fast ungeheuerlicher Tragweite. Denkt man sie mit Radikalismus zu Ende, um sie in möglichst reiner Form zu besitzen, so wird man zu folgenden Erwägungen getrieben: wenn Animismus, Totemismus, die Formen der Familie, die Formen der Werkzeuge und Waffen, selbst der Staat im strengeren Sinne gar nicht mehr allgemein menschliche und darum psychologisch oder von der Sache und Idee her zu interpretierende Phänomene sind, sondern Erscheinungen, welche streng an bestimmte Kulturkreise gebunden sind, der Animismus an die erdumwandernde mutterrechtliche Kultur, der Totemismus an eine erdumwandernde vaterrechtliche Jägerkultur, der Staat an den Aufprall von vaterrechtlichen Hirtenkriegern auf seßhafte mutterrechtliche Hackbauern (und ihre Derivate)[1]) usw.; wenn damit alle kulturellen Phänomene aus allgemein menschlichen Phänomenen, Entwicklungsstufen usw. zu einmaligen historischen Individualitäten werden, mit individuellem Namen, so werden schließlich, nach diesem Modell, z. B. des Animismus, der früher als eine generelle und durch die generelle Religionswissenschaft und Psychologie zu analysierende seelische Entwicklungsstufe galt, jetzt aber der individuelle Name für ein einmaliges historisches Phänomen ist, alle Speziesbegriffe der geistigen Welt sich in historische Namen verwandeln. Es gibt für diese Konzeption schließlich und letztlich überhaupt kein Allgemein-Geistiges, Allgemein-Menschliches, Allgemein-Ideelles mehr, sondern nur noch individuelle Gehalte rein individueller Phänomene. Die animistischen oder totemistischen Anschauungen speisen sich nicht mehr aus der Teilhabe an irgendeiner animistischen oder totemistischen Idee. Generelle Begriffe, welche von verschiedenen totemistischen Phänomenen der Menschheitsgeschichte, im Sinne der Begriffsbildungslehre des Empirismus, abstrahiert wurden, werden problematisch. Es gibt dann nur noch ein einziges vielgestaltiges, über die Erde wanderndes historisches Individuum „Totemismus", an welchem die besonderen totemistischen Realitäten wohl auch „teilhaben", teilhaben aber in der besonderen Weise, in welcher konkrete Teile an einem konkreten individuellen Ganzen teilhaben. Die Einzelphänomene sind nicht mehr begrifflich und ideell miteinander identisch, wie Steine als Steine und

[1]) Vgl. Franz Oppenheimer, System der Soziologie, Bd. III und bes. die ethnologische Grundlegung, Bd. IV, 1. Abteilung, 1929.

Pflanzen als Pflanzen, sondern haben jetzt die Form historischer Selbigkeit, wie zwei karolingische Könige zum selben, einmal vorhandenen Geschlecht der Karolinger gehören. Und so ungewohnt solche Gedankengänge dem Philosophen und reinen Theoretiker sein mögen, so liegen sie doch, weit über das ethnologisch-prähistorische Gebiet hinaus, den Denkgewohnheiten der Historie und Philologie gar nicht ferne. Auch dort wird man mindestens der Tendenz begegnen, nicht nur jedes Drama überhaupt als griechisch zu erkennen, sondern auch „die" Vernunft als Derivat des griechischen Logos, Seele überhaupt als christliche Innerlichkeit, Willensmacht als römische Willensmacht — Spengler meint sogar erst als faustische —, Freiheit als protestantische Freiheit, Freude in dem ganz spezifischen Sinne des Wortes, in dem wir es heute gebrauchen, als die geistesgeschichtlich langsam gewordene „Freude" des Schillerschen Liedes und der Beethovenschen Musik anzusprechen[1]). Und man muß uneingeschränkt zugestehen, daß in dieser Auffassung die Worte Vernunft, Seele, Wille, Freiheit, Freude mit einer Präzision gebraucht werden, mit welcher ein allgemeiner Sprachgebrauch dieser Begriffe zu wetteifern Schwierigkeiten hat.

Alles Allgemeine überhaupt verwandelt sich so in historisch Individuelles. Mögen allgemeine Werte und Wesenheiten als solche auch „gelten" oder „ideell sein", das ist gar nicht bestritten, aber in dem Augenblick, in dem diese Wesenheiten von historisch konkreten Menschen faktisch gedacht und auch nur geahnt, gemeint, anvisiert werden, verwandeln sie sich bereits in etwas Historisches. Alles, was lebende Menschen — und andere kennen wir nicht — je von Ideellem und Werthaftem faktisch je gewußt haben und wissen werden, muß notwendig in ein einmaliges historisches Phänomen sich verwandeln, und zwar nicht etwa nur dank seiner räumlich-zeitlich-psychischen Verwirklichung in den Gedanken eines unvermeidlich historisch lokalisierten Wesens, sondern gerade auch seinem Gehalte nach. Dieser hat die Färbung seiner Schöpfer und des von diesen sich ausbreitenden Einflußkreises (sei er nun individuell eng oder erdumfassend und modifiziere sich der Gedanke noch so sehr) angenommen und ist damit eine weltgeschichtliche Individualität.

c) Ist das der unerwartet folgenreiche verborgene Gehalt der Kulturkreislehre als universalhistorischer Richtung, so ist es ebenfalls lehrreich, auch den letzten Voraussetzungen der dieser Lehre opponierenden Richtungen nachzufragen. Das aber sind nicht allein die Vertreter des Bastianschen Elementargedankens gewesen, sondern darüber hinaus ganze Gruppen von Geisteswissenschaftlern der verschiedensten Fächer und Richtungen, darunter auch bedeutenden Altphilologen. Sie alle haben diesem „Historismus" mit großer Entschiedenheit eine Metaphysik

[1]) Vgl. Franz Schultz, Die Göttin Freude, Jb. d. fr. Hochstifts Frankfurt, 1926.

des Allgemein-Menschlichen, Allgemein-Seelischen, Allgemein-Geistigen entgegengesetzt, das offenbar die Kraft hat, Formen und Traditionen zu schmelzen. Die Menschheit, so wird hier teils vorausgesetzt, teils ausdrücklich ausgesprochen, sei imstande, unter denselben Bedingungen an verschiedenen Stellen genau dasselbe hervorzubringen und tue das häufiger als man denke. Zunächst wird diese These für primitive Leistungen verfochten, denn für höhere liegen häufig doch zu offenkundige historische Verwandtschaften und bezeugte geschichtliche Beziehungen vor. Grundsätzlich wird aber an dem Satze festgehalten: die Menschheit sei überall dieselbe, ihrer psychischen Anlage nach sei sie zu parallelen Schöpfungen befähigt. Diese Ansicht hat auch bedeutende philologische Vertreter. Kein geringerer als Hermann Usener hat gelegentlich fast enthusiastisch das Programm einer vergleichenden Menschheitswissenschaft entwickelt. Denn psychologische Analyse und Vergleichung müssen wohl in erster Linie zu einer solchen Wissenschaft führen. Wo immer man die Idee einer vergleichenden Entwicklungsgeschichte stark betont findet, da klingt dieser Gedanke auch nach. Auch hier in verschiedenen Graden und Nüancen. Bei Karl Lamprecht könnte man sagen, in maximaler Steigerung. Denn bis in die Phasen des Impressionismus und, wenn er länger gelebt hätte, wohl bis in die des Expressionismus hinein, erkannte er eine Gesetzlichkeit sozialpsychischer Entwicklungsstufen, die sich bei allen Nationen, soweit sie nicht auf früheren Stufen ihrer Entwicklung gehemmt oder geknickt wurden, wiederholen müssen. Anschauungen, in denen Nachklänge spekulativer Gedanken idealistischen Ursprungs merkwürdig gemischt sind mit Ideen der modernen Soziologie und des Naturalismus, während bei Usener der Zusammenhang mit der idealistischen Philosophie wesentlich deutlicher ist. Dies als Beispiel einer entwicklungsgeschichtlichen Ansicht historischen Werdens unter grundsätzlicher Zurückdrängung des Traditionsmoments und unter psychologistischer Einverleibung des idealen Moments durch die Entwicklungsanlage.

Das sind nun freilich Gedankengänge, deren Grundzüge uns bereits bekannt sind und deren Nuancierung zwischen dem objektivistischen Pol der Sache, der Idee, der Vernunftentwicklung, des Geistes und schließlich der rein subjektiven psychischen Entwicklung wir nicht noch einmal zu entwickeln brauchen.

d) Interessanter ist die Variationsbreite, welche die psychologischen Entwicklungsbegriffe in einer anderen Hinsicht als in der Übergangsreihe zwischen idealistischen Objektivismus und Biologismus besitzen. So kann z. B. die psychische Entwicklung in verschiedenen Graden *aktiv* und spontan, andererseits aber auch *passiv* verlaufen. In den Entwicklungsbegriffen der Positivisten preßt das Milieu die Leistungen geradezu aus den produktiven Individuen heraus. Und wo solche Leistungen gelingen, da werden sie gewissermaßen als Produkte der Umgebung, als

Anpassungsfolgen, als sublimierte Nutzleistungen, als Lebensäußerungen weit mehr defensiven als offensiven Charakters gewertet. Alle Neuerungen und Entwicklungen erscheinen hier eigenartig engmaschig. Äußerer Druck und sinnliche Prämien müssen das Neue und gar Große geradezu erzwingen. Und wo dennoch Neues entsteht, da wird besonders unterstrichen, daß es in ganz kleinen Schritten, vielfältig vorbereitet von zahlreichen günstigen Vorbedingungen und erst am Ende einer endlosen langen Prozession zahlreicher Vorläufer zutage tritt. Wie es ja auch oft den Tatsachen entspricht. Aber es gilt hier die eigentümliche Neigung dieser Denker zu verstehen, deren weltanschauliche Tendenz dahingeht, das schöpferische Leben möglichst passiv bedingt und sparsam zu denken.

Dem tritt auf der andern Seite die These einer ausgesprochenen Spontaneität des Entwickelns, der Entfaltung zahlreicher Stufen und Phasen aus dem Quellpunkt des Lebens selbst, und nur aus ihm, entgegen. Auch diese Gedanken sind sehr reich variiert, auf die verschiedensten Stoffe angewandt und treten auch hier meist in der Form sehr bestimmter Behauptungen auf. Bei Karl Lamprecht hat das Leben entschieden Temperament. Es drängt aus sich nach neuen Stufen, die irgendwie im Wesen der Menschheit bzw. im Wesen der sich entwickelnden Nation angelegt sein müssen. Je größer aber — hier tritt eine neue Strukturgesetzlichkeit zutage — diese Aktivität einerseits und andererseits die Differenziertheit eines solchen Entwicklungsprozesses angesetzt wird, desto mehr wird auch die „Anlage" dieses Entwicklungsganzen mit Aufgaben belastet. Wo ihr nichts anderes obliegt, als überhaupt etwas Lebendiges hochzutreiben, ist diese Belastung mäßig. Durchläuft dieses Lebensganze aber zwölf streng gesetzmäßige Stufen, so muß auch, wo nicht zwölf Hilfshypothesen deren Bildung durch äußere Einflüsse zu erklären versuchen, eine zwölffach komplizierte Anlage von Anfang an in dem Ganzen gelegen sein. Unter unseren Gesichtspunkten betrachtet, schließt diese Anlage hier fast stets ein idealistisches Moment ein, verschmilzt so biologische mit idealistischen Gesichtspunkten, ignoriert die Tradition und ist mit der Fähigkeit, zwölf spätere Entwicklungsstufen aus sich herauszutreiben, geladen. Je reicher die wesentlichen Entwicklungsstufen, desto belasteter die Anlage. Auch hier walten deutliche Gesetzlichkeiten.

Obwohl in diesem Entwicklungsschema die Entwicklungsanlage so deutlich wertbelastet ist, daß wir dazu neigen könnten zu sagen: hier nähme der genetische Anfang ebenso alles Folgende vorweg, wie im § 5 der geoffenbarte Anfang, so tritt hier dennoch ein weiteres Motiv zu den bisherigen hinzu. Es steckt in dieser Auffassung eine ausgesprochene Bewertung, nicht allein der angelegten Werte, sondern gerade der Fortbildung und Fortentwicklung derselben, es steckt in ihr eine Bewertung der fortschreitenden Entwicklung und dabei einer gewissen Eindeutigkeit und Geradlinigkeit derselben, kurz eine gewisse Fortschrittstimmung und ein deutlicher Ansatz zur Aufstellung histori-

scher Gesetze. Daß Wertfortschritt und kausale historische Gesetze, beide geradlinig, beide zwischen feste Punkte eingespannt, sich hier ähneln, daß sie als Extreme sich hier berühren, ist nicht weiter verwunderlich. Das Umschlagen der Hegelschen Geschichtsphilosophie in naturalistische Geschichtskonstruktionen ist von hierher begreiflich. Wir kommen nachher nochmals auf diesen Punkt zurück.

e) Das Problem der Entwicklungsanlage ist aber noch nicht voll ausgeschöpft. Es gibt eine weitere Variation der Entwicklungsbegriffe, in der diese „Anlagen" abermals in einer neuen Verbindung auftreten. Die Entwicklungsbegriffe der Historiker und Geschichtsphilosophen variieren auch nach Tempo und dynamischem Schwung. Dies scheint zunächst weniger auf ein Anlagenproblem als auf das eben angeschnittene Problem der Modi des Fortschreitens zu weisen. Des weiteren auf Lebensgefühl und Temperament der Schöpfer dieser Entwicklungsbegriffe bzw. das Lebensgefühl der Epochen, als deren Exponenten sie diese Begriffe konzipierten. So ist es etwa ganz deutlich, daß die Generation Rudolf Jherings, dessen „Kampf ums Recht" 1872 entstanden ist, die idyllische Geschichtsauffassung der romantischen Rechtsschule, dieses rein pflanzenhafte Erblühen des Wertvollen, die Andacht zum Stillen, Organischen, Sichselbstschaffen und Werden der geistigen Mächte nicht mehr ertrug. Das neue Recht, sagt Jhering, gegen Savigny, ist stets ein Ergebnis von Kämpfen. Das historische Leben fließt diesem Zeitgenossen Bismarcks nicht mehr in breitem epischem Fluß, es ist dramatisch bewegt.

Hier sehen wir als ein abermals neues Motiv bereits einen Konflikt zwischen objektiver Entwicklung und individueller Tat sich anbahnen. Zugleich aber auch ein anderes. Warum nämlich, so ist hier zu fragen, gehen bei dem Romantiker Entwicklungen in dieser langsamen Stetigkeit vor sich? Die Antwort ist die, daß sie in dieser Langsamkeit vor sich gehen sollen. Weil hier nämlich wiederum auf den Anfängen ein Wertakzent liegt. Je langsamer nämlich notgedrungene Entwicklungen vor sich gehen, je zäher sie fließen, je lückenloser die Kontinuität ist, desto länger wirkt sich die Teilhabe an dem Gute kräftigerer und glücklicherer Vorzeit aus, von welcher möglichst viel zu retten ist. Das erinnert an die uralte Lehre vom „Goldenen Zeitalter", und tatsächlich klingen solche Vorstellungen auch in Jakob Grimms Verhältnis zu Sage, Sprache und Dichtung nach. Es wäre aber ein Irrtum, zu glauben, solche Anschauungen eigneten ausschließlich der Wissenschaft der Deutschen Romantik. Denn wenn konservative Sprachforscher, Dichter und Beobachter der lebendigen Sprache des Volkes während des ganzen 19. Jahrhunderts den Tiefsinn dieser Sprache in sprichwörtlicher Rede und seiner anschauungsgesättigten Ausdruckskraft gerühmt haben[1]), und wenn

[1]) Am schönsten in dem unvergleichlichen sprachlichen Bildungsmittel, das uns Rud. Hildebrand in seinem Buche „Vom deutschen Sprachunterricht" geschenkt hat.

heute kulturpolitisch vielfach die Neigung besteht, bis an die Grenzen des Sinnvollen in die germanische Urzeit zurückzugreifen, so folgen solche Tendenzen genau derselben geschichtsphilosophischen Logik. Wir haben es hier mit der Überwertung einer Verschmelzung von genetischer Anlage und Tradition zu tun[1]).

f) Es gibt jedoch noch eine Variation der Historischen Entwicklungsbegriffe, in deren Mittelpunkt wiederum die Anlage steht und zwar in einer nochmals neuen Verbindung. Zugleich aber in deutlicher Front gegen Tradition, gegen Idee und schließlich gegen die oben unter d) als fortschrittlich beschriebenen Ontologien.

Die Herausstellung dieser außerordentlich wichtigen Position läßt sich verbinden mit der Klärung eines selten in diesen Zusammenhängen gewürdigten methodologischen Spezialproblems: nämlich der methodologischen Streitigkeiten zumal zwischen Literarhistorikern und Kunsthistorikern um den Sinn und die Berechtigung der Frage nach „Einflüssen" und „Beeinflussungen" (s. o. § 5). Auch dies wieder ein Beispiel, wie häufig und nachhaltig philosophische Voraussetzungen in scheinbar rein einzelwissenschaftliche Probleme hineinspielen. Eine Tatsache, für welche übrigens rein äußerlich die Hitze solcher Polemiken ein deutliches Symptom zu sein pflegt. Worum eigentlich geht es, was steht auf dem Spiele, wenn ich die Tatsache annehme oder bestreite, daß Goethe oder Kant von Rousseau oder daß das germanische Mittelalter durch die Antike einen nachhaltigen Einfluß erfahren habe und daß diese Einflüsse für die Entwicklung Goethes oder Deutschlands von wesentlicher Bedeutung gewesen seien oder nicht? In die Entscheidung solcher Fragen spielen inhaltlich Werturteile hinein, formal aber geht es in ihnen stets um ontologische Überzeugungen von der Struktur des produktiven Geistes. Oder sollte etwa ein Grundbegriff wie der Gestaltbegriff in Friedrich Gundolfs Goethe etwas anderes sein?

Geht man nun den Fällen, in denen diese Polemik gegen die Frage nach „Einflüssen" eine grundlegende methodologische Rolle spielt, näher nach, so zeigt sich, daß es wiederum verschiedene Positionen sind, welche an ihr teilnehmen, und daß demnach auch verschiedene Argumente gegen sie erhoben werden. Allen aber ist eine Grundvoraussetzung gemeinsam, auf die es hier ankommt; wobei es logisch gleichgültig ist, ob sich diese Polemik gegen Einflüsse ganzer Kulturen auf ganze Kulturen richtet oder gegen Einflüsse, die einzelne schöpferische Persönlichkeiten aufeinander ausüben. Auch kommt es hier weniger auf bestimmte Autoren an, als auf die Typen der Begründung und auf die Notwendigkeiten des Begründungszusammenhangs, welche hier einsichtig zu werden vermögen.

[1]) Vgl. die Ausführungen über den konservativen Entwicklungsbegriff in meiner Einleitung in die Geisteswissenschaften, 2. Aufl. 1931, Register.

Wo das Leben eines Dichters als ein Kunstwerk betrachtet wird, seinem Werke ebenbürtig, wo das Leben in das Ganze seines Werkes einbezogen wird, wo der durchaus einheitliche Stil des gesamten Lebenswerks in den Mittelpunkt der Betrachtung eines Dichters, Künstlers, Musikers, ja Philosophen rückt, da ergeben sich daraus bestimmte Konsequenzen. Ein Kunstwerk ist ein Ganzes, es hat eine Form, seine Teile sind im Ganzen notwendig begründet. Also darf sich an ihm auch nichts ohne innere Gründe ändern. In dem Augenblick also, in dem der wie immer näher bestimmte Begriff des Stiles auf das Ganze eines Lebens und seines Werkes übertragen wird, so daß von nun ab jeder Lebensäußerung das charakteristische Siegel dieses Stils aufgeprägt ist, in dem Moment muß mit dieser Stilisierung der sich entwickelnde Künstler automatisch seine Eindrucksfähigkeit von außen her einbüßen. In dem Moment, in dem die Kontur eines Lebens und Lebenswerks als schön erkannt wird, erhält sie durch diesen Wert etwas wie einen Panzer. Denn Schönheit ist etwas in sich Notwendiges, also muß sie sich gegen das Zufällige abschließen, muß sie sich nach außen panzern, darf sie nicht mehr beweglich, weltoffen, umbildsam, eindrucksfähig, d. h. Zufällen ausgesetzt bleiben. Diese Notwendigkeit ist bis in die Nuancen und Grade solcher Abkapselungen durch Beispiele zu belegen und an ihnen nachzuverstehen. Notwendigkeit des Stils und Isolation des stilisierten Lebens sind korrelativ. Denn Eindruck ist Zufall der Begegnung. Was wir notwendig schon vor der Begegnung besaßen, bereichert uns nicht, da wir schon reich waren (was eben durch die Bezeichnung „notwendig" ausgedrückt ist). Praktisch entsteht in diesem Zusammenhang das Schema: ein Künstler, evtl. auch, analog gedacht, ein ganzes Volk übernimmt von außen nur das, was es braucht (nämlich seiner eigenen Form nach), oder das, was es selbst hätte schaffen können. Oder er übernimmt es so, daß er es restlos seinem vorbestimmten Stile einschmilzt. Wobei wieder Grade der Einschmelzung korrelativ zur Starre des Stils bemerkbar sind.

Uns interessiert aber nicht die Frage an sich, sondern nur ihr logischer Mechanismus. Es gibt mehrere solcher Notwendigkeiten, Einflüsse und Eindrücke auszuschließen. Soeben waren sie ästhetisch. Der ästhetische Wert, evtl. auch ein ästhetisch-ethisches Ideal der Kalokagathie schloß die Form einer Persönlichkeit nach außen ab. Die Polemik gegen die Einflüsse der Antike auf das germanische Mittelalter hat daneben einen ganz analogen, diesmal aber kulturpolitischen Hintergrund; auch wo sie auf künstlerischem Gebiete sich äußert. Mögen immer alle Motive der mittelalterlichen Kultur spätantiken Ursprungs sein, die germanischen Völker verarbeiteten dieselben in einem neuen Geiste und dieser hat sich durch alle Renaissancen hindurch durch die Jahrhunderte erhalten und soll das als unsere Stimme im Konzert der Völker. Auch hier schafft ein Soll Notwendigkeit und wiederum zugleich Distanz gegen das dem notwendigen Wesen Zufällige.

Aber noch in einem ganz anderen Zusammenhang sehen wir diese Logik in konsequenter Anwendung. Karl Lamprecht läßt bekanntlich jede Nation in ihrer Entwicklung eine Reihe von genetischen Stufen, d. h. typische Kulturzeitalter durchlaufen. Das erste primitiv, dann ein frühmittelalterliches, das er typisch nennt, ein spätmittelalterliches oder konventionelles, dann ein erstes neuzeitliches des Individualismus, ein zweites des Subjektivismus und dieses differenziert sich wieder in mehrere Stadien der Reizsamkeit, bis in die jüngste Vergangenheit. Diese Kulturzeitalter sind psychische Erscheinungen, sozialpsychologische, wie er sagt. Sie sind echte Entwicklungsstufen und folgen sich gesetzlich. Auch Lamprecht aber wendet sich gegen eine Überschätzung der französischen und englischen Einflüsse, die uns im 17. und 18. Jahrhundert trafen. Weshalb auch er? Der Grund ist der gleiche wie oben, aber dieses Mal ist es keine Wertnotwendigkiet, sondern von ihm behauptete psychologische Kausalgesetzlichkeit, deren Anerkennung Lamprecht hindert, Einflüsse anzuerkennen, denn diese müßten notwendig den geschlossenen Stufengang seiner nationalen Entwicklungen stören.

Ob aber Gestalt, historische Volkssubstanz oder Gesetz, die Folgen für die Stellungnahme zum Traditionalismus — denn aus seinen Voraussetzungen ist die Methode des Einflußsuchens letztlich zu verstehen — bleiben dieselben.

g) Am schärfsten aber tritt diese Abwehr gegen jede Durchbrechung der monadologischen Geschlossenheit des schöpferischen Lebens in der Stellung hervor, welche Oswald Spengler zum Problem der Universalgeschichte einnimmt. Seine Geschichtsauffassung ist der eigentliche, um seiner Radikalität willen philosophisch besonders lehrreiche Gegenpol zur Kulturkreislehre und zum weltgeschichtlichen Traditionalismus.

Hier stoßen wir auf eine neue klassische Verbindung des Lebens und Entwicklungsgedankens, jetzt aber nicht mehr mit dem idealistischen Begriff des Geistes, sondern mit dem romantischen Begriff der unvergleichlichen Individualität. Daß Spengler diese Verbindung überspannt, daß er die Rolle der von Kultur zu Kultur wandernden und wirkenden geprägten Formen unterschätzt — er übersieht sie ja nicht, sondern schätzt sie nur zu gering ein —, muß bei der Würdigung seiner philosophischen Position aufgewogen werden durch die theoretische Schärfe, mit welcher er den Individualitätsgedanken, den wir vorhin bei den Kulturkreislehrern mit dem Traditionsgedanken verbunden fanden, verknüpft mit der zu Ende gedachten Idee des schöpferischen Lebens. Diesem geschichtsphilosophischen Verdienst scheinen mir seine zahlreichen philosophischen Kritiker ebensowenig gerecht geworden zu sein, wie dem eigentlichen Sinn seines Lebensbegriffs[1]). Denn will man diesen in seiner Verbindung mit der Idee des Stiles oder der Gestalt, der geistigen Produktivität und der Individualität historisch klassifizieren, so erkennt man ihn am besten als Erben des romantischen Geniegedankens. Dessen Idee der unvergleichlichen Eigenart genialen Schöpfertums ist es, welche Spengler dem Einflußgedanken entgegenstellt. Geschichtsontologisch hat Spengler nichts anderes getan, als mit gewissen Modifikationen durch Goethe, Nietzsche und Bergson die Idee des Geistes isoliert und zu Ende gedacht, welcher das zentrale Bemühen etwa von Rankes „Politischen Gespräch" gilt. Ich habe auf diese Idee in früheren Schriften schon vielfach hingewiesen[2]) und kann nur empfehlen, sich von der Richtigkeit dieser These in der angegebenen Schrift Rankes selbst zu überzeugen. Wenn Ranke hier[3]) betont, daß „dieselben Institute, mit denselben Zwecken, die auf den nämlichen historischen Grundlagen beruhen", dennoch „in den verschiedensten Ländern die abweichendsten Gestalten annehmen", und das illustriert an Verfassungen, Unterrichtswesen, Heeresorganisationen der europäischen Nationen, so meint er prinzipiell nichts anderes als Spengler mit seiner freilich viel

[1]) Vgl. Manfred Schröter, Der Streit um Spengler, 1922.

[2]) Vgl. meine Logik u. Systematik der Geisteswissenschaften in diesem Handbuch, Bd. 2; ferner „Savigny, Grimm u. Ranke, ein Beitrag zur Frage nach dem Zusammenhang der Historischen Schule" (HZ. 128. Bd, 1923, S. 415 ff). Dazu die Einleitung zu meiner Ausgabe des „Politischen Gesprächs u. anderer Schriftchen zur Wissenschaftslehre" (Philosophie u. Geisteswissenschaften, Neudrucke, 1925).

[3]) Ebenda S. 17.

radikaleren These, die verschiedenen „Kulturen" hätten sogar jede ihre eigene Mathematik.

In der näheren Ausführung werden wir allerdings gegen Spengler den Einwand erheben, daß seine radikale Ablehnung des Traditionsgedankens gegenüber dem Individualitätsgedanken ihm das Problem verdeckt, daß sich individuelle Weltperspektiven gerade in der Auseinandersetzung mit der Sache selbst, d. h. an der Sache überhaupt erst individuell entfalten können; und weiter, daß das eigentliche universalhistorische Problem, nämlich das Kräftemessen zwischen der Individualität des Aufnehmenden und der Prägung des Überkommenen überhaupt nur entstehen kann, wo diese Überlieferung auch die Kraft und Macht zu dieser Auseinandersetzung besitzt. Andererseits ist die Wahrheit der Spenglerschen Konzeption zugleich die der Rankeschen, und die ausschließlichen Vertreter von Idee und Sache, wie die Vertreter einer alle Idee und Individualität überrennenden Tradition machen sich formal genau derselben Problemverkennung schuldig.

Will man den Spenglerschen Standpunkt mit den bisher erörterten Kategorien genauer charakterisieren, so ist er ein lebensphilosophischer, der erstens, wenigstens scheinbar, die unentbehrlichen sachlichen Beziehungen, die das Leben zu geistiger Bedeutung erheben, übersieht, der zweitens der Macht der geprägten Tradition tatsächlich nicht gerecht wird; der drittens die Lebensidee, wie schon gesagt, mit der Gestalt-, und aufs engste mit der Individualitätsidee verkoppelt, und der viertens eine gewisse, freilich nicht absolute Unklarheit darüber bestehen läßt, wie weit seine Grundkategorie des individuellen Lebens, d. h. der „Kulturseele" biologistisch-naturalistisch oder idealistisch interpretiert werden muß. Biologistisch ist Spenglers „Kulturseele" soweit er Altersstufen dieses Organismus unterscheidet. Aber wir brauchen uns nur zu erinnern, daß gerade diese großen Elementarunterschiede von Jugendstufen und Altersstufen einer sehr alten, gar nicht naturalistisch gemeinten geschichtsphilosophischen Tradition entsprechen, — ganz abgesehen davon, daß man den Stufenunterschied von Kultur und Zivilisation bei Spengler auch in den von Gemeinschaft und Gesellschaft bei Tönnies uminterpretieren könnte — und ferner, daß Begriffe wie Jugend und Alter auch einen ausgesprochen geistigen Gehalt besitzen, daß ihr Biologismus mindestens kein reiner und ausschließlicher ist. Dasselbe gilt für die Analogie pflanzenhaften Wachstums, welche in der romantischen Geschichtsauffassung ganz ohne „naturalistische" Nebengedanken eine so hervorragende Rolle spielte und, wie oben schon ausgeführt, primär ein Symbol des Kontinuitätsgedankens und einer durchaus geistigen konservativen Idee ist.

Die grundlegende Berufung auf Goethe, sodann der starke Einfluß Nietzsches und nach ihm Bergsons und der Kunsthistorie weisen viel eher in die Richtung einer idealistischen Interpretation des „Lebens", das Spengler ja auch ausdrücklich Seele und Dasein nennt, so daß es mehr die starke Betonung des Individualitätsgedankens ist, der die Völkerindividuen gegen die gemeinsame Sache und Tradition abschließt, als die Befangenheit ihres Geistes in einer pflanzenhaften, nach der Welt zu überhaupt nicht geöffneten Dumpfheit.

So ist es kein biologisches Gesetz rein vitalen Werdens, sondern die historische „Schicksalhaftigkeit" einer Seele, welche im Mittelpunkt seines Lebensbegriffs steht, und hier, in dieser Neuentdeckung des Schicksals liegt m. E. geradezu ein geschichtsphilosophisches Hauptverdienst seines Werkes. Denn immer wieder müssen wir uns klarmachen, daß nicht der durchsichtige Vernunftcharakter des Ideenreichs, nicht die Rationalität von Geschehensgesetzen zur Beschäftigung mit der Geschichte einen maßgebenden Anreiz zu geben vermögen, sondern nur die Unberechenbarkeit des Zusammentreffens natürlicher Kräfte mit der

übersinnlichen Aufgabe des Menschen und umgekehrt das schicksalhafte Dunkel, das über das Gelingen der Vorstöße unseres halb bewußten, halb aus unbekannten Energiequellen gespeisten höchsten Wollens mit der Widerständigkeit des Nicht-Ichs gebreitet ist. Aus solcher „Neu-gier" lesen die Menschen Geschichte und Geschichten. Wüßten sie aus anderen Quellen um das Wie des Ausgangs, um das Wie der Verwirklichung, so böten Erzählungen dieser Geschehnisse nichts „Bemerkenswertes" und „Neues" und damit keine wesentliche Bereicherung mehr.

Wenn immer bei Spengler nur eine Seite des hier angedeuteten Tatbestands im Vordergrund des Interesses steht und ihn für den dramatischen Konflikt zwischen Wille und Natur blind macht, so bildet doch die geheimnisvolle Verflechtung des Geistigen mit den unberechenbaren organischen und weltgeschichtlichen Voraussetzungen seiner Verwirklichung und dem Gesetz, nach dem es angetreten, mindestens ein lange übersehenes Teilproblem des historischen Schicksalsproblems überhaupt. Wo hier die entscheidende Grenze der Spenglerschen Betrachtungsweise liegt, ist erst in erweiterten Zusammenhängen zu erörtern. Wir deuten diese Grenze nur partiell und in der Bahn der traditionellen Denkgewohnheiten an, wenn wir sagen, daß seine Geschichtsauffassung mit aprioriscer Notwendigkeit die Tat entwerte. Entwerten heißt hier metaphysisch entwerten. Die Tat ist unter seinen Voraussetzungen nicht „wesentlich", sie bleibt unterhalb der Schwelle des metaphysisch Wissenswürdigen, wenn sie so stark dem Stile eines unabwendbaren Geschehens verhaftet bleibt, daß ihre „Entscheidung" nichts mehr — entscheidet.

h) Und hier stehen wir vor einem neuen dialektischen Problem: Sollte die Weltgeschichte ein Nebeneinander und eine Folge ausschließlich individueller Taten sein und sonst gar nichts, sollten diese Individuen allein und ausschließlich aus der Not ihrer ganz personalen Existenz heraus handeln, so verfiele die Weltgeschichte notwendigerweise in eine Folge von Biographien oder Anekdoten, denen im strengen Grenzfall jede Kontinuität und Identität und notwendigerweise jede Entwicklung fehlte. Denn wo wären die zu einer Entwicklung notwendigen, mit sich identisch bleibenden überindividuellen Subjekte, welche sich historisch entfalteten?

Beherrschen aber allein diese objektiven Mächte (Völker, Kulturorganismen, Kulturseelen usw.) im Sinne Spenglers die Geschichte, so gilt für die Individuen unvermeidlich die Hegelsche Formel von der „List der Idee", den Geschäftsführern und Marionetten des Weltgeistes. Denn dieser Gedanke ist keineswegs nur an die Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie gebunden[1]), sondern gilt schlechthin für jede Geschichtsauffassung, nach welcher objektive Mächte, seien es nun Nationen im Sinne Lamprechts oder Kunststile im Sinne Riegls oder Wölfflins, sich nach immanenten Gesetzlichkeiten entwickeln.

[1]) Vgl. meine Logik usw., a. a. O. S. 74.

8. Soweit dieser Abschnitt. Wir haben eine Reihe unentbehrlicher Momente des geschichtlichen Geschehens kennengelernt und zugleich die jeweilige Grenze jedes einzelnen derselben erkannt, indem wir darauf reflektierten, inwiefern seine ausschließliche und isolierte Geltung Geschichtlichkeit aufhebt.

Nie ist im geschichtlichen Leben der Menschheit zu vermissen:

1. Die Sache (Gegenständlichkeit, Idee, Norm, Wert), auf welche sich das Erkennen, Glauben, Gestalten, Handeln bezieht und aus welcher es seine unentbehrliche „Sachlichkeit" gewinnt.

2. Die Tradition, d. h. die Gemeinsamkeit eines mit dem Übertritt aus dem Bewußtsein seines Schöpfers in ein anderes Bewußtsein bereits zur „Tradition" gewordenen geprägten geistigen Gehaltes.

3. Der dynamische Faktor der Lebendigkeit. Einmal der Lebendigkeit der bereits traditionsgesättigten und sachbezogenen Kulturkörper, repräsentiert durch Formeln wie „das holländische Volk", „die Nation" (Lamprecht), „der griechische Mensch", „der faustische Mensch", „die Kulturseele" (Spengler). Dann der Lebendigkeit der individuellen schöpferischen Persönlichkeit.

4. Die individuelle verantwortliche Tat dieser Persönlichkeit.

5. Die nie fehlende Spannung des schöpferischen Lebens zur Umgebung, zum Gegenspieler, zum Nicht-Ich, zu seiner Lage und Situation.

6. Ein wie immer näher zu bezeichnender gesetzlicher Zusammenhang des Neuen mit dem Vorhandenen, als Thema unserer nie fehlenden Intention, Zusammenhänge zu „verstehen".

7. Genau entgegengesetzt: ein irrationales Moment schöpferischer Neuartigkeit gegenüber dem Vorhandenen, um dessentwillen überhaupt Historie getrieben wird.

Das sind die Umrisse von bisher erkannten conditiones sine qua non geschichtlichen Geschehens und historischen Erkennens. Aber nur in ihrem Zusammenwirken erweisen sie sich als die gesuchten Elemente der geschichtlichen Wirklichkeit, denn keines derselben wäre für sich imstande, den geschichtlichen Prozeß, so wie er verläuft, zu tragen. Jedes einzelne von ihnen, aus dem geschichtlichen Widerspiel mit den andern herausgehoben, isoliert und verabsolutiert, hebt nach durchsichtiger und strenger Gesetzlichkeit das geschichtliche Geschehen und seine historische Wissenswürdigkeit auf:

1. Für die absolute Erkenntnis der Sache erlischt jede Bedeutsamkeit des Geschehens, das zu ihr hinführt. Und weiter auch die Bedeutsamkeit des persönlichen Anlaufs, in dem die Erkenntnis der Sache gelingt. Das Ziel verschlingt den Weg und die Kraft. Das Erreichte ist Abglanz und Stückwerk.

2. Die ausschließliche Bedeutsamkeit des Anfangs, der Stiftung, der gehaltlichen Offenbarung, des Ursprungs einer Tradition ver-

schlingt die Bedeutsamkeit einer Erforschung ihrer Weiterentwicklung. Dieselbe ist günstigenfalls Erhaltung, meist Verfall.

3. Ist die Kraft, welche die Entwicklung ihrem Ziele zutreibt, von der Idee des Zieles absolut gesättigt, so genügt die Kenntnis dieser ideellen Anlage und erübrigt sich die Erforschung ihrer Entfaltung.

4. Ist das Leben absolut individuell, so gilt derselbe Satz von der ausschließlichen Bedeutung der Anlage.

5. Ist diese Anlage eine bloß natürliche (ob biologisch, psychologisch, völkerpsychologisch oder soziologisch), so gilt bei nur verändertem weltanschaulichem Rahmen wiederum dieser Satz.

6. Ist das Gesetz, nach welchem die Entwicklung vor sich geht, restlos bekannt, so erübrigt sich die Erforschung seiner, unter diesen Voraussetzungen doch nichts Neues mehr bringenden Realisation.

7. Ist das Leben restlos in den Mechanismus seiner Umwelt verschlungen, so genügt auch hier die Erforschung der dies Geschehen beherrschenden Gesetzlichkeit.

8. Heißt Entwicklung soviel wie: Wandlung um jeden Preis, so entwertet sich damit automatisch jedes inhaltliche Ziel. Der Prozeß wird im Gegensatz zu 1., 3. und 4. ein inhaltloser Leerlauf.

9. Erschöpft sich die Entwicklung einer objektiven historischen Ganzheit in lauter individuellen Taten, so verliert diese Ganzheit nicht nur jeden Zusammenhang, sondern notwendig auch ihr spezifisches Ziel. Es sei denn (10.) die handelnden Individuen verlören ihre freie Beziehung zur Sache, zur Tradition und zur Gestaltung des eigenen Schicksals und unterlägen damit restlos der „List" des objektiven, überindividuellen Kulturprozesses.

Aber gerade an diesem letzten Punkt tut sich das entscheidende Problem auf: Tat, Individualität und Sachlichkeit, lebendige Spontaneität und Milieudruck, zuwandernde Tradition und organische Geschlossenheit objektiver Entwicklungen, Naturgesetzlichkeit und Diskontinuitäten schaffende Freiheit, Stabilität und Dynamik in ein verstehbares, das Gefüge der historischen Wirklichkeit erschließendes Verhältnis zueinander zu bringen. Dies ist die Aufgabe der folgenden Teile.

II. KULTUREN ALS LEBENSSTILE.

§ 9. Die Klärung der am Ende des ersten Kapitels gestellten Fragen soll, zunächst ohne ausdrückliche Anknüpfung an dieselben, durch den Entwurf einer neuen Lösung des geschichtsphilosophischen Problems erfolgen. Zu diesem Zwecke müssen vor allem einige neue Begriffe eingeführt werden.

An die elementaren, seit langem zum Allgemeingut der Erkenntnis gewordenen Umrißlinien geschichtlichen Seins und Werdens ist nur kurz zu erinnern: 1. das Leben der Menschheit vollzieht sich, soweit unsere Quellen zurückreichen, stets aufgespalten

in die Lebensläufe einer Mehrzahl geschichtlicher Gruppen und Gemeinschaften. Es existiert ausschließlich als partikuläres Leben.

2. Diese Gemeinschaften nennen wir, trotz der reichen Stufenfolge von Sippe, Clan, Stamm bis zu Nationalstaat und Weltreich, „Völker" und „Völkerschaften".

3. Diese Völker sind die lebendigen Träger, Schöpfer und Verwirklicher alles politischen, sittlichen, kulturellen und geistigen Lebens im weitesten Sinne.

4. Die Frage, wie weit es zu deren Wesen gehört, daß in ihnen Rassegemeinschaften oder losere Abstammungsgemeinschaften, territoriale Gemeinschaft, staatliche, Rechts- und Sittengemeinschaft, Sprach-, Kultur-, Religionsgemeinschaft und Gemeinschaftsbewußtsein jeweils restlos zur Deckung gelangen, ist zurückzustellen. Wesensnotwendig sind stets nur zwei Momente: a) eine menschliche Gruppe als solche, welche in Familie, Sippe, Stamm zugleich die biologischen Quellen dieses Gemeinschaftsleben und damit die Zukunft der kommenden Geschlechter umfaßt, b) gemeinsame Formen dieses Zusammenlebens, einschließlich der Formen eines gemeinsamen Besitzes an geistigen Gütern.

Sprechen wir von Völkern, Gesellschaftskörpern und Lebenstotalitäten, so meinen wir stets dies zwiefältige Ganze einer in bestimmten Formen lebenden Gruppe.

5. Ist dagegen von derartigen Formen und geistigen Besitztümern, als da sind: Sprache, Recht, Religion usw., die Rede, so ist jedesmal genau zu fragen, ob hier von diesen Kulturgütern, die geistiges Eigentum menschlicher Gruppen sind, als solchen die Rede ist, d. h. unabhängig von den Völkern, in deren kulturelles Ganzes sie eingelassen sind, oder ob von menschlichen Gruppen die Rede ist, welche diese Sprache sprechen, in dieser Rechtsform leben, diese Religion haben, bzw. ob wir in dem betreffenden Zusammenhang diese Gruppen stillschweigend mitdenken.

Völker, Lebenstotalitäten und Gesellschaftskörper haben eine gewisse Analogie mit Organismen oder biologischen Arten, indem sie wie diese in Auseinandersetzung mit Umwelt und Mitwelt ihre historische Identität behaupten, ihre Kräfte entfalten und schließlich zerfallen können, oder auch wie Arten sich mit anderen lebenden Substanzen verschmelzen können. Auch hält bei ihnen die in manchen Zusammenhängen gar nicht üble Analogie des Fressens und Gefressenwerdens, schließlich des Verdauens und Verarbeitens stand.

Kulturgüter dagegen haben die Eigentümlichkeit, sich vom Geiste ihrer Schöpfer ablösen und wandern zu können, d. h. sie sind fähig, zu andern Gruppen hinüberzugelangen, ohne deren lebendige Substanz als solche dabei in Mitleidenschaft zu ziehen.

Wäre somit ein klarer Unterschied von Lebenstotalitäten einerseits und Inbegriffen von Kulturgütern andererseits unschwer erreichbar, so kompliziert sich die Sachlage scheinbar dadurch, daß unser Sprachgebrauch ohne Hemmung auch von „Kulturseelen" im Sinne Spenglers, „Kulturen" im Sinne von Leo Frobenius und der Kulturkreislehre, dann aber auch von einzelnen Kulturzweigen, wie „der" deutschen Sprache, „dem" Islam usw. so sprechen kann, als seien diese Gebilde Ganzheiten, über deren Wachstum, Schrumpfung, Differenzierung sinnvoll Aussagen gemacht werden könnten.

Auch hier ist jedesmal mit Bestimmtheit zu fragen, ob diese Begriffe jeweils die Menschengruppen und die vital-seelisch-geistigen Kräfte ihrer Träger mitumschließen sollen oder nur die ihnen (auf noch näher zu bezeichnende Weise) innewohnenden rein geistigen Kräfte. Denn beides ist innerhalb des herrschenden Sprachgebrauches möglich. Die „Kulturen" Spenglers sind ausdrücklich als beseelte Kulturen charakterisiert, d. h. sie umfassen die Menschen, welche sie beseelen, mit und decken sich in diesem Punkte mit unseren „Völkern". Die Kulturen der Kulturkreislehre dagegen umfassen zwar, im Unterschiede zu den einzelnen Kulturzweigen, wie die Völker, die Totalität kultureller Tätigkeiten, sind aber grundsätzlich ablösbar von den sie tragenden Gruppen und können als Formen wandern. Soweit sie mit ihren Völkern zusammenwandern, liegt natürlich der erst erörterte Fall vor.

6. Eingelassen in ein Volks- und Kulturganzes nennen wir diese Sonderausprägungen geistigen Lebens: Kulturzweige, Kulturgebiete, Lebenssphären, Kulturfunktionen und gliedern die Kulturganzheiten nach solchen arbeitsteiligen und Sonderberufe erzeugenden Funktionen. Obwohl sich die Idee dieser kulturellen Sondertätigkeiten von Volk zu Volk und insbesondere von Kulturkreis zu Kulturkreis modifiziert, und zwar viel stärker modifiziert als üblicherweise erkannt wird, so daß nur mit Vorbehalten von der Identität dieser Sonderfunktionen über alle historischen Erscheinungen derselben hinweg gesprochen werden kann, so ist andererseits der Spielraum ihrer Variabilität und ihrer Verschmelzungen doch ein beschränkter und beruht ganz wesentlich auf analytisch verstehbaren Grenzverschiebungen und Bedeutsamkeitsverschiebungen innerhalb der sie umfassenden Gesamtbereiche und Lebensstile der Volksgemeinschaften.

7. Nicht als Gemeingut der Wissenschaft darf die These angesprochen werden, daß jede dieser lebendigen Kulturtotalitäten eine besondere, individuelle und unverwechselbare stilistische Physiognomie besäße. Diese Kulturphysiognomien buchen wir zunächst nur als Problem.

8. Dasselbe gilt für die These, daß diese stilistisch und physiognomisch einheitlichen Lebenstotalitäten nach bestimmten Gesetzen von der Art menschlicher Lebensalter oder der Lamprechtschen Kulturzeitalterfolge oder der Spenglerschen Schicksalsgesetzlichkeit „Kultur-Zivilisation" sich auslebten.

Vgl. Ed. Spranger, Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls, Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften 1926 und meine Ergänzungen, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, S. 98f.

9. Uneingeschränkt dagegen gilt wenigstens für Hochkulturen, daß ihre kulturellen Körper durch das Nebeneinanderbestehen bzw. Übereinanderliegen gesellschaftlicher Schichten und ihrer „Sonderkulturen" (H. Naumann) artikuliert sind. Zu diesen der Kultursoziologie ihr Thema stellenden sozial fundierten Sonderkulturen treten die oft tiefgreifenden Differenzierungen der an die beiden menschlichen Geschlechter gebundenen „weiblichen" und „männlichen" Sonderkulturen hinzu und ebenso die von W. Pinder herausgestellten Unterschiede der Generationen.

10. Alle zahlenmäßig großen und territorial ausgebreiteten Völker gliedern sich weiter nach Landschaften und Stämmen. Zur kulturellen Physiognomie beider hat vorerst die deutsche Literaturwissenschaft den bedeutendsten Beitrag geliefert (A. Sauer, J. Nadler.[1]). Die Fragestellung wäre jedoch unschwer auf andere Nationen, vor allem aber auf das Gebiet der bildenden Kunst auszudehnen. Über den rassetheoretischen Begriff des „Gautypus" vgl. das monumentale Werk E. Freiherr von Eickstedts, „Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit" 1933, S. 23ff.

1. NEUE GRUNDBEGRIFFE. DAS VERHALTEN.

§10. Sucht man die Prozesse, in denen sich die Auseinandersetzung solcher lebendiger, jeweils ihre besondere Lebens- und Geistesform wahrender Gruppen mit Mitwelt und Umwelt vollzieht, auf einen Generalnenner zu bringen, so bieten sich für diesen Vorgang Ausdrücke an, wie „Formen des Handelns", „Weisen und Formen des menschlichen Verhaltens".

Stellt man einem Praktiker der „Völkerkunde" derartige „ontologische" Fragen und vermeidet man dabei, daß er sich angesichts der-

[1]) Vgl. dazu F. Koch, Stammeskundliche Literaturgeschichte (Deutsche Vierteljahrsschrift VIII, 1930) und die Beiträge von H. Gumbel, W. Brecht, W. Bietak, I. v. Allesch und F. Koch (Ebd. IX, 1931) neuerdings H. O. Burger, Schwabentum in der Geistesgeschichte 1933.

selben sofort theoretisch „verkrampft", so wird er auf die tunlichst harmlos formulierte Frage: wodurch denn die von ihm untersuchten Stämme, Völker, Kulturkreise sich voneinander unterscheiden, wohl antworten: hier gebrauche man Faustkeile, dort Knochengeräte, hier habe man diese, dort jene Hausform, halte man dieses oder jenes Haustier, hier gebrauche man viereckige, dort dreieckige Segel, diese oder jene Schiffsschnäbel, hier herrsche mutterrechtliche, dort vaterrechtliche Erbfolge, hier verehre man die Götter und Dämonen so, dort anders, hier begrabe man die Toten so, dort anders, hier bevorzuge man runde, dort eckige Ornamente usw.

Dies alles aber sind Redeweisen, denen implizite eine ganz bestimmte ontologische Fundamentalthese innewohnt: nämlich die grundlegende Voraussetzung, die Auseinandersetzung menschlicher Gruppen mit der Welt, vollziehe sich in einem vielfach dimensionierten Bündel von „Verhaltensweisen". Und zwar, wie das Fürwort „man" deutlich zum Ausdruck bringt, „öffentlich gebräuchlichen" und „öffentlich sanktionierten" oder doch für diese Gruppe eindeutig charakteristischen Verhaltensweisen, bei deren Gliederung und Ordnung wir 1. wieder auf die eben bereits erörterten „Kulturzweige" stoßen und 2. auf die als Problem aufgeworfene Frage, wie weit diese Verhaltensweisen, als besondere Weisen einer Gesamtlebenshaltung, einer Gesamtlebensführung und Lebensform, durch einen einheitlichen physiognomischen Charakter untereinander und innerlich verbunden sind.

Vgl. z. B. den unbefangenen, dennoch aber am Stoffe bewährten und durchdachten Gebrauch der Ausdrücke „eigene Lebenszüge als geschlossene Daseinsform", „Daseinsformen", „Lebenskreise" bei A. Haberland „Die volkstümliche Kultur Europas in ihrer geschichtlichen Entwicklung" (in G. Buschan, Illustrierte Völkerkunde, Bd. III, 1926, S. 301), und ähnlich bei anderen Autoren.

Wie unsere leicht vermehrbaren Beispiele zeigen, ist diese ein öffentliches Verhalten, einen Brauch, eine Sitte, eine Gewohnheit, eine stabil gewordene Lebensform bezeichnende Formel, „man mache das hier so", auf schlechthin alle Gebiete menschlicher Betätigung anzuwenden, vom bloß Animalischen bis zu Weisen des künstlerischen Schaffens, Weisen des mythischen Vorstellens und religiösen Verhaltens; und ihre Anwendung könnte wohl als eine Ausdehnung der im angelsächsischen Sprachbereich behavioristisch genannten Methode auf den geschichtlich handelnden und leidenden Menschen angesprochen werden, wenn die dort geleistete Vermeidung von Fehlerquellen der rein psychologischen, aktanalytische nund wertphilosophischen Ansätze nicht durch willkürliche materialistische Vorurteile und die Neigung entstellt wäre, bei dem an sich richtigen Ansatz einfach stehen zu bleiben. Aber nichts spräche dagegen, daß auch der „Behaviorist" von allen übrigen anthropologischen Methoden jeweils an ihrem Orte dankbar Gebrauch machte.

Vor allem aber ist nur unser Ansatz bei einem erweiterten Begriff des Verhaltens imstande, alle die Vorurteile zu vermeiden, dank welcher die Mehrzahl der traditionellen Kultur-, Geschichts- und Wertphilosophien in ihrem überspitzten Spiritualismus, Liberalismus, „Idealismus" und Bildungswahn unfähig sind, der gerade für die klassische Antike so charakteristischen Einheit des Leiblichen und Seelischen, dem Ganzen „nicht humanistischen" Bereich des ökonomischen und technischen, ganzen Sphären von Sitte und Brauch und schließlich selbst Grundformen religiös-magischer und politischer Verhaltungen gerecht zu werden. Von einer vollen Eingliederung der eigentlich existentiellen Auseinandersetzung des lebendigen Geistes mit der Welt zu schweigen.

Die menschlichen Lebensstile äußern sich aber in körperlicher Haltung, im Technischen und Wirtschaftlichen nicht anders als im Geistigen, und es ist keineswegs nur ein Zufall und Notbehelf, daß sich die Völkerkunde an Materialien wie Werkzeuge, Waffen, Bekleidungsformen, Hausformen, Begräbnisformen, Tänze, Masken usw. neben Riten, Mythen, Märchen, Ornamenten hält. Es gibt kein Menschenwerk, das sich nicht sinnvoll und organisch in den Lebensstil seiner Schöpfer und Träger einfügte. Und eine gut beobachtete und mit allen methodischen Mitteln interpretierte Begräbnissitte oder Maske kann für das eigentliche und wahre Verhältnis einer Menschengruppe zu Leben und Tod mindestens ebenso aufschlußreich sein, wie eine durch Dolmetscher vermittelte und zudem, wie alle metaphysischen Fragen, den subjektivsten Mißverständnissen ausgesetzte erklärende Auskunft. Nirgends verrät sich aber eine, einst ebenso weit verbreitete, als heute glücklich absterbende irrige anthropologische Ontologie deutlicher als in dem Vorurteil, z. B. Rassefragen führten die Frage nach dem Wesen des Menschen ins rein Biologische. Hier mögen besonders die philosophisch wie psychologisch gleich bedeutenden Werke von L. F. Clauß[1]) behilflich sein, den Blick dafür zu schulen, daß und inwiefern geistige Haltungen wie die von ihm mit beispielloser Objektivität als nordisch, mittelländisch, wüstenländisch, vorderasiatisch und turanisch geschilderten ebenso in Körperhaltung und Mimik, als in Geisteswerken zum Ausdruck zu gelangen vermögen.

Aber noch nicht die geschichtsphilosophische Grundfrage nach der Einheit von Lebensstilen, sondern zunächst die weit elementarere Frage, in welcher Grundform sich die Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt überhaupt vollziehe, muß uns im nächsten Paragraphen beschäftigen.

[1]) L. F. Clauß, Die nordische Seele (Halle 1923), 2. Aufl. (München 1932). Nur die 1. Aufl. enthält die philosophische Grundlegung des Verfahrens. Ders. Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker, 1929.

§ 11. Zu diesem Zwecke gilt es, sich mit erneuter Energie auf die Fundamentalstruktur menschlichen Handelns und Sich-Verhaltens überhaupt zu besinnen[1]).

Alles menschliche Handeln spielt sich in der Welt der „natürlichen Lebenseinstellung" ab und kann nur im Rahmen derselben verstanden werden. Um die Erforschung dieser Welt hat die phänomenologische Schule große Verdienste erworben.

Der methodische Mathematizismus und Mechanismus der in der Neuzeit zur Lebensmacht gediehenen naturalistischen Weltanschauung hat uns in einem solchen Grade daran gewöhnt, auch menschliche Tätigkeiten unter kausalen Gesichtspunkten zu betrachten, daß wir fast vergessen haben, daß wir in der schlichten Lebenserfahrung eine Betrachtungsweise des menschlichen Lebens bereits besaßen, von der allermindestens dies entschieden behauptet werden soll, daß sie nämlich praktisch bewährter und aufschlußreicher sei als die „kausale".

Wenn wir z. B. zwei Schachspielern zuschauen, so wird unser Verständnis in einem so konkreten Falle nicht um den kleinsten Schritt gefördert durch die Feststellung, daß beide gleicherweise auf Grund kausaler Prozesse, die sich in ihrem Gehirne abspielen, ihre Figuren verrücken. Man könnte im Grunde genommen gerade so aufschlußlos etwas vom Monde erzählen. Die vulgäre Ausdrucksweise, die sagt, der eine Spieler sei besser als der andere, führt dagegen sofort zu einer ganz konkreten Erörterung.

Selbst eine sogenannte typenpsychologische Betrachtungsweise, bei der im übrigen erst noch untersucht werden müßte, wieweit sie als kausalwissenschaftliche im strengen Sinne angesprochen werden darf, würde sich hier noch großenteils als tautologisch entpuppen.

Interessant ist, daß wir eine kausale Betrachtungsweise jedoch in einem ganz bestimmten Falle sofort als legitim und fruchtbar empfinden würden, nämlich dann, wenn ein Spieler mit einemmal sinn-lose, un-sinnige Züge machte. Dann würden wir nämlich sofort fragen, ob er betrunken, übermüdet oder gar geistig verwirrt sei.

Andererseits erübrigt sich jede Diskussion über den kausalen Charakter der eindeutig physischen Bewegungen der Schachfiguren oder von Vorgängen, welche sich abspielten, wenn eine Figur umfiele, über das Brett rollte und zu Boden fiele.

Was aber unsere Beurteilung normaler Spiele aus der praktischen Lebenserfahrung angeht, so ist zu deren Verständnis eine Kenntnis der „Spielregeln" dieses bestimmten Tuns offenbar von unvergleichlich größerer Bedeutung als eine Kenntnis der physiologisch-physikalisch-chemischen Regeln der uns unsichtbaren Prozesse hinter den Stirnen der Spieler.

[1]) Vgl. dazu E. Krieck, „Gibt es eine Wissenschaft von der Politik?" (Volk im Werden 1933, Heft 2, S. 3ff.), „Lehre vom politischen Handeln" als Teil einer „Grundlagenwissenschaft" vom menschlichen Handeln überhaupt.

Diese Einsicht gilt es festzuhalten und mit Radikalität zu verallgemeinern. Wobei die Forderung der Radikalität zu unterstreichen ist, da sie selbst bei scharfsinnigen Denkern selten ganz erfüllt wird.

Menschliches Verhalten ist sinnhaft. Alles sinnhafte Geschehen folgt Spielregeln, und dieser Begriff schließt die Bestimmung der dieses Geschehen leitenden Ziele ebenso ein wie die Regelung der Maßnahmen, welche zu diesem Ziele führen. Ein abschließendes Vor-urteil über den Sinn einer außerdem möglichen kausalen Untersuchung derselben Vorgänge ist damit noch nicht gefällt. Aber auch der gläubigste „Physizist" könnte sich, wenn er irgend etwas von Schachspielen verstünde, dem Unterschied einer meisterhaft schachkundigen Interpretation eines Schachturniers von einem Versuche, das ganze Turnier in kausalwissenschaftlicher Betrachtungsweise darzustellen, kaum verschließen. Die Interpretation würde in einer jedermann verständlichen Weise uns die Vorgänge des Turniers bis in kleinste Einzelheiten verstehbar machen. Der andere Versuch bliebe inhaltlich völlig leer und würde praktisch bei der immer von neuem wiederholten trivialen Versicherung beharren, daß die beiden Spieler ohne Großhirn ihre Züge nicht hätten machen können. Irgendwann müßte jeder Zuhörer, der etwas über dies Schachspiel hören wollte, schlechthin die Geduld verlieren. Denn worauf es ihm ankäme, das wäre etwa zu verstehen, inwiefern der 10. Zug von W. auf lange hinaus den Gang des weiteren Spieles bestimmte, mit welchem Zug Sch. einen bestimmten Fehler machte und welcher geniale Einfall seine Partie noch gerettet hätte, wenn nicht W. noch scharfsinniger diesen letzten Ausfall pariert hätte.

Dies aber ist eine Betrachtungsweise, welche allgemeingültig ist für die ganze Welt menschlichen Verhaltens und damit die geschichtliche Wirklichkeit. Jeden Vorgang derselben aber physizistisch zu interpretieren, wäre das Leben einfach zu kurz und noch nie hat auch ein Physizist, der über einen Witz lachte, geglaubt, er lache über Luftschwingungen, Lichtschwingungen und Atomschwingungen.

Die Verwertung der schlichten Lebenserfahrung zum Verständnis menschlichen Verhaltens ist praktisch vollkommen unentbehrlich, und es ist ein anderes, an diesem tragenden Grunde alles Verstehens bestimmte Verbesserungen vorzunehmen, bestimmte Fehlerquellen zu meiden, bestimmte Ansätze zu vertiefen und schließlich auf die kategorialen Voraussetzungen dieses Verstehens zu reflektieren, als zu wähnen, dasselbe sei durch inhaltsleere Konstruktionen zu ersetzen.

2. HANDLUNG, LAGE, HALTUNG.

§ 12. Was aber sind, wenn wir Beispiele des täglichen Lebens und zumal aus dem Bereiche des Spiels, das den Kampfcharakter des Daseins symbolisch bewahrt, nicht scheuen, die fundamentalen Grund-

züge menschlichen Handelns? Hier gilt es in tunlichster Kürze einige unentbehrliche Grundbegriffe zu gewinnen. Sie lauten: Lage (Situation), Antwort, Einfall, Erlebnishorizont, Aktionen als pulsierende Antwortfolgen und Haltung.

1. und 2. Jeder sinnvolle Schachzug ist die „Antwort" eines Spielers auf eine „Lage" oder „Situation", in die ihn der Partner versetzt hat. Verallgemeinert: jede konkrete menschliche Handlung ist eine tunlichst sinnvolle Antwort auf eine konkrete Lage. Wobei diese Lage ebenso eine innere wie eine äußere Lage sein kann.

3. Die Antwort erfolgt — dafür ist das Beispiel des Schachspiels für alle lebendige Praxis sehr erhellend — jeweils auf Grund eines mehr oder weniger guten „Einfalls". Die guten Züge müssen dem Spieler „eingefallen sein", vielleicht „zufällig". (Was das heißt: „zufällig", müßte näher untersucht werden.)

4. Der Einfall und die durch ihn beseelte Antwort ist stets und ausschließlich auf eine „erlebte", nicht auf die „objektive" Situation des Handelnden als solche bezogen. Vielleicht ist Sch. schwer bedroht, aber er bemerkt es nicht, seine Antwort erfolgt auf einen anderen, ungefährlicheren aber bemerkten Zug. Nie kann sich die Antwort auf etwas anderes sinnvoll beziehen, als auf den Inhalt des erlebend erschlossenen „Horizontes". (Wobei bloß geahnte und gefürchtete Inhalte selbstverständlich in diesen Horizont hineingehören.)

5. Es wäre ein Irrtum zu glauben, eine Handlung wie ein Schachsieg von W. sei eine einheitliche geschlossene Aktion, so wie etwa ein Federstrich, mit dem ich eine Seite anstreiche, eine einzige zusammenhängende Handlung ist. Die Tatsache, auf die unter 1. und 2. schon hingewiesen wurde, zeigt, daß jeder einzelne Zug von W. eine Antwort ist auf die Lage, in die W. immer von neuem durch die Züge von Sch. versetzt wird. Gerade wenn Sch. gut spielt, können seine Züge oft ganz unberechenbar sein, aber eventuell auch werden sie auf Grund glänzender Einfälle von W. in ebenso unberechenbarer Weise beantwortet werden. Ein Schachspiel ist also ein Gegeneinander nicht zweier geschlossener Handlungen je eines Partners, sondern zweier pulsierender Handlungsfolgen, in deren Reihe jedes einzelne Glied immer auf neu entstehende Lagen bezogen ist, und zwar auf erlebte Lagen. Ein anderes Beispiel:

Denken wir uns ein Segelschiff in schwerer See. Es ist getrieben von den Naturkräften des Windes und hält sich in diesem Naturspiel, einmal dank seiner physischen Stabilität, dann dank der Zweckmäßigkeit der Kommandos und der Manöver seiner Besatzung. Die naturgesetzlichen Vorgänge einerseits und die Zweckmäßigkeit der menschlichen Maßnahmen andererseits, das sind die beiden klar zu unterscheidenden Geschehensmodelle, vor denen wir hier stehen. Die einen folgen Kausalgesetzen und die andern Spielregeln. Das Schiff geht zugrunde entweder

an einem physikalischen Mangel oder aber an einem „Fehler" seiner Besatzung. Sollte es gerettet werden aus einer Situation, in der es unbemannt rettungslos verloren wäre, so wird diese Rettung beruhen auf dem, was wir eine pulsierende Folge zweckmäßiger Maßnahmen von Kapitän und Besatzung nannten.

Worauf beruhen nun diese Maßnahmen? Sie beruhen 1. auf der Schulung der Seeleute, 2. auf einer Folge guter Einfälle des Kapitäns und zweckmäßiger Griffe der Matrosen, wobei wir beachten wollen, daß auch an diesen Griffen zahlreiche glückliche Einfälle, man möchte sagen, der geschulten Hände: „so wird es gehen oder nicht" beteiligt sind.

3. Wollen wir dieses seltsame Gebilde einer Folge glücklicher Maßnahmen auf Grund glücklicher Einfälle weiter verstehen, so können wir uns auch hier überlegen, daß die Handlungsfolge auf dem Schiff ebensowenig wie beim Schachspiel eine einzige zusammenhängende Einheit darstellte, sondern daß diese Handlungen, wie wir es nannten, pulsierten; insofern als sie nämlich gerade in ihrer Zielsetzung jeweils immer wieder auf jeweils neue Situationen oder Lagen bezogen waren, wie auch jedes Kommando des Kapitäns immer wieder einer neuen Situation Rechnung trug. Lagen und Situationen heißt hier: Wechsel der Windrichtung, Reißen eines Segels, Vermeidung einer Untiefe, Ausfall von Mannschaften. Genau wie beim Schach, wo auch jeder Zug von Sch. den Partner vor eine neue Situation stellte, der dieser tunlichst Rechnung tragen mußte, und zwar, wie wir sagten, auf Grund mehr oder weniger guter Einfälle, die er dank seiner Schulung, seines intuitiven Erfassens der Lage und seiner Kombinationsfähigkeit eben hatte oder nicht hatte. Und wieder ist ein 4. Punkt auch hier wesentlich: die Situationen, auf welche diese Einfälle sachgemäß antworten und logisch bezogen sind, sind offenbar nicht die objektiven Situationen als solche, sondern nur die von den Spielern bzw. unserm Kapitän, auf Grund der objektiven Verhältnisse, erlebten Situationen. Denn vielleicht bemerkt er irgendeine Gefahr gar nicht, der er dennoch entrinnt. Bezugnehmen können seine Maßnahmen nur auf solche Bestandteile der Gesamtlage, welche bemerkt und irgendwie gewußt sind. Die pulsierende Folge der von Einfällen beseelten Handlungen bezieht sich demnach stets nur auf die erlebte, nicht auf die wirkliche Umwelt.

Damit nähern wir uns einem bestimmten fundamentalen Schema für menschliches Verhalten zur Außenwelt überhaupt. Das menschliche Leben ist eine unausgesetzt pulsierende Folge von Stellungnahmen zu dem erlebten Gegenspieler, den wir Welt nennen. Wo dieses Leben von außen zermalmt wird, da liegt allerdings ein unmißverständlicher Kausalzusammenhang von Ursache und Wirkung vor; wo es sich aber hält und seinen Charakter als lebendig-geistigen wahrt, da ist sein Grundverhalten nur nach dem oben entworfenen Modell zu verstehen:

es folgt nicht nur kausalen Anstößen der wirklichen Umgebung, sondern es antwortet (wenn immer mit kausalen Vermittlungen) auf erlebte Situationen. Wir können in unserem nautischen Beispiele bleiben, indem wir uns abschließend noch einmal verdeutlichen, wie eigenartig im wirklichen Geschehen eine eindeutig kausal erklärbare Geschehnisreihe mit einer zweiten, nur aus der Sache, um die es dem Menschen jeweils geht, verstehbaren Geschehnisreihe verschlungen ist. Wir wagen ein symbolisches Bild zu entwerfen. Da ist ein Schiff, dessen Schicksal einmal von Wind und Woge und dann von den Maßnahmen seiner Besatzung abhängt. Die Besatzung aber besteht nicht aus Seeleuten, sie ist nicht nautisch geschult, es sind in den Ozean verschlagene Dilettanten. Und was das furchtbarste ist, sie können sich mitten im Sturm nicht über Kurs und Führung einigen. Dieses mit Dilettanten des Lebens bemannte Schiff ist unsere Erde, die uneinigen Dilettanten sind die Menschen.

§ 13. Bisher waren Handlungen und Handlungsfolgen als Reaktionen oder Antworten auf die jeweilige Lage ihres Täters angesprochen worden. Nun nehmen wir an, das Schiff fahre und fahre und die Mannschaft erwerbe nach und nach nautische Kenntnisse. Ja mehr, sie passe sich der Lage, in der sie sich befindet, schließlich so an, daß man am Ende sagen könnte, diese Dilettanten seien mit der Zeit echte Seeleute geworden. Und jetzt ist zu fragen: könnte man dieses Seemann-werden nicht ebenfalls als eine „Antwort" des Lebens auf seine Lage ansprechen? Nur daß jetzt nicht mehr eine momentbezogene Antwort auf eine vorübergehende Lage zur Frage steht, sondern eine Dauerantwort auf eine Dauerlage? Genau so scheint es zu sein. Auch mit dem was wir nunmehr den Lebensstil oder die Lebensweise des Seemanns nennen können und was in einem Prozeß erreicht wurde, den man mit dem unklaren Begriff der „Anpassung" zu bezeichnen pflegt, wird im Lichte unserer Betrachtungsweise ein Treffer erzielt. Auch dieser Lebensstil ist eine Antwort des Lebens auf eine Lage. Ein Einfall des Lebens unter dem Druck bestimmter Umstände. Eine gute und sieghafte Antwort, wenn dieser Stil eine völlig zweckmäßige, allerseits ausgeglichene und zufallsüberlegene Form erreicht, eine gradweise weniger gute Antwort, solange er noch nicht völlig reif, noch nicht völlig harmonisiert und noch nicht allen Schwierigkeiten des Seemannslebens gewachsen ist. Auf seiner Höhe wird er dasselbe meistern. Ja wir können uns diesen Seemannsstil ausgebildet denken zu einer echten Lebensform, einer geschlossenen Seemannskultur mit ihren bestimmten Sitten, ihrem bestimmten Ethos, ihrer bestimmten Musikalität, ihrem besonderen Erzählungsstil, ihrem eigenartigen Weltbild usw.

An diesem Punkte aber ist ein neuer Gesichtspunkt zur Geltung zu bringen, der zu dem letzten der (zu Eingang des § 12) erwähnten Grundbegriffe zu führen geeignet ist. Die einzelnen Antworten des Lebens erfolgen im Sinne der jeweiligen Vornahme jeweils so zweckmäßig wie

möglich. Das Leben hat sich zu halten gegenüber dem Druck der Welt. Es ist eine Illusion, daß der Druck der hohen See als Symbol für den Kampf ums Dasein für andere als zweckmäßige Maßnahmen — sagen wir: pour épater le bourgois, den „idealistischen" Bildungsphilister, klar: für nützliche Maßnahmen — Spielraum lasse. Eine ganz andere Frage ist aber, ob solche zweckmäßigen Maßnahmen bloß und ausschließlich zweckmäßig zu sein brauchen oder ob ihnen nicht außerdem noch andere Prädikate zustehen. An dem Punkte, wo wir uns in unserem Beispiele der noch zu vertiefenden Einsicht nähern, daß der Mensch seine Lage nicht allein mit Taten, Reaktionen, Maßnahmen mehr oder weniger glücklich beantwortet, sondern schließlich mit Formen seines eigenen Seins, da liegt auch der Schritt nahe, den neutralen Begriff der „Weise" und „Form" des Antwortens durch den anthropologisch tieferen einer „Haltung" zu ersetzen, „in welcher" dies Antworten erfolgt.

Und so wie selbst der Schachspieler schließlich einen „Stil" ausbildet, auf welchen — völlig unbeschadet der unentbehrlichen Zweckmäßigkeit aller einzelnen Schachzüge — zahlreiche moralische Prädikate angewandt werden können, wie „kühn", „vorsichtig", „hartnäckig", „phantasievoll" usw., so erheben auch die Haltungen des ganzen Menschen, aus denen heraus seine einzelnen Handlungen erfolgen, weit über die Dimension des Zweckmäßigen hinaus spontan den Anspruch, den höchsten Maßstäben zu genügen, die wir nicht nur an einzelne menschliche Handlungen, sondern an menschliches Sein überhaupt stellen. Noch nie ist eine Lebensgestaltung großen Stiles errungen worden, an deren höchste erreichbare Formen nicht das Gefühl der Ehre, ja Ansprüche unbändigen Stolzes geknüpft waren. Wer dieses Phänomen um irgendwelcher materialistischer Vorurteile willen oder auch um der Tatsache willen, daß der einzelne Mensch einen Abgrund von Gemeinheit in sich bergen könne, leugnet, der kann einfach nicht beobachten.

Haltungen sind menschliche Seinsweisen, in denen der Mensch sich wollend und vorsätzlich hält und deren Innehaltung und Höherentfaltung mit seiner Ehre, seinem Stolz, seiner Selbsteinschätzung, seinen Ansprüchen an Würde, Rang und Adel unlösbar verknüpft ist[1]).

Damit aber haben diese, der schlichten Lebenserfahrung entnommenen Beispiele der Sache nach mit einem Male in das Herz der Weltgeschichte geführt, denn das Modell des Handelns und Verhaltens war hier wie dort dasselbe. Vielleicht ist es jedoch notwendig, das einfache Modell menschlichen Verhaltens, wie wir es bisher dem Alltag entnahmen, vor einigen Einwänden zu sichern.

§ 14. Solchen Einwänden pflegt insbesondere der bisher wenig durchdachte Begriff der Lage ausgesetzt zu sein. a) Im Wesen des theoretischen

[1]) Vgl. z. B. Fritz Kern, Archiv f. Kulturgeschichte XXII (1932), S. 295, „Mannes-würdige Beschäftigungen" usw., ebenso O. Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit (1931), S. 529 u. 527 „Verachtung".

Denkens und des philosophischen zumal, liegt im ganzen Felde der Kultur- oder Geisteswissenschaften eine hier nicht näher zu erläuternde, faktisch aber schwer überwindbare Neigung zur Utopie, d. h. zu einer Entwicklung idealer kultureller Verhältnisse, ohne Berücksichtigung der Tatsache, daß alles menschliche Dasein endlich, zeitlich und durch Lagen bestimmt ist. In rein kontemplativer Haltung und Hinsicht sind derartige ideale Entwürfe und Konstruktionen von Forderungen[1]) innerhalb gewisser Grenzen legitimierbar. Die großen Handelnden dagegen haben von jeher ihre Bedenken gegen die „Ideologen" geäußert. Von Bismarck gibt es einige höchst drastische Aussprüche über den Wert der Theorie auf dem Felde der Politik; und nicht minder deutlich hat sich Moltke gegen theoretische Lehrsätze der Strategie ausgesprochen; in beiden und vielen anderen Fällen mit klaren Hinweisen auf den Wechsel menschlicher Lagen und den Ort der eigentlichen Schwierigkeit, diese zu erkennen und sachgemäß zu beantworten. Hier liegt das Problem Theorie und Praxis[2]). Selbstverständlich gibt es hier eine Reihe von Gradunterschieden, die selbst wieder würdig wären, theoretisch untersucht zu werden. Handeln heißt nicht notwendig, am Augenblicke zu kleben, es gibt ein Handeln und praktisches Planen auf weite Sicht. Die am meisten verbreitete Anschauung, der auch E. Troeltsch in seinen „Soziallehren der christlichen Kirchen und Sekten" zuneigt, ist echt „ideologisch". Denn sie verwendet das ontologische Schema: die ideale Forderung „breche sich" unvermeidlicherweise an den harten Realitäten des wirklichen Lebens. Daß diese Realitäten dabei naturalistisch entstellt werden, liegt in der Tendenz des ganzen Standpunktes, für den eine einseitige Bejahung des utopisch-idealistischen Bestandteiles des Handelns kennzeichnend ist. Alles Verwirklichen schließt in dieser Auffassung einen Kompromiß ein. In der Wirklichkeit des schöpferischen Lebens ist aber die Wirklichkeitsform, d. h. z. B. die konkrete Eigenart der Kunst Rembrandts oder der deutschen Sprache oder des Römischen Imperiums oder der chinesischen Lebensweisheit kein „Kompromiß", keine „Anpassung", keine „Entstellung" nur getrübt realisierbarer idealer Möglichkeiten, sondern ist jeweils von vornherein aus ganz bestimmten menschlichen Lagen heraus schöpferisch konzipiert und hat seinen Sinn und Wert gerade darin, aus diesem besonderen Standpunkte heraus die Welt zu bereichern. Solche Höchstleistungen konkreter Kulturen sind nicht Entstellungen von Idealen, sondern sind in ihrer konkreten Gestalt weit tiefer und reicher als unvermeidlich bleichsüchtige Utopien. Es wäre auch falsch zu glauben, diese These gälte nur für Kunststile, denn in ihnen gäbe es tatsächlich vollkommene Verschmelzungen von „Idealität und Individualität". Sollte das Gelingen solcher Verschmelzungen nur

[1]) Vgl. meine Logik usw., S. 136ff.

[2]) Vgl. meine Abhandlung „Überbau u. Unterbau, Theorie u. Praxis", Schmollers Jahrbuch, Jahrg. 56, Heft 2 (1932).

und ausschließlich „ästhetisch" zu würdigen sein — was wir bestreiten — dann wäre daraus höchstens zu schließen, daß eine ästhetische Komponente aller wahrhaft universalen Welt- und Wertbetrachtung notwendig innewohne — was wiederum zu bejahen ist. Tatsächlich liegen auch die schwachen Seiten der metaphysischen Positionen etwa Max Webers, Ernst Troeltschs und z. T. auch der Schelerschen Geisteslehre in einer gewissen amusischen und für die ästhetische Seite der Welt wertblinden Grundhaltung.

Im übrigen hat diese Einsicht in den Segen der Konkretheit bei weitem nicht nur für das ästhetische Gebiet im engeren Sinne Geltung. Sie hat sogar gerade hier erst seit wenigen Generationen gesiegt, da die klassizistische Ästhetik das Problem konkreter Stile gerade nicht bewältigte, und auch in ihren Nachzüglern bis heute nicht zu bewältigen vermochte. Wohl aber beherrscht diese Ontologie seit Ranke die Staatslehre wenigstens der Historiker und praktischen Staatsmänner und ist insbesondere auf dem Gebiete der Sprachphilosophie allein herrschend. Kein ernstzunehmender Sprachphilosoph bedauert mehr, daß die Dichtungen Homers, Dantes, Shakespeares, Goethes „nur" in konkreten Nationalsprachen und nicht in einer Idealsprache gedichtet seien, deren bloße Entstellung durch konkrete Verhältnisse dann die wirklichen Sprachen wären. Selbst zwei Bilder, die mir seit langem für die philosophische Erörterung der Geistesphilosophie und des Begriffs des Schöpferischen unentbehrlich geworden sind: die Formel, die konkreten Stile machten aus einer Not eine Tugend und das philosophisch unvergleichlich tiefe Hölderlinsche Bild, von des Lebens Woge, welche nicht so hoch empor schäumte und Geist würde, wenn nicht der stumme alte Fels, das Schicksal ihr entgegenstünde, selbst diese beiden Bilder sind nicht völlig unbedenklich, solange nicht ein uneingeschränkt bejahender Akzent auf die Worte „Tugend", „hoch", „emporschäumen" und „Geist werden" gelegt wird. Ohne die von Hölderlin festgestellte Bedingtheit durch das Schicksal „wird" eben überhaupt kein „Geist". Es gibt schlechthin keinen Geist auf Erden und nie wird je ein Mensch einen „Wert" faktisch kennenlernen können, der nicht Gehalt eines konkreten Wertbewußtseins und konkreten Erlebens wäre. Auch die utopischen, „universalen", „rein menschlichen" Ideale sind natürlich und ganz ausgesprochenermaßen bedingt durch ganz konkrete Lagen, in denen, wohl nachverstehbar, das Bedürfnis entsteht, einem unerträglich werdenden Druck bestimmter konkreter Verhältnisse wenigstens in einer idealen Forderung auszuweichen.

b) Zu solchen konkreten Lagen gehört in erster Linie die jeweils als so und so beschaffen erlebte Außenwelt. Jedenfalls pflegt man bei den Worten „Situation" und „Lage" zuerst an äußere Lagen zu denken. Aber unser Begriff gilt genau entsprechend auch für den erlebten Druck der inneren Umstände. Auch haben wir vorhin, wie wir von Verschmel-

zung von Idealität und Individualität sprachen, die Individualität bereits ohne Schwierigkeit als Lage behandeln können. Leidenschaften, eine bestimmte Vergangenheit, aber auch bestimmte Begabungen, die, wenn sie keine Gelegenheit zur Betätigung finden, einen Drangcharakter von größter Vehemenz anzunehmen vermögen, das alles sind ebenfalls Realitäten, denen in irgendeiner Weise bei der Gestaltung und Findung unserer Lebensform Rechnung getragen werden muß. Sie sind genau in demselben Sinne Lage, wie äußere Dinge, und ihre Gestaltung beruht nicht weniger auf glücklichen Einfällen unseres geheimnisvollen Ichgrundes. Keineswegs aber ist es die ausschließliche Aufgabe solcher Formfindungen, diese inneren Potenzen, nur im negativen Sinne zu „überwinden". Im Falle der produktiven Leistung ist ihnen gerade in der Weise Rechnung getragen, daß sie in geheimnisvoller Weise fruchtbar gemacht, fruktifiziert, zur Gewinnung von Höchstleistungen verwertet und eingeordnet worden sind.

Diese Möglichkeit, mit einer Anlage zu gehen und innere Lagen nicht nur zu beherrschen, sondern vor allem zu gestalten, bedarf der ausdrücklichen Hervorhebung, weil eine Reihe von Freiheitslehren dem Irrtum zuneigt, es gelte im sittlichen Leben einzig und allein eine Befreiung des isolierten, ja im Grenzfalle sich geradezu hysterisch gebärdenden Ich-Punktes von allem Triebhaften. Die Weltgeschichte zudem wird nicht vorwiegend von (im Sinne des kategorischen Imperativs) guten Kerlen aber schlechten Musikanten gemacht. Hier gilt es eine Fruchtbarmachung, d. h. den Einsatz schlechthin aller vorhandenen Kräfte für das Ganze.

Notwendig dagegen ist die Betonung der Triebüberwindung als ein faktisch mächtiges Phänomen der Lebensgestaltung gegenüber den meisten „Typenpsychologien". Zielt deren Fragestellung nämlich auf die ursprüngliche und angeborene Anlage der Persönlichkeit, so ist zu betonen, daß mancher Genius seinen Stil gerade der Kraftanstrengung verdankt, mit dem er gegen seine Anlage anging. Wobei sein erreichter und in seinen Werken objektiv gewordener Stil ein genialer Ausweg seiner Natur sein kann, gleicherweise einem Wunschbild (das eventuell einem Zeitstil, weil Zeiterfordernis entspricht) und seiner individuellen Anlage gerecht zu werden. Hier darf noch einmal an Hölderlins stummen alten Fels erinnert werden. Zielt die Typenpsychologie dagegen auf den Phänotypus, so verfährt sie tautologisch und verwischt die Tragödie der Stilfindung. Methodisch ist zu verlangen, daß Typenpsychologien grundsätzlich stets angeben, ob sie ihren Typenbegriff einer bestimmten Persönlichkeit auf deren nur historisch voll zu verstehenden Lebens- und Werkgestalt (Phänotypus) oder auf deren hypothetische Erbanlage (Genotypus) bezieht.

Die moderne Tiefenpsychologie und Pathopsychologie dagegen verkennt hier — abgesehen davon, daß sie voll von weltanschaulich bedenk-

lichen Werturteilen steckt — sehr häufig den Unterschied zwischen Jupiter und dem Rinde. Im Leben eines Menschen, dem einige auf Jahrhunderte unsterbliche Takte gelangen, spielt die pathologische Zone seiner Persönlichkeit eine absolut andere (weil fruktifizierte) Rolle als bei Rentnerinnen, die bloß pathologisch sind und sonst gar nichts.

c) Nur eine eingehendere Analyse aber könnte wohl das Vorurteil zerstören, ausgesprochen „beengte" oder beklemmende Lagen, in die uns die Umstände versetzen, würden nicht genau im selben Sinne beantwortet, wie solche Lagen mit großem Handlungsspielraum oder gar Lagen ohne jede Beengung, die oft schwerer zu ertragen sind, als enge, in deren Überwindung vielleicht die ganze Schöpferkraft des Handelnden sich sammelt.

d) Hier ist der systematische Ort für die einzig stichhaltigen Argumente gegen das systematische Inrechnungstellen von Lagen für das menschliche Handeln. Nicht das ist dieser Einwand, es gehöre gerade zu den Fähigkeiten des Menschen, planmäßig die Lage selbst zu verändern. Das ist an sich richtig und erwähnenswert, gilt aber auch für unsere Schachspieler, für Strategen, Diplomaten usw. Selbstverständlich sollen diese bestrebt sein, soweit wie möglich vorauszusehen. Sie werden es mit Erfolg aber nur dann tun, wenn ihre Einfälle die konkrete Lage beherrschen werden und nicht, wenn sie sich auf falsch konstruierte Lagen beziehen. Genauester Beachtung wert ist aber das mit der Unterscheidung erlebter und objektiver Lagen eingeführte Moment der „Einstellung", dem im weiteren Sinne das ganze Kapitel III gewidmet sein wird. Denn „objektive" Lagen (wie wir im populären Sinne vorerst noch sagen) haben die Eigentümlichkeit, bei allem Druck, mit dem sie ihr Erlebtwerden erzwingen, für die Subjekte, denen sie gegenüberstehen, außerordentlich vieldeutig zu sein. In dem Sinne, in dem dasselbe Wasser einem ermüdeten Schwimmer etwas ganz anderes „bedeutet" als einer Möve oder gar einem Fisch, unter Menschen aber einem Selbstmörder notwendig etwas anderes als einem um sein Leben kämpfenden Jüngling.

Nur die Tatsache, daß Menschen dank ihrer psychologischen und vor allem soziologischen Gleichförmigkeit innerhalb eines gewissen Spielraumes zu ähnlichen Dingen faktisch so ähnliche Einstellungen besitzen, daß man die Produkte dieser Einstellung und der objektiven Verhältnisse für „selbstverständlich" zu halten neigt, kann über den gewaltigen primären Anteil dieser Einstellungen an der Gestaltung von Lagen hinwegtäuschen, und sicher gehört zu dem Momente von Genialität, das wir an unerwartet kühnen und bedeutenden Lösungen bestimmter Situationsaufgaben herausgehoben haben, noch vor solcher genialen Auswertung der erlebten Lage durch eine schlagende Antwort, bereits eine vorbewußte geniale Erfassung der Lage als solcher. So daß wir die Reihe: erlebte Lage, glücklicher Einfall, glückliche Antwort nunmehr nach vorn ergänzen müssen, indem wir „glückliche Deu-

tung der Lage" an die Spitze stellen. Nur ein Mißverständnis gilt es hier mit Entschiedenheit zu vermeiden: eine Deutung der Lage besteht nicht darin, die schicksalhaften Tatsachen dieser Lage zu überspringen, sondern bedeutet wiederum erst recht, das objektiv Gegenüberstehende zu nutzen.

§ 15. Um von hier aus unmittelbar ins Historische überzuspringen — wozu allerdings erfahrungsgemäß eine gewisse Schulung in der Anwendung des Antwortschemas gehört —so ergibt sich hier zunächst zwanglos ein Grundschema der anthropogeographischen Betrachtung, d. h. einer wirklichkeitsnahen Deutung der Verhältnisse von „Mensch und Natur".

Meere, Inseln, Gebirge, Ebenen, Wälder, Steppen, eine bestimmte Flora und Fauna sind für den Menschen nicht allein kausale Kräfte, welche sein Verhalten objektiv bedingen, sondern diese objektiven Bedingungen sind in „Personalunion" zugleich „Lagen", auf welche er antwortet, und zwar antwortet, nicht allein mit Handlungen, sondern zugleich und in der pulsierenden Folge des handelnden Antwortens mit „Haltungen", mit dem ganzen Sein, mit Lebensstilen.

Ein Inselbewohner ist durch das Meer ringsum nicht nur „bedingt", zugleich antwortet er auch auf dieses Meer einerseits, auf seine eigenen Impulse andererseits mit der Gestaltung seines Lebens. Rücken wir die äußeren Verhältnisse in den Vordergrund, so lautet die knappste Formel: er antwortet auf die Insellage. Wird das Meer Völker, die an seinen Ufern wohnen, verbinden oder trennen? Werden sich diese seefahrend von den Küsten losreißen, wie Kolumbus, oder an den Küsten kleben bleiben wie die Griechen? Wie wird der Widerstand von Wald und Gebirge erlebt werden? Wird er hingenommen oder durch Aktivität überwunden? Wird ein rauhes Klima stärker sein als die von ihm betroffenen Menschen und wird es alle Antworten derselben auf Lebensfristung und kluge Anpassung beschränken oder wird die Kargheit der Natur gerade zum Anreiz höchster Kraftentfaltung werden?

Halten wir an diesem Schema fest, so ändert sich mit ihm der Sinn des gesamten anthropogeographischen Materials, wohlverstanden der Sinn, denn das Material, soweit es gut ist, muß im neuen Rahmen so gut seinen Ort finden wie im alten.

Nicht ist es so, daß etwa eine Häufung von Beobachtungen über ein typisches Verhalten von Inselvölkern oder Grenzvölkern berechtigten Anlaß zur Aufstellung kausaler Regeln und Gesetze bietet. So, wie wir die Sache jetzt betrachten, liegt nie ein kausaler Zwang der Natur vor, sondern stets muß man sagen: es beantwortet der Mensch in der Lage des Inselbewohners oder des Grenzbewohners diese seine erlebte Lage so und so. Und sicher oft ähnlich und gleichartig. Vielleicht sogar immer gleichartig. Und dann deshalb, weil ihm entweder nichts besseres einfiel, oder weil er die optimale Lösung bereits gefunden hat. Aber auch

diese ist nur solange vollkommen, als er keine neuen und höheren Anforderungen an das Leben stellt. Geschieht das, dann ist die Lage mit einem Schlage eine neue, und vielleicht fällt dem Erfindungsreichen dann auch eine ganz andere und neue Lösung ein, als allen andern ähnlich situierten Menschen und Völkern vorher. Denn was wir erlebte Lage nannten, ist grundsätzlich abhängig von den Ansprüchen und Fragen, die der Mensch in die Welt hinaussendet. Durch neue Fragen und „Einstellungen" ergeben sich veränderte, weil eben auf diese Einstellungen bezogene Lagen. Stellen wir aber diesen Gesichtspunkt, aus methodischen Gründen, zurück und halten wir uns an den möglichst einfachen Fall einer ausschließlich objektiven Bestimmtheit der Lage, dann läßt eine solche objektive Lage immer noch Spielraum für mehrere verschiedene Möglichkeiten, sie zu meistern. Und wo eine solche an sich zwar immer bestehende, aber bis jetzt noch nie entdeckte Möglichkeit solcher Meisterung entdeckt und realisiert wird, da spricht man in den Fällen, in denen diese Möglichkeit befreiend war, vom Genius und datiert von dieser Entdeckung ab neue Epochen.

Denn die menschliche Erinnerung, deren wissenschaftliche Ausgestaltung wir Weltgeschichtschreibung nennen, hält sich ihrer natürlichen Neigung nach nur an solche Fälle, in denen ein Mensch oder ein Volk seiner Lage in der größten Form begegnet ist, die überhaupt erreichbar schien. Die geschichtliche Erinnerung schenkt auf die Dauer den Völkern ihre Aufmerksamkeit, welche großartige Weisen da zu sein entdeckt haben, d. h. Völkern, denen dieser größte Wurf gelang, der Menschen überhaupt glücken kann, und der auch nur ein paarmal auf dieser Erde geglückt ist und der das eigentliche Thema der Weltgeschichte bleibt: eine große Weise des Da-seins. Es gibt ein bekanntes Märchen von einem orientalischen Fürsten, der seinen Gelehrten befiehlt, den Inhalt ganzer Bibliotheken geschichtlicher Erzählungen in immer weniger und weniger Bände und schließlich weniger und weniger Sätze zusammenzupressen, bis zuletzt als Extrakt dieses Schrifttums die Formel übrigbleibt: Er ward geboren, nahm ein Weib und starb. Das klingt ganz hübsch, befriedigt aber höchstens vegetativ lebende Orientalen. Würde uns eine solche Aufgabe im Ernst gestellt, wir könnten sie nicht knapper lösen, als daß wir als letzte Frucht der Weltgeschichte die paar wenigen und seltenen Fälle verzeichneten, in denen menschliche Gesellschaften (denn allein Gesellschaften und ihr Schicksal sind das Thema der Geschichtschreibung) unter den ganz bestimmten Bedingungen ihrer natürlichen Veranlagung und weiter ihrer Lage eine Weise der Lebensgestaltung fanden, welche der Historiker darum aufzeichnet, weil sie eben im wörtlichen Sinne unvergeßlich war.

Man könnte diesen Satz höchstens insofern korrigieren und zugleich erweitern, daß man auch die großen vorgeschichtlichen Formen

und Urstile des menschlichen Daseins in den schriftlosen Kulturen, wie die mächtig aufblühende prähistorisch-ethnographische Kulturgeschichte sie heute neu sichtbar zu machen beginnt, in diese Betrachtungsweise einbezieht und an die Spitze dieser Reihe den angeblich paradiesischen Zustand der naturgemäß noch problematischen Urkultur stellt, dann Eva die Gärtnerin, womit die mutterrechtliche Dorfkultur gemeint ist, den totemistische Jäger, den Hirten, den Viehzucht und Ackerbau verschmelzenden Bauern, den zum Herrn gewordenen siegreichen Eroberer, mit dem für uns die eigentlich atemraubenden Akte des weltgeschichtlichen Dramas da beginnen, wo diesen Eroberungszügen die Bildung von Staaten, die Formung des Menschenbreies der vorstaatlichen Kulturen gelingt. Womit wir der Epoche schriftlicher Aufzeichnungen des Erinnerten auch nicht mehr ferne sind.

Aber entschieden muß hier erinnert werden, daß die mächtigen Weisen und Haltungen menschlichen Seins, in denen etwa die Bevölkerungen der großen Stromländer der alten Welt, welche dank der Pflugkultur dichter und dichter in Städten zu leben begannen und deren Existenz unvermeidlich von dem schicksalhaften Ratschluß ferner, die Flußregulierung kontrollierender Zentralinstanzen abhing, auf diese Daseinsbedingungen antwortete, nicht etwa bloß ökonomischen Charakters waren, weil es wirtschaftliche Bedingungen gewesen sind, die hier vor allem die Lage mitbestimmten. Denn wie wir oben einen Lebensstil des Seemanns als totalen und das ganze Dasein gestaltenden, als Dauerantwort des ganzen Menschen auf eine Dauerlage ansprachen, so hat kein der historischen Beachtung wertes weltgeschichtliches Volk seine Lage nur und ausschließlich mit äußerer Lebensmeisterung beantwortet.

Noch jede große Kultur hat ihrem Schicksal, d. h. ihrer Lage ihr ganzes Sein und damit den entfalteten Reichtum aller ihrer menschlich-geistigen Fähigkeiten entgegenzusetzen gewußt; und jede Äußerung ihrer geistigen Spontaneität ist, ihrer konkreten Gestaltung nach, als solche, als eine Antwort auf eine Lage zu betrachten. Denn es ist ja nicht so, als erfolgte nur die Beantwortung der Lage, in der sich der Mensch, als ein seine Lebensnotdurft stillendes Wesen befindet, in bestimmten, für die verschiedenen Kulturen charakteristischen Weisen und Stilen, während etwa ein Überschuß von Kräften, sozusagen ein Mehrwert, der aus dem Kampfe ums Dasein überschießt, seinerseits in eine reine und nicht mehr Notdurft befriedigende Gewinnung geistiger Güter, der religiösen, metaphysischen, künstlerischen Sphäre einmündete. So ist es gerade nicht. Denn die reinen Geistestaten nehmen genau so am Gesamtstil der Lebensantwort teil, wie die sog. Anpassungsprozesse, die bloß der Lebenserhaltung in rohem Sinne dienen. Gerade auch diese Geistestaten sind es, die in Ägypten anders sind als in China, in der modernen Welt anders als in der alten. Z. B. erfüllen religiöse Vorstellungen und Kulte nicht anders die Funktionen von Beschwich-

tigungen, Beschwörungen, Lobpreisungen überirdischer Mächte, als Erfindungen von Maßnahmen eines physischen Schutzes vor Sturm und Überschwemmung. Auch diese religiösen Vorstellungen symbolisieren deutlich das Kerngebilde aller menschlichen Antworten überhaupt: eine bestimmte Haltung zum Schicksal, als Innerstes dessen, was wir Lebensstil nannten. Nie könnte der Erbauer des Limburger Doms aus seinem Innersten heraus bestimmte Sätze chinesischer Lebensweisheit geschrieben haben. Das religiöse Gefühl der homerischen Helden und der Veden zu ihren Göttern ist ganz anders, als das vorderasiatische Verhältnis zum transzendenten Gotte. Dem entsprechend bauten die Nachkommen der homerischen Helden auch Tempel eines viel freieren und unbedrückteren Stiles als jene und hatten infolgedessen auch ein anderes Ethos und damit eine andere Ethik und einen völlig anderen Begriff des Kosmos usf. Nichts ist schiefer als diese höchsten Geistesäußerungen losreißen zu wollen von dem Gesamtstil des Lebens, aus dem sie stammen und dem sie in ihrer Weise Haltung geben oder deren Haltung sie festigen, stärken, aber auch korrigieren, ohne damit ihrer letzten Funktion sich zu entziehen, Elemente einer Deutung des Schicksals aus der Gesamtlebendigkeit heraus zu sein. Der ganze Mensch und in ihm der ganze Geist ist der historische Antwortfinder. Die großen weltgeschichtlichen Kulturen sind vielfältig aufgespaltene und differenzierte, aber in ihrer jeweiligen Grundhaltung und einem stilistischen Kerne jeweils zusammenhängende Dauerantworten, mit denen menschliche Gemeinschaften mit ihrem ganzen Sein auf den Druck des Alls antworten.

3. STIL, TENDENZ, MEDIUM.

§ 16. Nachdem der Haltungscharakter menschlicher Seinsweisen erkannt ist und damit dem schließlich auch biologisch aufzufassenden Begriff des Verhaltens der Adel der menschlichen Verantwortung erteilt wurde, erhebt sich mit neuer Schwere die Frage, ob unser Begriff des Lebensstils und der Totalantwort des Menschen auf seine Lage oder, bescheidener formuliert, die Tatsache, daß es der „ganze Mensch" ist, der jeweils mit seinem Sein auf Lagen antwortet, genügt, allem Verhalten menschlicher Gemeinschaften einen einheitlichen physiognomischen Charakter zuzusprechen.

Daß hier, in der Frage nach physiognomisch einheitlichen „Volksgeistern", „Nationalcharakteren", „Kulturstilen" und „Zeitgeistern", „epochalen Stilen" und „Kulturzeitaltern" die krassesten Meinungsverschiedenheiten bestehen, ist jedem Historiker und Philologen wohl bekannt. Während eine Gruppe derselben, die zugleich das Nacheinander menschlicher Kulturepochen nach organischen Analogien zu deuten neigt, mit großem Optimismus hinter der ungeheuren Mannigfaltigkeit historischer Lebensäußerungen einheitliche Formen wahrzunehmen be-

hauptet, bewahrt eine andere Gruppe eine ausgesprochenermaßen skeptische Haltung, betont das bunte Nebeneinander auch des Gleichzeitigen und begnügt sich damit, einzelne aufweisbare mehr oder weniger nach kausalen Modellen interpretierte Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Kulturgebieten sichtbar zu machen.

Daß diese Skepsis heute in eine gewisse Verteidigungsstellung gedrängt ist und daß den kühnen Synthesen Karl Lamprechts und Oswald Spenglers längst zahlreiche und wertvolle Sonderuntersuchungen gefolgt sind, welche alle dieselbe Methode „wechselseitiger Erhellung" der Kulturgebiete zur Klärung ihres Gegenstandes zu nützen wissen, muß nachdrücklich erwähnt werden. Aber nicht die Berufung auf Werke wie Dagobert Freys dankenswerte Verarbeitung der Forschungen der Wiener und Hamburger Schule[1]) oder H. Bechtels „Wirtschaftsstil des Deutschen Spätmittelalters"[2]) oder der methodisch musterhafte Vortrag Wilhelm Webers über „Kunst und Geschichte"[3]) allein vermag diese Frage zu lösen. Denn was hier nottut, scheint vor allem eine schärfere grundsätzliche Fragestellung zu sein. In unmittelbarer Anknüpfung an die Kritik, welche ein so hervorragender germanistischer Fachmann, wie Andreas Heusler an der Behauptung eines einheitlich germanisch-nordischen Stiles geübt hat, soll der Versuch gewagt werden zu fragen, wo und in welchem Sinne eigentlich solch ein einheitlicher Stil eines Volkes und einer Zeit überhaupt gesucht und gefunden werden könne.

Die Frage, was altgermanischer Stil sei, so sagt A. Heusler am Ende seiner „Altgermanischen Dichtung"[4]), werde 1. von Zauberspruch und Sittengedicht, Hoftonstrophe, Sagenlied und Bibelepos verschieden beantwortet. Der Stil dieser Dichtung sei 2. reich differenziert nach Landschaft und Epoche. Der Sonderstil des Heliand etwa, zudem eine Schöpfung des Außenkreises, dürfe 3. nicht fürs Ganze genommen werden. 4. Gebe es Gegenwirkungen gegen das reine Ausleben einer bestimmten Sonderart im Dichtwerke. 5. Seien Formen wie der Hofton von der Fremde angeregt worden. 6. Überschneide sich das Sonderleben der Inhalte und Gattungen mit dem rassehaften Formgefühl. 7. Spiele der Zufall seine Rolle. 8. Gebe es außerordentlich Verschiedenes nebeneinander, wie bunt sei selbst das kleine Island! 9. Sei der Volksgeist historisch wandelbar. Christentum, Römererbe, tiefgreifende Erlebnisse haben die Entwicklung mitbestimmt. 10. Eigneten viele vom Kunsthistoriker als spezifisch germanisch herausgehobene Züge auch dem Keltischen, schließlich sei die spätere deutsche Entwicklung von der älteren germanischen abzugrenzen.

Alle physiognomische Erkenntnis ist zunächst einmal Funktion eines physiognomischen Taktes, der deshalb nicht inexistent ist, weil der unglückselige Grenzstreit von Philosophie und Psychologie und andere Nebenumstände eine eindringliche Erforschung der Gesamtheit unserer Wissensquellen bisher unterbunden haben. Mit welcher Legitimation immer, Tatsache ist, daß wir enorm viel von unseren Mitmenschen, ihrem Charakter, ihrer Gesinnung, ihrer Rasse, ihrer Stammesherkunft, ihrer sozialen Herkunft usw. wissen, und zwar in vielfach bestätigter und bewährter Form wissen, was nicht aus den traditionell

[1]) Dagobert Frey, Gotik und Renaissance als Grundlagen der modernen Weltanschauung, Augsburg 1929.

[2]) H. Bechtel, „Wirtschaftsstil des deutschen Spätmittelalters. Der Ausdruck der Lebensform in Wirtschaft, Gesellschaftsaufbau und Kunst von 1350 bis um 1500". München 1930.

[3]) 3. Kongreß für Ästhetik 1927, vgl. Zeitschrift f. Ästhetik XXI (1927), S. 164ff.

[4]) Handbuch der Literaturwissenschaft 1926.

anerkannten Erkenntnisquellen stammt. Unser praktisches Leben, und zwar gerade wo es erfolgreich ist, und innerhalb der kulturellen Tätigkeiten insbesondere die bildende Kunst beruhen ganz vorwiegend auf diesem physiognomischen Takt. Wenn der Mensch wirklich so beschränkt wäre, wie er in älteren psychologischen Lehrbüchern intellektualistischer Färbung dargestellt wird, vermöchten wir noch nicht einmal über eine Karikatur zu lachen.

Wenden wir das sofort aufs Volksphysiognomische an: wenn man gute Englandkenner auffordert, aus hundert Personen zehn Engländer herauszulesen, wird das im allgemeinen auch gelingen. Und es ist natürlich kein ernsthafter Einwand, daß es dabei einige Grenzfälle geben kann wie Halb-Amerikaner, in Deutschland aufgewachsene Engländer usw., d. h. atypische Fälle, welche die Diagnose erschwerten; man könnte eher sagen, die atypischen Fälle bestätigten als solche die Realität des Typus. Der Kern des Phänomens ist die übbare Fähigkeit der täuschungslosen Erfassung typischer Gestalten. Diese Erfassung beruht auf derselben rätselhaften Funktion, mittels der wir die sog. „Ähnlichkeit" von Porträts erfassen. Die Schwierigkeiten im Erfassen atypischer Physignomien sind im Rahmen bestimmter Begabungen durch Übung fast restlos zu überwinden. Man könnte sehr wohl die „Schwellen" dieses „physiognomischen Sinns" zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung machen.

Daß es bis vor kurzem noch bekannte Anatomen gab, welche sich bemühten, in Lichtbildvorträgen die evidente physiognomische Prägung des wie immer gegabelten und geschichteten Judentums dadurch zu verschleiern, daß sie an Lichtbildern Friedrichs des Großen oder eines Indianerhäuptlings demonstrieren, auch diese hätten gebogene Nasen, beweist, daß die Klärung dieses Problems nicht nur ihre Grenze an unserer Unfähigkeit findet, sondern auch am bösen Willen von Interessenten. Mit besonderem Nachdruck ist in diesem Zusammenhang auf die fundamentale These der Schriften von L. F. Clauß zu verweisen, daß typische Physiognomien (Clauß sagt Rassen) nicht an „Merkmalen" erkannt werden, sondern Stilphänomene sind. Das physiognomische Talent von L. F. Clauß und in anderer Hinsicht Spenglers und wieder in anderer Hinsicht bewährter Graphologen und „Physiognomiker" ist ein so eminent entwickeltes, daß man in strittigen Fällen eher gegen ihre Kritiker skeptisch zu sein Anlaß hätte. Was natürlich die Aufgabe, das rein intuitiv Erfaßte ins Bewußtsein zu heben und auf Prinzipien zu bringen nicht aufhebt. Daß nächst ihnen der Kunsthistoriker auf dem Gebiete physiognomischen und stilistischen Taktes führend ist, lenkt wieder in den Zusammenhang der Heuslerschen Kritik zurück.

Wendet man das bisher Gesagte auf die germanische Dichtung an, so ist natürlich die reine Instinktsicherheit eines Forschers wie Andreas Heusler dieser Dichtung gegenüber eine enorme und straft seine eigene theoretische Skepsis Lügen. Denn sofort entsteht die Frage: sollte diese Instinktsicherheit wirklich unfundiert sein oder sollten wir einfach noch nicht in der Lage sein, die sie fundierenden Wesenszüge explizite zu erkennen?

Zu dieser Erkenntnis sei hier ein bescheidener Versuch gewagt. Sehen wir von Anlage und Übung ab, so gehört praktisch zu physiogno-

mischer Erkenntnis zunächst ein Leitfaden oder eine Hinsicht, sodann ein Maßstab im Sinne von karthographischem Maßstab oder im Sinne der Sehschärfe eines Fernglases und schließlich als große praktische Erleichterung eine Folie. Im praktischen Leben ist dies alles vorhanden, wenn immer in unreflektierter Selbstverständlichkeit.

Der elementare Leitfaden ist im praktischen Leben wohl die Freund-Feindbeziehung, Hinsichten der Sympathie und Antipathie und die „Sorge" der im Kampf ums Dasein stehenden Existenz. Daß diese Gesichtspunkte zunächst nicht genau in die Mitte der physiognomisch zu erfassenden leiblich-seelischen Person zielen, sondern eine praktische Relation derselben zu dem jeweils Urteilenden zu finden versuchen, muß festgestellt und vorerst hingenommen werden. Zuletzt ist diese eigenartige Richtung unseres „Fühlens" in praktischem Hinblick auf Freunde und Feinde ausgebildet. Und selbst da, wo diese „instinctiv" ergriffene Hinsicht Stützen in der Reflexion gefunden hat, wie z. B. in graphologischen und physiognomischen Diagnosen, ist ein „pragmatischer" Charakter der Fragestellung oft wenigstens rudimentär erhalten. Einmal darum, weil die Fülle der „Charaktermerkmale", nach denen der Graphologe fragt und erst recht befragt wird, vornehmlich menschliche Eigenschaften sind, welche sich im Eingespanntsein der zu erkennenden Persönlichkeit in das Gefüge der Gesellschaft und der „Geschäfte" allererst konstituieren; sodann weil die eigentlichen Höchstleistungen der Diagnose, auch da, wo die Frage des Physiognomikers ausdrücklich auf das geistige Gepräge zielt, als Leistungen eines zwar übbaren aber letztlich doch instinkthaften Könnens erst recht mit geistigen Sympathien und Antipathien des Diagnostikers fast unlösbar verknüpft zu sein pflegen. Wodurch sie, nebenbei gesagt, zwar gradweise perspektivisch einseitig, nicht jedoch notwendig falsch werden.

Immerhin besteht neben der Möglichkeit, daß der Diagnostiker nicht nur in einer bestimmten, ihm besonders angemessenen Hinsicht richtig sieht, auch die andere Möglichkeit, daß er angesichts des Objektes erst einmal den diesem Objekt angemessenen und darum dessen natürliches Gefüge treffenden Leitfaden zu finden trachtet.

Bei allen diesen Geschäften aber wird kaum ein Hilfsmittel zur Entdeckung von Graden und Nuancen der physiognomischen Bestimmungen wichtiger sein als der Besitz von Vergleichsobjekten oder Folien. Wer einen Leitfaden zum Verständnis des modernen Menschen sucht, wird diesen zweckmäßigerweise auf einen noch nicht modernen Typus des vorhergehenden Zeitalters halten. Auf der Folie der „mittelalterlichen Gebundenheit" klärte sich für Jacob Burkhardt das individualisierte Gesicht des Renaissancemenschen.

Die praktische Bedeutung der Folie aber für die Findung besonderer Erkenntnisse beruht interessanterweise auf zwei Funktionen. Man kann nicht nur das Bild eines Deutschen oder Italieners differenzieren, indem

man immer mehr landschaftlich gebundene Physignomien neben dasselbe hält; die Vergleichung von Objekt und Folie hat zugleich eine die makroskopische Diagnose fördernde Funktion, indem, etwa auf der Folie des Ostasiaten, ein durch mongoloide Züge charakterisierter Russe noch immer mit dem europäischen Gesamttypus sich zusammenschließt, während umgekehrt wieder West-, Mittel-, Nord- und Südeuropäer, auf bestimmte russische Typen gehalten, sich zu einem europäischen Typ im engeren Sinn zusammenschließen, der ohne diese Folie sich differenzierend wieder zerfallen kann.

Das führt unmittelbar auf die Maßstabfrage. Alles, was wir an charakterisierbaren Phänomenen um uns erleben, ist schlechthin ausnahmslos auf bestimmte Maßstäbe relativ. Und wie man ein Mikroskop einstellen muß, um etwas klar zu sehen, so muß auch der physiognomische Blick versagen, wenn er nicht adäquate Einstellungen findet. Vor dem allzu mikroskopisch verschärften Blick verwischen sich ebenso viele bestimmte Charaktere wie vor dem allzu makroskopischen. Im praktischen Leben haben wir die karthographischen Maßstäbe des „natürlichen Weltbildes", in der Weltgeschichte müssen wir diese Maßstäbe erst suchen und nach ihrer Entdeckung einüben. Wie aber jede Möglichkeit ausgeschlossen ist, im mikroskopischen Maßstabe praktisch etwa Nasenformen mehr oder weniger edler Art zu unterscheiden, wozu eine ganz bestimmte Distanz gehört; wie die Chemie meines Wissens den Phänomenen der Weinblume gegenüber versagt, so muß einem nationalen oder zeitlichen Charakter gegenüber ebenfalls zunächst einmal die fruchtbare Distanz gefunden werden. Woraus jetzt unmittelbar zu lernen ist, daß makroskopische Maßstäbe als solche nicht etwa sachlich weniger richtig sind als mikroskopische. Ein Zimmerglobus gibt, verglichen mit einer Generalstabskarte, nicht etwa ein falsches Bild. Ja, so etwas wie die sog. Stiefelform Italiens kommt auf Karten großen Maßstabs erst heraus, wenn man sie auf dem Boden ausbreitet und sich selbst auf eine Leiter setzt. Was von edlen Nasenformen, schönen Stirnformen, anmutigen Halsformen gilt, spricht sehr deutlich für die Unentbehrlichkeit einer gewissen Distanz und Makroskopie zur Erfassung bestimmter Gestalten. Was Heusler gegen eine zu makroskopische Betrachtung von nationalen Charakteren einwandte, spricht nicht ohne weiteres gegen deren Richtigkeit, sondern höchstens gegen deren spezielle Fruchtbarkeit, die demnach in einer etwas modifizierten Distanz zu suchen wäre. Nie hat ein ägyptologischer Laie an der Einheit des ägyptischen Stils gezweifelt. Das kommt eher bei mikroskopierenden Fachleuten vor. Aber hat der Laie in diesem Falle notwendig Unrecht? freilich ist sein Blick so makroskopisch, daß er eine Einheit von sechzig Dynastien in nur ganz elementarer Gliederung sieht.

§ 17. Die eigentlich entscheidende Frage aber ist folgende: Was soll jeweils gesucht werden, in welche Schicht des Stoffes gilt es einzu-

dringen, um jeweils auf diejenigen Phänomene zu stoßen, welche den an und für sich eventuell sehr sicheren physiognomischen Eindruck fundieren? Und eben zu diesem Zweck bietet sich das Stilphänomen an, das freilich weiter zu klären ist. Der Widerspruch zwischen der Skepsis des intellektualistischen Vorurteils und der der Kunstkennerschaft und -wissenschaft längst geläufigen Einsicht, daß epochale Stile tatsächlich vom Bau und Bildwerk bis in menschliche Körperhaltungen, -konstitutionen und -bewegungen, ja bis in Schuhformen und von diesen wieder hinauf bis in die Giebel der Wohnhäuser und Möbel reichen, ist überhaupt nicht anders zu erklären, als daß der Kunstbetrachter instinktiv die richtige Schicht und Ebene, auf welcher Zeit- oder Nationalstile liegen, zu finden gelernt hat, der hyperintellektuelle Skeptiker nicht.

Wo liegt diese Schicht? Und wo kann überhaupt stilistische Identität sich bekunden? Was geschieht, wenn ein neuer Zeitstil sich durchsetzt? Vielleicht ist diese letzte Frage diejenige, die praktisch am leichtesten den Zugang zu den entscheidenden Phänomenen öffnet.

Wäre es sinnvoll, sich der Tatsache zu verschließen, daß eine bestimmte Kultur, an der eine solche „epochale" Wandlung sich vollzieht, sozial differenziert ist? daß sie Rudimente älterer Stile etwa in der Provinz lange bewahrt, nachdem das Neue in den Zentren der Kultur bereits siegreich war? Daß einzelne ihrer Zweige rascher ergriffen werden, andere langsamer? Daß diese einzelnen Zweige ihre Eigengesetzlichkeit bewahren, auch nachdem sie von dem neuen Stil ergriffen wurden so gut wie vorher, als sie von der vorhergehenden Stilform beherrscht waren? Und sind schließlich epochale Wandlungen nach Zeitstilen ontologisch unvereinbar mit der Bewahrung nationaler Physiognomien in diesen Zeitstilen?

Hier gilt es realistisch zu sein, womit die typischen Einwände, wie wir sie aus Heusler rekapitulierten, sich eo ipso erledigen. Am deutlichsten ist das in Frage stehende Phänomen vielleicht faßbar in Formeln wie: „ein neuer Stil ist im siegreichen Vordringen", „dieser und jener Stil setzt sich durch".

Er setzt sich durch als eine siegreiche Tendenz in einem mehr oder weniger widerspenstigen und differenzierten Medium.

Tendenz und Medium sind das Begriffspaar, das an dieser Stelle unentbehrlich ist, und in dessen Verwendung der Historiker und Philologe eine gewisse Übung erlangen muß. Es ist völlig selbstverständlich, daß Tendenzen sich in einem reich differenzierten Medium nur nach und nach und in verschiedenem Tempo durchsetzen. Es ist auch ganz selbstverständlich, daß sie auf den verschiedenen Kulturgebieten und in verschiedenen Kulturschichten, sozialen Schichten und Landschaften ein ganz verschieden großes Entgegenkommen und einen ganz verschieden starken Widerstand finden. Schließlich ist es der Sache nach ebenso selbstverständlich als praktisch zu wenig beachtet, daß solche stilistischen Tendenzen bzw. ihre formenden Kräfte niemals „als solche", „rein" und isoliert uns begegnen, sondern stets phänotypisch verwirklicht, d. h. bereits in

einem Medium gebrochen, gegen welches sie sich dynamisch spannen und das sie dadurch modifizieren und bereichern.

Sie scheinen dasselbe, ohne daß wir darum eine Mythologie unbekannter Kräfte zu entwerfen brauchen, als zielstrebige Kräfte zu durchdringen, wenn wir empirisch feststellen können, daß eine bestimmte stilistische Erscheinung im Laufe eines bestimmten Zeitraumes stetig entweder an Macht, Einfluß, Ausdehnung oder an innerer Geschlossenheit und stilistischer Ausprägung bestimmter Merkmale zunimmt. Das erste Phänomen bedarf kaum näherer Erläuterung. Unaufhaltsam schiebt sich ein gotischer Stil über ein vom romanischen Stil beherrschtes Territorium oder dringen Motive der Renaissance in das gotische Gefüge ein.

Eigenartiger liegt die Sache da, wo nicht das Phänomen der Expansion und Machtausdehnung neuer, sondern eine stetige stilistische Abwandlung gleicher geprägter Formen zur Frage steht; hier erweist es sich, daß nicht allein zur Feststellung von Tendenzen, sondern bereits zum Verständnis der einzelnen Phänomene selbst Folien gehören, d. h. ein Überblick über das Vorher und Nachher einer bestimmten Form. Symbolisieren wir den bestimmten Zustand eines Stils durch die Form einer Wellenlinie, so fehlt zu dem tieferen Verständnis des stilistischen Sinnes eines solchen Gebildes etwas ganz Entscheidendes, so lange wir nicht wissen, ob diese Wellenlinie sich stilistisch auf dem Wege einer Abflachung und Dehnung befindet oder aber umgekehrt auf dem Wege einer Versteilung und Zusammenziehung: das soll heißen, daß dieselbe Form eine völlig verschiedene Bedeutung hat, je nach der Formenfolge, in welcher sie steht. Ist sie Ausdruck eines Steilerwerdens oder Abflachens ihres Motivs, das bedeutet nicht nur zweierlei, sondern sogar jeweils das Umgekehrte des anderen Falles. Steht sie aber in einer stetig sich steigernden eindeutigen Richtung, so haben wir hier das Beispiel einer stilistischen Tendenz vor uns, welche sich als Tendenz (nämlich des Abflachens oder Steilerwerdens) auch da bemerkbar machen wird, wo ein widerspenstiges Medium die Tendenz in ihrer faktischen Auswirkung aufhält. Und hier erst, in solchen Tendenzen, haben wir den wahren und eigentlichen Ort historischer „Stile" gefunden. Einheitliche Stile entstehen und leben im stetigen Vordringen von Tendenzen als solchen. Die Einheit eines Stils liegt in seiner Tendenz, ohne welche die phänotypische Erscheinung gar nicht verstanden werden kann.

Gelingt es darum einem neuen Stil, eine Reihe von Gebieten eines Kulturganzen in produktiver Weise zu ergreifen, so ist es nicht unbedingt notwendig, daß schlechterdings alle Lebens- und Kulturgebiete restlos von ihm ergriffen werden und vollends nicht, daß sie alle mit derselben Intensität und gar mit demselben phänotypischen Ergebnis durchdrungen werden. Eine zu charakteristischen Gestaltungen gelangende, einheitlich vordringende Tendenz von auch nur relativer Kraft pflegt uns zu genügen, um von einheitlichen Zeitstilen zu sprechen. Wo so klare und eindeutige Stilidentitäten der verschiedensten Gebiete vorliegen, wie im Falle der Gotik oder Renaissance, kurz, wo eine bestimmte Anzahl der Bedingungen, welche Wilhelm Scherer und Oskar Walzel zu der Formel von der „wechselseitigen Erhellung" der Künste Anlaß boten, sich erfüllen, da fragen wir mit Recht nicht, ob diese Phänomene wirklich ganz genau gleichzeitig auftreten, und wundern uns erst recht nicht über die Brechung desselben Stils im Medium verschiedener Nationalitäten, Landschaften, sozialen Schichten und Persönlichkeiten, sondern haben ein gutes Recht, gerade hier von „Zeitstilen" zu sprechen. Denn nur in solcher Form sind Zeitstile möglich.

Wollte man eine Epoche als reinen zeitlichen Querschnitt eines Volkes kalendermäßig streng fassen, so würde zunächst geradezu ein chaotischer Eindruck entstehen. Daß weder Friedrich der Große noch Kant von der chronologisch gleichzeitigen Geniebewegung ergriffen waren, ist eine ganz typische Erscheinung. In landschaftlich, gesellschaftlich und nach Sachgebieten gegliederten und geschichteten Kulturen laufen stets mehrere Strömungen nebeneinander. Um so beglückender wird aber für den, der Gleichförmigkeit im bunt Mannigfaltigen sucht, die Wahrnehmung des Siegeslaufes sein,

den innerhalb eines begrenzten Zeitraumes dieselbe Idee von einem Gebiet zum andern durchlaufen kann, bis sie äußerlich und innerlich stark genug geworden ist, um für den Betrachter, dessen Blick in die Ebene, in der sie lebt, reicht, das Gesicht der Epoche zu bestimmen. Die scheinbare stilistische Einheit von „Zeitgeistern" ist also in Wirklichkeit die Einheit siegreich vordringender und sich intensivierender „geistiger Strömungen". Die vielfach überspitzt formulierte These einer Stileinheit findet hier ihre Begründung, setzt aber ein geschultes Wahrnehmungsvermögen für „Tendenzen" und Strömungen und für das charakteristische Phänomen der Brechung von Tendenzen im Medium des vorausgehenden notwendig voraus.

Das Gefüge der historischen Wirklichkeit wird jedoch noch durchsichtiger, wenn wir uns nicht begnügen, allein den dynamischen Charakter solcher Zeitstile = Strömungen ins Auge zu fassen. Wir haben der Differenzierung der historischen Medien, in welchen stilistische Strömungen sich brechen, besonders nach Kulturfunktionen und Sachgebieten wie Philosophie, Wissenschaft, Dichtung, Kunst, Staat, Recht, Gesellschaft, Wirtschaft schon mehrfach gedacht. Es sind das Sachgebiete, deren Pflege sich im Rahmen jeder Hochkultur notwendig entfaltet.

Soweit nun diese Sachgebiete von einer eigenen, autonomen und immanenten Gesetzlichkeit beherrscht sind (vgl. Kap. I) und, über die Grenzen ihrer „nationalen" Träger hinaus, durch welthistorische Traditionsströme miteinander verknüpft sind, ist nichts gegen das Unternehmen einzuwenden, daß jemand statt einer Weltgeschichte national physiognomischer Ganzheiten auch den Versuch wagt, die „Weltgeschichte" solcher Kulturgebiete, wie Philosophie, Recht, Kunst usw. zu schreiben. Das ist eine Form der Geschichtschreibung, welche insbesondere im Rahmen der geisteswissenschaftlichen Sonderdisziplinen gepflegt wird. Geschieht das aber, so ist es eine vollkommen legitime Umdrehung der Auffassung, daß es jetzt nicht mehr „Zeitstile" und „Kulturstile" sind, welche sich im Medium dieser Sachgebiete brechen, sondern daß es nunmehr umgekehrt autonome Gesetzlichkeiten der Kunst, des Gedankens, des Rechts sind, welche ihrerseits sich brechend in das Medium von Kulturen und Zeiten eindringen, und hier ganz analog auf ganz verschiedene Grade der Aufnahmefähigkeit, Affinität, Kongenialität oder des Widerstandes stoßen. Gibt es doch Kulturen, welche der Eigengesetzlichkeit des theoretischen Denkens so kongenial waren wie die griechische, während andererseits das Judentum des alten Testamentes weder eine Metaphysik noch eine bildende Kunst produzierte, dafür aber das ethischreligiöse und historische Weltbild des Christentums vorbereitete, während die Römer Genies des Rechts und Staates waren, auch der überkommenen bildenden Kunst und Literatur mindestens einen eminent charakteristischen und charaktervollen Zug aufprägten, dafür aber in der Philosophie steril blieben, obwohl sie derselben schließlich ihre Sprache gaben usf.

Man kann also denselben Prozeß von zwei ganz entgegengesetzten Seiten ansehen, ohne daß das irgendwie bedenklich wäre. Einmal bricht

sich eine autonome Sachgesetzlichkeit im Medium eines physiognomisch mehr oder weniger ausgeprägten Kultur oder Zeitcharakters, dann wieder bricht sich umgekehrt dieser im Medium der Sachgebiete. Es sind zwei Kraftsysteme, die sich wechselseitig gegeneinander spannen und welche aneinander ihren fruchtbaren Moment suchen.

Möglich ist aber ferner ein dritter, weiterer und weltgeschichtlich wohl bedeutsamste Aspekt desselben Vorgangs; wir sind von Heuslers Prinzip des einheitlichen Nationalcharakters ausgegangen und haben das Vorhandensein stilistischer Einheiten zunächst an Zeitstilen erörtert und haben dabei den Gegenspieler solcher Strömungen mit der formalen Bezeichnung eines widerständigen „Mediums" bedacht. Das Medium, das einem Zeitstil Widerstand leistet, ist aber — das muß nunmehr ins Auge gefaßt werden — selbst ein Stil: nämlich der bisher herrschende. Und mehr als das: es ist der Körper der Nation, der, wenn wir einen bildlichen Vergleich wagen dürfen, im Unterschied zu deren jeweils vordringenden Tendenz, mit einem Krustenpanzer objektivierter, übereinander geschichteter und ineinander geschobener älterer Zeitstile verglichen werden kann.

Wie man nun Historie jeweils vom Standpunkte der neuen Stile schreiben kann, so kann das ebensowohl mit der Blickstellung auf das im Wechsel Beharrende geschehen. Das hängt natürlich praktisch meist mit der Bewertung der jeweils neuen Tendenz zusammen oder aber der alten. Wer z. B. der Meinung ist, daß das an dem Werke der deutschen Renaissancekunst Dürers oder Holbeins überragend Wertvollere das sei, was sie nicht mit den italienischen Zeitgenossen gemeinsam haben, sondern mit den Traditionen der Bildschnitzerei, der Sprachgewalt Luthers usw., dessen Blick kann sich an diesem Beispiele auch zur Erkenntnis analoger Erscheinungen auf allen andern Gebieten wie im Felde anderer Nationen schärfen. Er wird das Fortleben der großen mittelalterlichen Mutterschicht aller großen europäischen Nationen in den Blick bekommen und in diesen Zusammenhang nicht nur unsere Tafelmalerei und Plastik stellen, sondern etwa auch Rabelais. Gerade an solchen Beispielen kann man sich klarmachen, was „Substanz" einer Nation genannt werden muß und wie völlig einseitig das historische Bild eines Volkes ist, in welchem nur jeweils eine Epoche nach der andern dahinjagt und der Blick nur auf das jeweils Neue gerichtet ist, wozu noch der methodische Fehler hinzuzutreten pflegt, daß die sich folgenden Epochen kausal untereinander verbunden werden, als wären zwei phänomenal sich folgende Handlungen desselben Subjekts, wie ein Schuß und das darauf folgende Absetzen des Gewehres, rein als Phänomene betrachtet, kausal untereinander verbunden. Ein Volkstum ist ein einziger mächtiger Körper, am ersten noch mit einem Organismus zu vergleichen, der, während an seiner Oberfläche sich jeweils neue Phänomene zeigen, in denen er auf neue Situationen reagiert, unterhalb dieser neuen

Gewandungen als etwas Bleibendes und Dauerndes in die Zeit hineinragt. Vielleicht muß man bewußt etwas übertreiben, um diesen Tatbestand ganz deutlich werden zu lassen. Es handelt sich um ein Wesen, das seine Zustände wechselt, so wie die Färbung der Haut wechseln kann, auf jeden Fall aber ist das jeweils Neue im wörtlichen Sinne stets nur ein Oberflächenphänomen, eine neue „Haut", ein neuer „Ring", unter dem der ganze Körper, dessen Oberfläche sich wandelt, zwar nicht völlig „ruht", wohl aber, trotz der ständigen Modifikation durch diese Wandlungen, sich nur in einer langsamen, äußerst trägen Bewegung befindet. Es wäre natürlich falsch, die Wichtigkeit zu unterschätzen, daß der Gesamtorganismus gerade mit diesem Verhalten und diesem mimischen Ausdruck auf seine Lage reagiert, aber auf keinen Fall darf übersehen werden, daß ein Etwas, welches reagieren kann, die Voraussetzung dieser Reaktion ist. Dieses Etwas nennen wir das historisch in langsamen Prozessen werdende und vielfach geschichtete substantielle Wesen eines Volkstums. Wir veranschaulichen uns dasselbe am besten, wenn wir überlegen, daß diese Substanz, als notwendiger Gegenspieler der jeweils jüngsten siegreichen Strömung, das Medium ist, welches im Wechsel der Zeitstile und trotz deren siegreichem Vordringen noch lange sein charakteristisches Gesicht wahrt, d. h. in dem Resultat der Auseinandersetzung zwischen ihm und den neuen Strömungen so deutlich sichtbar bleiben kann, daß man die ganze Neuerung ebensowohl als eine Modifikation einer historischen Substanz wie als Sieg einer neuen Tendenz betrachten kann. Also auch hier ein Gegeneinander, ein Ringen und sich Befruchten zweier Mächte, welche ebenso zu zwei verschiedenen Betrachtungsweisen Anlaß bietet wie im vorigen Abschnitt das Widerspiel von Stiltendenz und sachlich bestimmten Kulturzweigen.

Somit ist die Wirklichkeit einer Epoche als die eigenartige dynamische Resultante mehrerer gegeneinander gespannter Tendenzen erkannt. Die konstante Kraft der nationalen Physiognomie, die sich in der Tatsache äußert, daß diese Physiognomie sich jahrhundertelang konstant erhält bzw. nur in einem ganz zähen und langsamen Fluß sich wandelt, ist gespannt gegen jeweils neue vordringende Zeittendenzen, und beide wieder stehen in Spannung mit den sachlichen Gesetzlichkeiten der im Rahmen jedes Kulturkörpers lebenden Sonderrichtungen des geistigen Lebens, die wir Kulturbereiche, Kulturzweige, Kulturgebiete nennen.

§ 18. Was aber, so muß nun die Frage verschärft werden, sind eigentlich „Tendenzen" und „Medien"? Auch diese Frage zwingt zu Anleihen bei der philosophischen Anthropologie und zur Einführung einer weiteren Gruppe hier unentbehrlicher Begriffe und Problemstellungen. In erster Linie einer Einsicht in die mit dem Entscheidungscharakter alles Handelns verknüpfte unvermeidliche „Einseitigkeit" desselben, in das Verhältnis von Handlung und Haltung, in die Geschicht-

lichkeit der menschlichen Substanz und schließlich einer weiteren Herausarbeitung des bereits im ersten Kapitel eingeführten Begriffs der Prägung.

Ein Mensch, der sich jeden Handelns enthält und in rein kontemplativer Haltung verharrt (wobei wir zunächst davon absehen, daß auch dies Verhalten eine Handlung ist), ist grundsätzlich wohl in der Lage, alle möglichen Ziele menschlichen Verhaltens kühl und sozusagen auf einer Ebene nebeneinander zu betrachten. Er ist der eigentliche Wertphilosoph. Er mustert nebeneinander die Werte der ungestümen Kraft, wie der Zartheit, des leidenschaftlichen Pathos, wie der stillen Zurückhaltung und Vorsicht, den Segen organischen Wachstums, wie der Notwendigkeit, das organisch Wuchernde zu beschneiden, zu lenken, zu läutern; er sieht den Reiz des Einfachen wie des Überfeinerten und Differenzierten, die Vorzüge der Klassik wie die der Romantik usw.

Sowie dieser Säulenheilige aber ins Leben hinabsteigt und gezwungen wird zu handeln, da erlebt er als etwas vollkommen Unvermeidliches, daß jedes Handeln unerbittlich dazu zwingt, zwischen Möglichkeiten zu wählen. Er kann sich nicht bewegen, ohne „einseitig" entweder nach Ost oder West oder Nord oder Süd zu gehen, er kann nicht zugreifen, ohne „einseitig" seine rechte oder linke Hand zu bevorzugen, und wollte er Neutralität üben und beide Hände benutzen oder beide im Schoße liegen lassen, so würde dies erst recht eine besondere und „einseitige" Stellungnahme zur gestellten Aufgabe sein. Vielleicht ist manchem, als Beispiel für die Unentrinnbarkeit aus der Entscheidung in konkreten Lagen, die Erwägung besonders überzeugend, daß Nichtwähler das Ergebnis einer Wahl ebenso beeinflussen können wie Wähler.

Dies ist wie die im § 12f entwickelte These vom Antwortcharakter des Handelns mit Radikalität zu verallgemeinern. In konkreten Lagen gibt es überhaupt nur scheinbar „Neutralitäten". Jede Aktivität aber zwingt zu einer Entscheidung und jede Entscheidung fällt in einer bestimmten Richtung. Damit ist bereits wieder eine Brücke zum Tendenzproblem geschlagen.

Zur Bestimmung einer Richtung des Handelns gehören stets zwei Punkte. Ein bisheriger und ein nunmehr herbeigeführter Zustand, und zwar Zustand in jeweils doppelter Hinsicht: einmal in bezug auf das bearbeitete Objekt und dann auf das handelnde Subjekt selbst. Die Geschichtlichkeit des Geschehens besteht nun grob gesprochen darin, daß eine Statue, die einmal demoliert worden ist, für alle Zeiten eine demolierte oder doch geflickte Statue bleibt und (auf das Subjekt bezogen) darin, daß der Mensch, der diese Statue demolierte, ewig und unwandelbar derjenige bleibt, der diese Untat verübt hat.

Soll dasselbe Beispiel auch zur Veranschaulichung von Richtungen verwendet werden, so bewegt sich ein Hantieren an dieser Statue unvermeidlich entweder in einer aufbauenden, verbessernden, verschönernden oder in einer zerstörenden, verschlechternden Richtung. Und analog auf den Handelnden bezogen, so ist derselbe entweder ein Schaffender oder ein Zerstörender. Zu jeder Handlung gehört demnach mit ontologischer Notwendigkeit immer zugleich die Modifikation eines objektiven wie eines subjektiven Zustandes. Im Handeln verändert sich meine Haltung. Sollte ich sie aber angesichts einer neuen Lage gerade nicht verändern, sondern beibehalten und bestätigen, so wäre

dies nicht minder eine Entscheidung, ein Neues, ein Geschehnis: ich habe dann „konservativ" entschieden, und diese Entscheidung kann eine nicht minder „aktive" sein, wie die Entscheidung für einen Umsturz.

Unterscheiden wir nun „Richtungen" in einem idealen Sinne, deren anschaulichstes Beispiel Himmelsrichtungen, Gegensätze von oben—unten, mehren—wegnehmen, erhellen—verdunkeln usw. sind, und „Richtungen" in dem dynamischen Sinne vordringender „Tendenzen", so können wir nunmehr den Begriff der Tendenz dahin bestimmen, daß hier ideal gleichgerichtete Handlungen sich folgen. Diese Folge gleichgerichteter Entscheidungen und Handlungen wird zunächst ein Objekt in bestimmter Richtung verändern, z. B. ein Haus erbauen oder ein Reich gründen. Achten wir aber nicht nur auf die Auswirkung von Handlungsfolgen am Objekt, sondern ebenso auf die subjektiv mit ihnen sich vollziehenden Vorgänge, so bedeutet dieselbe Folge des objektiven Geschehens zugleich eine Folge sich jeweils modifizierender subjektiver Haltungen.

Versucht man diese Begriffe auf die Geschichte menschlicher Gemeinschaften zu übertragen, so gewinnt man zunächst merkwürdig verworrene Eindrücke. Und zwar entstehen diese dadurch, daß hier die Gemeinschaft mittelbar oder unmittelbar sowohl Objekt wie zugleich Subjekt des Geschehens ist und daß das historische Denken in einer ebenso virtuos beherrschten, wie logisch schwer durchsichtigen Weise ständig zwischen diesen Betrachtungsweisen hin und herspringt. Indem die Menschheit als handelndes Subjekt ihr Reich auf Erden errichtet, ändert sich mit diesem Handeln zugleich ihr subjektiver Zustand, d. h. ihre Haltung. Hier liegt schlicht der soeben erörterte Fall vor: der Begriff der Tendenz erweist sich als fundiert in dem Begriff der Haltung. Das Objekt baer, welches in diesen Aktionen verändert wird, kann man wohl Welt, Sache, Natur nennen; indem diese Gegenstände aber bearbeitet werden zur Selbstbehauptung und Festigung des menschlichen Reiches, indem zugleich ein wesentlicher Teil aller menschlichen Tat, Arbeit, Handlung, Planung, Gründung, Stiftung[1]) sich unmittelbar auf die Gestaltung des Gemeinschaftslebens bezieht, das wieder seinen Kern in einer Haltung besitzt, so erweist sich letzten Endes die menschliche Haltung ebensowohl als objektives Ergebnis menschlichen Handelns, als sie andererseits subjektiv in diesem Handeln sich modifiziert. Gewiß hat die Historie zwei Brennpunkte, welche man als dramatische und zuständlich genetische Betrachtungsweise unterscheiden kann[2]). Sie erzählt einmal von Taten, die sich auf objektive Werke beziehen, dann von Zuständen, in denen sich das menschliche Sein entfaltet. Da aber das Resultat des Geschehens nach seiner objektiven wie nach seiner subjektiven Seite menschliche Lebensformen als Haltungen sind, so liegt der metaphysische Schwerpunkt hier durchaus auf der subjektiven Seite: der Gegenstand der Historie ist in jeder möglichen Hinsicht die Menschheit selbst, die in

[1]) Vgl. O. Spann, Geschichtsphilosophie (1932) S. 148ff, 174f.

[2]) Dies war eine richtige Konzeption meiner sonst überholten Dissertation „Über die Möglichkeit und den Ertrag einer genetischen Geschichtschreibung im Sinne Karl Lamprechts" (Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, Leipzig 1912).

der Geschichte zu ihrem Sein, in der Historie zu ihrem Selbstbewußtsein gelangt.

Das scheinbar Verwirrende dieser Verhältnisse liegt vor allem darin, daß die Formen der historischen Darstellung unausgesetzt zwischen den beiden möglichen Betrachtungsweisen hin und her zu springen pflegen, indem sie einmal die Gründung eines Reiches als objektbezogene Handlung betrachten und gleich nachher dieses Objekt als Dokument eines subjektiven Zustandes ansehen, dann indem sie zumal den individuellen Schöpfer einmal als Subjekt behandeln, dem die Gemeinschaft als Objekt gegenübersteht und dann denselben schöpferischen Genius als Repräsentanten und Exponenten derselben Gemeinschaft ansehen, welche mit Hilfe dieses Genius und in ihm verkörpert sich selbst ihr Haus errichtete. Und zwar ist das keineswegs nur eine subjektive Denkform der Historiker, sondern eine Betrachtungsweise, welche vom Schaffenden selbst, soweit er sich als Sachwalter seiner Gemeinschaft fühlt, und dies tatsächlich ist, geteilt wird. Beispiel: Goethe ist nicht der Erfinder seiner deutschen Sprache, sondern einer ihrer Vollender. Er ist ebenso Schöpfer in ihrem Medium, als Exponent ihres Genius, trotz allem Schöpfertum Zaunkönig auf den Flügeln eines Adlers.

Nur scheinbar entsteht hier eine neue Schwierigkeit dadurch, daß das Urteil des rückblickenden Historikers über das Repräsentations- und Solidaritätsverhältnis des Schaffenden und seiner Gemeinschaft mit dem Urteil dieses Schaffenden selbst in Grenzfällen auseinandergehen kann. Aber erstens sind das Grenzfälle, und zweitens kann man rückblickend einen Menschen tatsächlich besser verstehen, als er sich selbst verstand.

Indem wir uns nochmals das Verhältnis Goethes zur deutschen Sprache vergegenwärtigen, gewinnen wir jetzt auch einen Einblick in die Natur des „Mediums". Jeweils die Gemeinschaft, für welche ein Handelnder als repräsentativ gesetzt wird, kann zugleich als Medium angesehen werden, innerhalb dessen seine Handlungsfolgen Tendenzen erzeugen. Der Handelnde modifiziert handelnd die Seinsform, d. h. Haltung seiner Gemeinschaft. Das ist der dramatische Aspekt seines Verhaltens. Der Handelnde modifiziert handelnd zugleich seine eigene Haltung. Indem diese als repräsentativ angesehen wird für die Gemeinschaft, modifiziert er in dieser Haltung zugleich die Haltung der Gemeinschaft. Das Ergebnis ist in beiden Fällen dasselbe: die Haltung einer Gemeinschaft hat sich gewandelt. Vom Handelnden her gesehen, indem derselbe im Medium einer öffentlichen Haltung eine Änderung herbeiführte, die in einer bestimmten Richtung liegt. Von der Gemeinschaft her gesehen, indem ein „representative man" ihren Geist in einer bestimmten Richtung modifizierte, d. h. die bisher vorherrschende Richtung verließ und durch eine neue ersetzte.

Wie schwer nun diese Handlungen des Einzelnen wiegen, muß dem Schätzungsvermögen des Historikers überlassen bleiben. Auch besteht

hier schon im Ansatz eine gewisse Freiheit, verschiedene Maßstäbe anzulegen, d. h. z. B. die Möglichkeit, den Blick ausschließlich auf höchste Gipfelleistungen einzustellen oder aber breitere geistige Strömungen anzuvisieren. Der am leichtesten verständliche Fall ist wohl der letztere: die Werke einer Reihe anerkannter Meister weichen stilistisch in derselben Richtung von der bisher vorherrschenden Haltung ab. Dies ist das Schema geschichtlicher „Strömungen". In der Haltung (dem Stil) der repräsentativen Einzelnen modifiziert sich die Haltung der Gesamtheit, und zwar in einer bestimmten Richtung.

4. WELTANSCHAUUNG, SUBSTANZ, PRÄGUNG.

§ 19. Was Richtung heißt, wurde bisher am elementaren Beispiele von unten-oben, rechts-links veranschaulicht. In der menschlichen Geschichte, d. h. in der Geschichte geistiger Haltungen, haben aber Richtungen stets und wesensnotwendig einen weltanschaulichen Charakter. Und zwar darum, weil Weltanschauungen nichts anderes sind, als Dimensionen des „Sich-haltens".

Man kann zu keiner Lebensfrage in bestimmter Entscheidung Stellung nehmen, ohne daß diese Entscheidung von der vorherigen Lage abweicht. Sei es in der Richtung stärkerer Bejahung sinnlicher Momente (Naturalismus) oder einer Entsinnlichung (Idealismus) oder eines Versöhnungsversuches kämpfender Gegensätze (objektiver Idealismus). Man kann ein Kind nicht erziehen oder, schärfer gesehen, die Erziehungsweise desselben nicht verändern, ohne implizite in irgendeiner Weise Stellung zu nehmen zur Antithese „Führen oder Wachsenlassen" (Th. Litt). Man kann einen bildnerischen Stil nicht ändern, ohne unvermeidlicherweise (bewußt oder implizite) diesen Stil zu straffen oder zu erweichen oder Stellung zu nehmen zur Antithese: Fülle oder Formstrenge oder wieder Sinnlichkeit und Entsinnlichung. Systeme und Methodologien sind nur Symptome für das Bewußtwerden oder programmatische Fordern solcher idealiter notwendig immer vorhandenen Richtungen möglichen Handelns und Sich-haltens.

An diesem Punkte kann unmittelbar an meine im 2. Bande dieses Werkes entwickelte Weltanschauungslehre angeknüpft werden: 1. daß es in allen geisteswissenschaftlichen Methodologien im Grunde stets um weltanschauliche Fragen geht, haben inzwischen viele eingesehen; einige wenigstens, daß dieselbe These auch für die von diesen Methodologien vertretenen Methoden selbst gilt, und daß diese schließlich genau in denselben Richtungen variieren, in denen das schöpferische Leben, das jeweils der Gegenstand der Fachdisziplinen ist, selbst sich bewegt. Daß also die Kunstphilosophie, die kunstwissenschaftlichen Methodologien, die praktische Methode der Kunstwissenschaft, schließlich aber das künstlerische Leben selbst, eine Richtung einschlagen kann, welche wir „naturalistisch" nennen. Und ähnlich das Rechtsleben selbst, das Wirtschaftsleben selbst und, unterhalb der philosophischen Systeme, die lebendige Weltanschauung der eine Epoche zu ihrem lebendigen Sein bringenden Menschen selbst. Dies jedenfalls ist der erste entscheidende Punkt der damaligen Untersuchung gewesen, der in der These einer Fundierung aller Methodenkämpfe in „Lebenskämpfen" (107ff.)

gipfelte. Der 2. Punkt hängt mit diesem unmittelbar zusammen, denn die Anwendung einer Weltanschauung auf das Handeln, Leben und produktive Schaffen verleiht derselben notwendig einen Forderungs-, Wert- und Normcharakter (136ff.). Idealismus heißt Einheits- und Entsinnlichungsforderung, Naturalismus: Sinnlichkeitsforderung, Individualismus: Forderung von Rechten des (allerdings noch näher zu charakterisierenden) Individuums usw.

Der 3. Schritt war die Einsicht, daß der Ursprung dieser Gegensätze in der Praxis liege, im Handeln (153), Leben, dem Willen zur Anwendung des Erkannten (111) und weiter dem in diesen Aktionen liegenden Zwang zur Entscheidung (128, 136).

Der 4. Schritt war, den existentiellen Charakter dieser Lebenskämpfe zu erkennen und zugleich die Bezogenheit der Entscheidungen auf Situationen und Lagen (160), wie vor allem das „Schema des produktiven Lebens" (158f., 171) zum Ausdruck brachte.

Der 5. Schritt war, den Richtungscharakter (136ff.) der klassischen Weltanschauungen zu erkennen und diesen mit der Wesensstruktur des Handelns zu verknüpfen. Denn bei dem symbolischen Charakter aller weltanschaulichen Begriffe und bei der Möglichkeit, selbst in scheinbar materialistischen Begriffen idealistische Gehalte zu konservieren (und umgekehrt), hat es geradezu seine Bedenken, zu sagen, ein Weltbild „sei" materialistisch, idealistisch, irrationalistisch, individualistisch usf. Entscheidend ist, daß es seiner Tendenz nach, seiner Selbstabhebung vom Vorausgehenden nach, materialistisch oder idealistisch ist, daß es angesichts der Möglichkeit, zwei Wege einzuschlagen, jeweils die materialistische oder idealistische Richtung einschlug, dem einen oder andern dieser beiden Pole zudrängte. Diese Grenzfälle selbst sind zwar idealiter zu definieren (z. B. Naturalismus als Radikalismus der bloßen Stoffbejahung), da aber Stoff, Materie, Idee, Spiritualität selbst wieder Begriffe sind, welche nur Richtungen anzeigen, so bleibt de facto stets nur die Bejahung der jeweils radikalsten Form des Stoffbejahens oder -verneinens als das eigentlich ausschlaggebende Merkmal übrig.

6. War (S. 78) entscheidend betont, daß es der Möglichkeit nach unendlich viele, de facto aber genau so viele Weltanschauungen gäbe, als das menschliche Handeln bisher „Richtungen" eingeschlagen habe. Wobei unterstrichen wurde, daß es mehr derartige Richtungen gäbe, als in der damals entwickelten Weltanschauungslehre untersucht wurden. Weltanschauungen sind die Dimensionen, in denen menschliche Haltungen sich verändern können und sich jeweils verändert haben.

Vielleicht wird die Unerbittlichkeit des Entweder—Oder und die Polarität des Möglichen noch klarer, wenn wir die Struktur aller in Handlungen eingeschlossenen Entscheidungen dadurch einen Schritt weiter konkretisieren, daß wir feststellen: nicht allein in den allgemeinen Richtungen der weltanschaulichen Möglichkeiten liegt dies Entweder—Oder (was uneingeschränkt gültig bleibt!), sondern primär ist das Leben meist in eine konkrete Situation gestellt, in der es überhaupt nur bestimmte, zur Entscheidung zwingende und bereits ohne sein Zutun historisch geformte Möglichkeiten gibt: wie zwei im Kampfe liegende Völker oder Parteien, bestimmte Konfessionen, bestimmte Kunstrichtungen usf. So daß in Wirklichkeit der Spielraum der Entscheidung ein wesentlich engerer ist, als der bisher charakterisierte. Eine Lage, welche im einzelnen Falle für den einzelnen um so drückender zu sein vermag, als die konkreten Mächte, in deren Konflikt er gestellt ist, ihn zu einer Stellungnahme zu ihren Gunsten oder Ungunsten selbst da zwingen, wo er von sich aus keiner der beiden Parteien ungeteilten Herzens zugeneigt ist. Auch Versuche der Versöhnung werden sich faktisch immer nur als Modifikationen des bisherigen Zustandes zu erweisen vermögen. Im übrigen gehört „Versöhnung an sich" bereits wieder einer eigenen Dimension an, denn sie besitzt ihr eigentümliches Wesen nicht allein in der Bejahung zweier konkreter Gegensätze, sondern ist als typische Haltung selbst wieder der Gegenpol jeder Radikalität klarer Scheidungen. Grundsätzliches Versöhnenwollen von Einseitigkeiten ist nicht minder „einseitig" als sein Gegenteil. Denn grundsätzliches Harmonisieren muß die Welt ebenso notwendig

entartikulieren, wie die scharfe Anvisierung der stets in der Welt enthaltenen Mannigfaltigkeiten dieselbe artikulieren und gliedern muß.

In dem Aspekte dieser Weltanschauungslehre läßt sich wohl eine Theorie der Weltgeschichte umreißen. Zumal nach der dynamischen Seite des Geschehens. 1. Die Kulturen sind konkrete Gestaltungen des Menschentums, in welchen jeweils bestimmte Kräfte und Kraftsysteme desselben sich in bestimmten Richtungen entfaltet haben. 2. Jede einzelne Veränderung solcher öffentlichen Lebensformen ist begrifflich bestimmbar durch ein System polarer weltanschaulicher Richtungen, vergleichbar Kreuzungspunkten von Schienensträngen, auf denen sich die zu bestimmende Bewegung je nach einer der beiden Grenzstationen zu bewegt. 3. Die Lebensformen selbst sind Haltungen, aus denen heraus und in denen handelnd solche Richtungen eingeschlagen werden. Sie sind nachverstehbar aus existentiellen Entscheidungen der handelnden Menschen und Gruppen angesichts bestimmter konkreter Lagen. Handlung bedeutet stets die Verbesserung einer Lage, d. h. drängt aus einer unerwünschten Lage in eine erwünschte. 4. Die allgemein menschliche Funktion der öffentlichen „Erinnerung", die wir Historie nennen, trifft aus diesen Ereignissen und Zuständen eine bemerkenswert „einseitige" Auswahl. Sie bewahrt ganz vornehmlich die Fälle im Gedächtnis, in denen menschliche Gemeinschaften Entscheidungen großen Stiles trafen. 5. Verstehen heißt: die in Haltungen und Handlungen eingeschlossenen weltanschaulichen Entscheidungen unter genauer Einsicht in die Lagen, mit denen sie sich auseinandersetzen, würdigen. Verstanden und gewürdigt wird jeweils die Weise, in welcher eine Lage schöpferisch bewältigt wird und die Richtung, in welcher diese Veränderung der bisherigen Haltung erfolgt.

So unentbehrlich diese Grundbegriffe für das Verständnis geschichtlichen Werdens sind, so bedürfen sie zu ihrer Vervollständigung doch zweier Korrekturen: 1. eines Einbaus in ein System der Anthropologie, denn Handeln ist eine anthropologische und nicht allein eine „geistesphilosophische" Angelegenheit, und dementsprechend sind Weltanschauungen nicht allein Richtungen geistigen Schaffens, sondern Richtungen menschlichen Seins und Sichhaltens. Eine Einsicht, die immerhin durch den Begriff der „Lebenskämpfe" angebahnt war. 2. Bedürfen sie einer teilweisen Verlegung der Aufmerksamkeit von den weltanschaulichen Richtungen, in denen sich Entscheidungen vollziehen, auf das was sich im Entscheiden modifiziert: die feste Substanz öffentlicher Haltungen, als Lebensformen von Völkern und Kulturen. Damit stoßen wir auf ein neues Problem: die intimeren Strukturen dieses im Wechsel beharrenden Gefüges menschlichen Seins.

§ 20. 1. Zunächst führt die Frage, was dem beharrenden Gefüge von Völkern und Epochen seine außerordentliche Konstanz gibt, auf einige allgemein bekannte Eigenschaften des menschlichen und gesellschaft-

lichen Lebens überhaupt, als da sind der Konservativismus der Besitzenden und das Gegengewicht der bewährten Bräuche und der Gewohnheit Tausender gegenüber der jeweiligen Veränderungslust des Einzelnen. Die beharrende Tendenz der menschlichen Natur hat aber neben diesen und ähnlichen Motiven weit tiefer liegende Ursachen. Und zwar gelten diese für die Gruppe wie auch für den einzelnen als solchen.

2. Unsere Geschichtlichkeit ist von unserem Wesen völlig unabtrennbar. Ihr Verlust würde uns überhaupt unserer Identität, unser sittliches Leben aber jeder Spannung berauben. Ein Mensch, der ohne Erinnerung heute nach bestem Wissen und Gewissen sein Ideal in Deutschland, morgen in Frankreich, dann in Ostasien oder Indien, schließlich in Afrika fände, der gestern Kommunist, heute Nationalsozialist, morgen liberal, übermorgen reaktionär usw. wäre, diesen Menschen würde nicht einmal sein „guter Wille" und sein geprüftes Gewissen davor bewahren, ebensosehr außerhalb aller moralischen Maßstäbe zu stehen, wie ein Schmetterling oder ein Chamäleon. Der Verlust seiner Erinnerung würde noch nicht einmal erlauben, ihn sinnvoll „haltlos" zu nennen. Erst mit der Erinnerung an das Gestrige wird eine Konversion oder eine Wiedergeburt zu einer moralischen Krise. Mag sie Gewinn oder Untergang bringen. Wir wären gar nicht die, die wir sind, wenn wir nicht eben die wären, die gestern so waren. Ein Deutscher wäre gar kein Deutscher, wenn er nicht als Deutscher identisch wäre mindestens mit irgendeinem Stück des Kontinuums vergangenen deutschen Lebens.

3. Mit diesem Eingebettetsein des Einzelnen in ein altererbtes Gefüge hängt es zusammen, daß das tätige Leben überhaupt nicht täglich die Weltgeschichte von neuem beginnt und auch nicht die Formen der Gesellschaft und der Kulturtätigkeit unausgesetzt von Grund auf neu erschafft, sondern daß es sich entfaltet jeweils innerhalb eines „Rahmens" vorgeformter Gefüge.

Es liegt hier eine der Fehlerquellen der an sich richtigen, von H. Rickert scharfsinnig ausgebauten Theorie von dem individuellen Charakter und der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit des Wirklichen. Gewiß trifft es zu, daß selbst das kleinste Stückchen wirklichen Stoffes mit begrifflichen Mitteln niemals restlos ausgeschöpft werden könnte. Aber es ist ein anderes, ob ich ein historisches Individuum als Individuum im radikalen Sinne oder ob ich einen individuellen Soldaten, Richter, Lehrer, Engländer, Chinesen begrifflich bestimmen möchte. Der Satz von der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit des Individuellen gilt zwar grundsätzlich auch für diese in einer bestimmten Hinsicht bereits geformten Individuen. Aber es ist trotzdem etwas anderes, ob ich ein schlechthin ungeformtes Individuum mit Allgemeinbegriffen angehe oder ein in der Weise historischer Objekte durch Selbstsetzung (und nicht nur durch Wertbeziehung) bereits geformtes. Das Soldatsein, Richtersein usw., die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation sind Rahmen, innerhalb deren erst die unerschöpfliche Individualität sich wieder entfaltet. Die historischen Gegenstände geben sich selbst als bereits so und so gestaltete. Ihre Individualisation vollzieht sich erst innerhalb dieser vorwegge-

nommenen typischen Gestaltung. In konkreten militärischen Zusammenhängen ist ein Soldat ein unerschöpfliches Individuum erst im Rahmen seines Soldatseins[1]).

Das ist zunächst ein Wesensmerkmal geschichtlichen Seins. Zugleich spielt dies Verhältnis von Individuum und Rahmen aber auch in den Formidealen der verschiedenen Kulturvölker und deren Begriffen des Schöpferischen eine bemerkenswerte Rolle. Es gab in Deutschland um die letzte Jahrhundertwende und in der Hochblüte des literarischen Subjektivismus einen Augenblick, wo der Begriff des „Schöpferischen" überhaupt unvereinbar schien mit irgendwelcher Verbundenheit mit Vorbildern, Vorgängern, Meistern. Dieses überspitzte Originalitätsideal ist der Gegenpol des traditionalistischen Extrems, in dessen Geiste etwa japanische Schwertfeger nichts anderes erstrebten, als es den großen Meistern ihrer Kunst gleichzutun.

Zwischen diesen Polen absoluter Originalität und absoluter Wahrung einer Tradition liegen einige Zwischenstufen, die zum Verständnis der Schaffensideale einiger europäischer Nationen bedeutsam sind. Während in den lateinischen Kulturen das Ideal des Schaffenden dahin neigt, im Rahmen einer gegebenen und fest durchstilisierten Form, wie etwa einer literarischen Gattung, „originell" zu sein, und innerhalb dieser Form Neues und unmittelbar Geschautes zu sagen, neigt der deutsche Künstler zu einer unausgesetzten Revolutionierung gerade auch der Rahmenformen und Fundamente, einem Beginn ab ovo. Wobei wir dahingestellt sein lassen, ob diese Neigung, die nur bei sehr starken Geistern fruchtbar sein kann, ausschließlich unserm heroischen Drang in die Tiefe und nicht auch unserer nationalen Unreife, im Vergleich zu den durchgeformteren Nationen, zuzuschreiben ist. Wie man sieht, ein Problem des Arbeitsansatzes: soll die Arbeit immer wieder von unten beginnen oder da, wo ein Vorgänger an einem Werk der Gemeinschaft die Arme sinken ließ. Ein gutes Beispiel zugleich dafür, daß die konkreten Entscheidungen des Lebens nicht nur um Grenzfälle gehen, sondern um die jeweils als fruchtbar erkannte Annäherung an einen der beiden möglichen Pole. Denn selbstverständlich würde in den lateinischen Ländern eine leere Wiederholung überlieferter Formen so wenig Aufmerksamkeit erregen, als bei uns Neuanfänge in einem wirklich radikalen und absoluten Sinne möglich sind. Im einen Falle würde alles Schaffen erstarren, im andern jeder Zusammenhang des Schaffens zerfallen. Denn hier wie dort gehört es zum Gefüge der Kulturkörper, daß „Rahmungen", seien sie ständischer Art, seien sie landschaftlicher oder schließlich arbeitsteilig-kultureller Art, als solche stets vorhanden sind. Auch solche Rahmungen haben in jedem Falle ihre Geschichte, auch sie modifizieren sich im Handeln, aber sie modifizieren sich in einer viel weiter ausschwingenden Rhythmik und sind darum gegenüber dem Schaffen des Einzelnen, den sie überleben, mehr oder weniger konstant.

4. Damit jedoch solche „Rahmungen" überhaupt entstehen, ist ein weiterer Vorgang erforderlich, und mit seiner Erörterung gehen wir zu einem bedenklich vernachlässigten Hauptkapitel der Gefügelehre von Kulturen über, der Lehre von dem „Prägungscharakter" aller Kultur.

Der Begriff ist im 1. Kapitel bereits eingeführt, wo auf die große Rolle hingewiesen wurde, die er als Denkform in der Praxis aller traditionalistischen Geschichtsphilosophien längst spielt, während die idealistischen und lebensphilosophischen Systeme dies Phänomen zu übersehen pflegen: die einen, indem sie allen Gehalt der Kultur in die ewigen Werte verlegen, die wie die „natürlichen Rechte" des Menschen „da droben hangen unveränderlich und unvergänglich wie die Sterne selbst". Die andern, indem sie Lebendigkeit oder Persönlichkeit gewissermaßen nackt und unbewehrt immer wieder von neuem und nur nach einem ungeschriebenen Gesetz im eigenen Busen mit den Notwendigkeiten der Sache ringen lassen.

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Theorie und Geschichte". Festgabe für Werner Sombart. Schmollers Jahrbuch, 56. Jahrg., Heft 6.

In Wirklichkeit aber sind die Weisen, in welchen „Völker" ihr Leben formen und gestalten, sich verhalten und handeln, immer mehr oder weniger charakteristisch ausgeprägt, d. h. sie haben einen festen Umriß, eine stilistische Kontur, an der wir sie über Jahrhunderte hinweg als solche erkennen. Es gibt da etwas, was sich zwischen die Lebendigkeit und die Sache schiebt und was in dieser Zwischenlage in einer ganz spezifischen Weise Beharrlichkeit zeigt. Es ist die stilistische Struktur aller Werkformen. Seltsam: schon Kinder können es lernen, charakteristisch ägyptische von charakteristisch klassisch-antiken Formen oder auch von aztekischen zu unterscheiden. So durchgeprägt sind diese Formen.

Es wäre aber ein Irrtum zu glauben, diese Beharrlichkeit sei an „Objektivationen" des Geistes in Stein und Bild oder wenigstens sprachlichen Lauten gebunden. Diese materiellen Gebilde sind nur Träger des eigentlichen Kerns der Erscheinung, der ein stilistischer ist. Alle Lebensäußerungen eines Volkes von den in Stein geformten bis zu den flüchtigen des Mimen, der mit der „Gegenwart geizen muß", haben wesensnotwendig einen bestimmt ausgeprägten stilistischen Charakter von mehr oder weniger großer Festigkeit und Zähigkeit in allen durch neue stilistische Haltungen sich verwirklichenden Wandlungen.

§ 21. An diesen Phänomenen der Prägung seien vier Seiten herausgehoben: a) das Prägen als schöpferische Synthese, b) die Beharrungs- und Suggestionskraft des Geprägten, c) das Phänomen des Durchprägens und Durchstilisierens, d) die gemeinschaftsbildende Funktion der Prägungen.

Das Prägen als Aktus kann geradezu als eines der Kernphänomene des Schöpferischen angesehen werden. Wenn aus dem dumpf Geahnten, Gewünschten, Ersehnten, gefühlsmäßig Gesuchten mit einem mal die Klarheit der geprägten Form steigt, die dem Suchenden, Tastenden, Stammelnden die Zunge löst, die geahnte Sache aufschließt; der die Bannung des Flüchtigen in eine fest konturierte Form, die Schaffung des gemeinschaftbildenden Symbols, die unvergeßliche, auf Jahrtausende repräsentative tektonische und ornamentale Grundform gelingt, da vollzieht sich ein Schritt des geschichtlichen Lebens. Jakob Burckhardt spricht vom Königsrecht des Geformten.

Man kann zum Verständnis dieses schöpferischen Charakters bereits mit den physiologischen Wirkungen des „Vormachens" beginnen, dessen Eindruck bis dahin nicht gelungene Muskelbewegungen auslöst[1]) und dessen sportliche und vor allem technische Bedeutung sich uns täglich bestätigt. Auch wer die formende Kraft sehr bestimmter und ausgeprägter Haltungen (seien sie ständisch-typischer oder persönlicher Art) auf junge Menschen beobachtet, die bis dahin wie junge Jagdhunde nicht recht wußten, wohin sie mit ihren Gliedern sollten, gewahrt eine Seite dieses Grundphänomens.

Neben aller Wirkung stilistischer Formen aber mag je nach Begabung und Neigung manchem als das größte Phänomen dieser Gruppe die schöpferische Bannung sach-

[1]) Vgl. auch E. Mach, Erkenntnis und Irrtum (5. Aufl. 1926) S. 64.

und welterschließender Erkenntnisse in Wort, Bild und Begriff erscheinen. Denn hier erleben wir nochmals drastisch die schlagartige Aufschließung und Klärung des bis dahin ungreifbaren, schwer „faßbaren", nicht „Stand haltenden" in der fest gefügten Synthese.

Wir weisen aber auf die gegenstandformende Leistung des Prägens, mit der zusammen der Gesamtbereich geprägter Form erst vollständig ist, an dieser Stelle nur hin (§ 29), um uns in diesem Kapitel vornehmlich mit der Wirkung geprägter Stilformen zu befassen.

Dabei erleichtert es i. allg. die Einsicht in den schöpferischen Charakter des Formens und Prägens überhaupt, wenn man dasselbe im Zusammenhange des Fortwirkens und der Fortentwicklung solcher einmal geprägter Formen betrachtet. Was dem Genius in Tat und Schau einmal gelang, das beginnt sofort ein Eigenleben zu führen. Als Caroline Schlegel am 2. März 1801 schrieb, daß nichts so wahrhaftig existiere als ein Kunstwerk[1]) hat sie ein Bekenntnis zur romantischen Schönheits- und Bildungsreligion abgelegt. Aber was ließe sich von gewissen Ornamenten, stilistischen Urformen, Urideen und Urhaltungen, ganz außerhalb dieser ästhetischen Lebensweisheit, Treffenderes sagen, als daß sie fester gefügt seien als alles übrige Irdische. Nur freilich wird man sich hüten müssen, dieser eigentümlichen Seinsform geistiger Gehalte und sittlicher Haltungen einen mythologischen Charakter anzudichten, den sie außerhalb ihrer Kraft besäßen, menschliche Haltungen zu symbolisieren und Menschen (jeweils innerhalb eines gewissen Spielraums) in diese Haltung wieder hineinzuziehen. Dies allerdings auf Grund ganz bestimmter Eigenschaften, deren Erforschung die eigentliche Aufgabe einer Ontologie geistiger Formen ist[2]).

Worauf beruht die gemeinschaftsbildende und völkerformende Macht und Kraft solcher geprägten Formen?

1. Zunächst ist die Spannung, aus welcher ihre Schöpfer sich mit ihnen befreiten, zugleich die Spannung gewesen, in welcher sich eine ganze Gemeinschaft befunden hat. Die gefundenen Formen wirken zunächst durch ihre Eigenschaft, lange gesuchte Lösungen bestimmter Aufgaben zu bieten oder einen Wahrheitsgehalt in sich zu bergen, welcher für sich selbst wirbt und als Ausdruck eines glücklich erreichten höheren Niveaus, eines tieferen Gehaltes, als Vollendungsformen lange angebahnter Bewegungen, als glückliche Ausbalancierungen seelischer Kräfte und Triebe, als Versöhnungen schwer ertragener Gegensätze eine werbende und erzieherische Kraft ausströmt. Wo überhaupt geistig-sittliche Impulse lebendig sind, da bedeutet eine Spannung mit dem Dasein auch einen Zwang, gefundene Lösungen von Lebensfragen — und solche Lösungen zu finden ist schwer! — festzuhalten. Ferner bedeutet dem aufsteigenden Leben jede Anlage, jede Keimform, jeder Trieb, jedes tastende Gefühl einen Ansporn zur Klärung, Auseinanderfaltung, Ent-

[1]) „Kritik geht unter, leibliche Geschlechter verlöschen, Systeme wechseln, aber wenn die Welt einmal aufbrennt wie ein Papierschnitzel, so werden die Kunstwerke die letzten lebendigen Funken sein, die in das Haus Gottes gehn — dann erst kommt Finsternis". (Briefe 1913 II, 55).

[2]) Vgl. die wertvollen Beiträge zu einer von Dilthey u. Spranger inaugurierten Lehre vom Objektiven Geist in Hans Freyers gleichnamigem Buch (1923) und insbesondere bei Nikolai Hartmann: „Das Problem des geistigen Seins" (1933). Weiter den Untersuchungen von Schmied-Kowarzik „Die Objektivation des Geistigen (1927)" und Ernst Otto, „Die Struktur der geistigen Welt", Kant-Studien 34 (1929).

wicklung und Steigerung. In allem Leben steckt ein Drang, betretene Wege zu Ende zu gehen, Begonnenes zu vollenden, erfühlte Möglichkeiten zu ihrer idealen Form zu führen; eine allgemein menschliche Gabe, die in der werbenden Kraft von Idealen ebenso sich äußert, wie in der Fähigkeit und Neigung zur Karikatur. Auf diesen Drang muß jeder in der Richtung des Gesuchten gebahnte Weg eine magnetische und Ausweichneigungen hemmende Anziehungskraft ausüben. So gelangt der allgemein-seelische Auftrieb in das Schienensystem der geschlossenen Stile, welche recht eigentlich die Vorbedingungen weltgeschichtlicher Lebensformen darstellen.

2. Im Rahmen dieser Überzeugungskraft entdeckter Lösungen und Wahrheiten wirken allerdings auch andere Faktoren mit, welche auf weniger hohen, aber darum nicht minder wirkungsmächtigen Eigenschaften der menschlichen Natur beruhen. So vor allem dem Bedürfnis, überhaupt geführt zu werden, ganz gleich von wem und in welcher Richtung, nur stark, Entscheidungen erleichternd, von Verantwortungen entlastend, die Angst des Alleinseins bannend und durch Wegweisung Kräfte entbindend. Wobei sich freilich zeigt, daß sich derartige Faktoren schwer gegeneinander isolieren lassen, indem diesem bloßen Bedürfnis, das der Wirkung starker Stile entgegenkommt, stets wiederum die positive Wirkung geschlossener Formen aus der Kraft ihrer Geschlossenheit selbst heraus begegnet. Man kann 3. diese suggestive Kraft alles Durchgeprägten sehr wohl von der (unter 1.) erörterten Wirkung ihres positiven Gehaltes unterscheiden und kann eine ganze Reihe gradweise höherer oder niederer Wirkungen in diesen Begriff zusammenfassen, beginnend mit der bloßen psychischen Ansteckung und der Macht der Nachahmung und Suggestion im menschlichen Gruppenleben überhaupt[1]), denen wohl das Besessensein von einer Melodie, die uns nicht losläßt, noch verwandt ist, über die analogen aber höheren Wirkungen alles Rhythmischen auf unsere Einbildungskraft bis zu den Wirkungen großer Stile und Haltungen, die in ihrer erzieherischen und erhebenden Kraft an die unter 1. erörterten Fälle angrenzen.

4. Zu diesen Momenten tritt als weitere Verstärkung das Bewußtsein, daß die wirkenden Formen zugleich Gemeinschaftsformen sind und damit den Einzelnen aus seiner Vereinsamung befreien. Aber nicht diese Macht in die Breite der Gemeinschaft und zudem in die Tiefe der geschichtlichen Vergangenheit genügt allein, diese Wirkungen zu erklären, sondern 5. vor allem die Einverleibung dieser Formen in das Leben dieser Gemeinschaften, dank deren ständiger Arbeit an und mit ihnen. Denn stets hat die Befestigung, Bewährung, Läuterung, Durchformung und Klärung solcher Formen sich vollzogen, indem Tausende von Nach-

[1]) Vgl. die bekannten Werke von G. Tarde über die „Nachahmung" (Les lois de l'imitation 1890) und O. Stoll über: „Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie", 2. Aufl. 1904.

vollziehern (unter denen mancher Genius unbekannt geblieben ist) sie überprüft, angenommen, bestätigt, verbessert, ausgeglichen, ausbalanciert haben und sie damit in die innere Gesetzlichkeit ihres Lebens ebenso hineinbauten, wie diese Menschen vorher selbst einst in den Rhythmus dieser Formen hineingezogen worden waren. Mag es sich nun um geprägte Formen des Bauens, um Ornamente, literarische Gattungen, Zeremonien, Haltungen und Bräuche militärischer, bürokratischer, asketischer, karitativer Art handeln, dies alles sind Formphänomene, welche wir als Ergebnisse nicht allein einer Konzeption, sondern einer Durchformung, Durchstilisierung, Ausprägung, Ausreifung und Entfaltung geistiger Möglichkeiten kennen; und wiederum als Ansatzpunkte weiterer Durchprägung, vielleicht aber auch Auflösung, Zertrümmerung. (Wobei wir selbst diese Prozesse noch als positive im Auge haben, da die bloße Trivialisierung geprägter Formen uns hier nur in zweiter Linie interessiert.)

6. Vielleicht werden gewisse Seiten dieser Phänomene des Durcharbeitens am klarsten an der Geschichte sehr traditionsstarker Kulturen, wie der ostasiatischen, und wenn wir zugleich ein Licht auf die Frühstadien solcher Entwicklungen zu werfen versuchen. Jahrhunderte haben etwa die Meister ostasiatischer Malerei oder Lyrik oder Schwertfegerkunst daran gearbeitet, den letzten und sublimsten Ertrag aus ihrer Kunst herauszuarbeiten, wie ihn etwa die klassische Landschaftsmalerei uns bewahrt hat. Man könnte sagen: in dieser letzten und entwickeltsten Kunst, lebendige Bewegung festzuhalten, und in der engen Verwandtschaft dieser Malkunst mit der Schrift stecke als ein Musterbeispiel dessen, was ich hier meine: die letzte und höchste Vollendung des zärtlichen Glücks, das jeder empfinden kann, der leicht und frei mit einem Tuschepinsel ausfährt. Diese Geste ist der Keim, über dem wie eine Perle über einem Sandkorn eine höchste stilisierte Blüte, eine ganze Weltdeutung aufgewachsen ist. Nietzsche hat es in einem sprachlich bezaubernden Aphorismus über die Chopinsche Barcarole ausgesprochen: alle Zustände und Lebensweisen hätten ihren seligen Moment[1]). Das kann man verallgemeinern. Grundsätzlich hat jede menschliche Geste, jede Situation die Möglichkeit eines solchen seligen Moments in sich.

Wilhelm Worringer hat gelegentlich die feine Beobachtung ausgesprochen, der Keim aller klassischen Kunst liege in dem Glücksgefühl, das wir empfinden, wenn wir gleichsam aus dem selbsttätigen Spiel des Handgelenks heraus in schönen runden Kurven eine Linie führten. „Die Bewegung, die wir dann ausführen, ist von einer hemmungslosen Leichtigkeit; der einmal angefangene Bewegungsimpuls setzt sich mühelos fort." „Neben dieser organischen Ausdrucksfähigkeit der Linie, wie wir sie in der ganzen klassischen Ornamentik erleben, gibt es aber noch eine andere." „Wenn wir von einer starken inneren Erregung erfüllt sind, die wir nicht anders als auf dem Papier äußern dürfen, dann werden Linienkritzeleien ganz anders ausfallen. Der Wille unseres Handgelenks wird gar nicht gefragt werden, sondern der Bleistift wird wild

[1]) Der Wanderer und sein Schatten. Aph. 160.

und heftig über das Papier fahren und statt der schönen runden, organisch temperierten Kurven wird eine starre, eckige, immer wieder unterbrochene, zackige Linie von stärkster Ausdruckswucht erscheinen[1])." In ihr sieht er den Keim der nordischen Ornamentik. Auch hier eine Geste, die ihren seligen Moment in einer stilistischen Entfaltung findet. Aber die Herausarbeitung solch eines Stiles erfordert einige Jahrhunderte konzentrierter Arbeit und des Glücksfalles genialer Arbeiter. Und nur die Kultur, die diese Arbeit leistet, erlöst diese Geste zu diesem in ihr verborgenen Glück und entdeckt den Wertbereich, der in ihr liegt.

Dieses Durcharbeiten und Durchstilisieren führt zu dem Ergebnis, welches wir im emphatischen Sinne „geprägte Form" nennen, und das die kulturelle Vollendung dessen ist, was wir im ersten Teile dieses Kapitels „Haltung" nannten. Gelingt es einer Haltung, den gesamten Bereich sittlicher und geistiger Möglichkeiten zu durchdringen, was ausschließlich möglich ist in einer unübersehbaren Folge immer neuer schöpferischer Konzeptionen und Prägungsakte aus ihr heraus, dann spricht man von großen Kulturen.

Wie weit Rasse, Volkscharakter, politisch-ökonomischer Unterbau, soziale Schichtung und als Umweltfaktor vor allem lange Isolierung[2]) an diesem Werden beteiligt sind, ist Thema des IV. Kapitels. Hier gilt es erst einmal das Phänomen als solches in den Blick zu bekommen, den Stilcharakter der Kulturen, da ohne diese Voraussetzung jedem Versuche einer genetischen Erklärung der Gegenstand fehlen würde.

Am „Ende" dieses Vorgangs steht ideell ein stilistischer Einklang aller Äußerungen dieser Menschengruppe, beginnend mit Gesicht, Körperbau und Körperhaltung, bis in die letzten Ausformungen der Ideenwelt und von dieser wieder „rückwärts" bis in die letzte Durchformung selbst der vitalen Äußerungen hinein. Daß diese Formulierung eine abstrakte ist und deutlich die Grenzen jeder analytischen Zerlegekunst gegenüber dem Voll-lebendigen zeigt, sollte kaum der Erwähnung bedürfen. In Wirklichkeit ist die Frage, ob das Ei oder das Huhn früher sind, darum nicht zu beantworten, weil beide sich in einem nie beginnenden und nie endenden Kreislaufe befinden. So auch Leben und Geist. Gewiß bedarf es eines Sprunges, um vom bloßen Dasein heroischer Menschen zu dem Glanze der von Alexander sehr richtig eingeschätzten homerischen Vision zu gelangen. Dennoch haben Achill und seine Genossen das Strahlende dieser Vision ebenso vorgelebt, als das klassische Griechenland, dessen Schulbuch die homerischen Dichtungen waren, sie nachlebte. Auch vom Buch zum Leben bedarf es wieder eines Sprunges.

7. Wie wir hier einen nie endenden Kreislauf von Lebensstil und geistigem Reflex, erzieherischer Kraft des geistigen Bildes und Leben und wieder neuer Befruchtung des Geistes aus jenem beobachten, so vollzieht sich in allen großen Kulturen ein ähnlicher Kreislauf zwischen den Schichten ihrer Bevölkerung. Stehen zumal wir Deutschen heute vor der großen Aufgabe, unserer Idee der Volksgemeinschaft darin Genüge zu

[1]) W. Worringer, Formprobleme der Gotik 1911.

[2]) Vgl. W. Schmidt, Rasse u. Volk (1917 S. 30 und 33/34 und die anschaulichen Karten bei v. Eickstedt, Rassenkunde, a. a. O., 131ff.

tun, daß wir die durch tragische Ereignisse unserer Geistesgeschichte entstandene Kluft zwischen der volkstümlichen Lebensanschauung und der Bildungswelt der geistigen „Eliten" durch bewußte Besinnung auf den Segen breiter und tiefer Wurzeln im volkstümlichen Lebensgefühl überbrücken, so mögen es in der Frühzeit der Weltgeschichte wohl Herrenschichten gewesen sein, welche diesem Volk ihren Stil auferlegten und aufzwangen. Man wird nicht eben behaupten wollen, daß die kleinen Häuflein wandernder Arier, welche dereinst in die Großstadtkulturen der indischen Stromländer einbrachen, und die zahlenmäßig weit überlegene und kulturell hoch entwickelte Bevölkerung derselben staatlich, gesellschaftlich und religiös umorganisierten, gerade „für dieses Volk" und „aus diesem Volk" zu fühlen und zu handeln gewohnt gewesen seien. Wie dem aber sei: auch Herrenkulturen bedurften des Anhangs und der Resonnanz. Wenn man an sprachliche Verhältnisse denken will, so ergeben sich solche sehr deutlich z. B. aus Karl Voßlers Charakteristik des normanischen Schrifttums[1]). Auch liegt im Falle der Herrenkulturen der Anspruch vor, das Ganze des staatlich in Form gebrachten Volkes zu repräsentieren und geistig mindestens das zu Ende zu denken, zu Ende zu fühlen und unter weltweite Gesichtspunkte zu rücken, was die herrschenden Schichten nur ahnten, wollten und lebten. Aber in den Spätphasen dieser Entwicklung, in welcher die modernen Nationen leben, sind auch hier die Kreisläufe zwischen Führerschichten und Wurzelschichten längst im Gange, so daß die geistigen Führerschichten gerade aus dem Volke zurückerhalten, was sie selbst Jahrhunderte früher diesem aufgeprägt haben, womit wir wieder bei der Idee eines Einklangs aller Schichten eines Volkes in derselben Weise und Haltung eines in allen Volksgliedern gleichgestimmt sich ausschwingenden Daseins angelangt sind.

Sind geprägte Formen einmal durch solche Kreisläufe hindurchgegangen, sind sie — was wir als weitere Punkte 8. und 9. buchen können — zudem jener weiteren Verstärkung teilhaftig geworden, die darin besteht, daß jede Einzelform des Ganzen die andern trägt, indem jede für sich allein die Grundzüge der ganzen Haltung enthält, so daß sich die Kräfte dieser Einzelformen im ganzen vielfach potenzieren. Und sind sie schließlich 8. gefestigt durch die Geschichtlichkeit des Menschen, der einmal, für eine Haltung meist in jungen Jahren gewonnen, an ihr zum Verräter werden würde, wenn er sie verließe, dann haben sie zwei weitere Voraussetzungen erfüllt, aus denen heraus die suggestive Kraft stark durchgeprägter Formen erst voll verständlich wird. Und jetzt mag man versuchen, sich dies eigentümliche dynamische Arbeiten, dies Aussenden von Kräftestrahlen, von Zugkräften, welche sich mit andern kreuzen und welche jeden, der sich ihrer Zone als Betrachter naht, sofort in sich und ihre Haltung hineinzuziehen und hineinzuzwingen suchen zu veranschaulichen, indem man sich vorstellt, wie etwa ein Grünewaldscher Christus in einem griechischen Tempel wirkte oder eine zarte japanische Landschaftszeichnung auf einer byzantinischen Mosaikwand oder eine klassische Aphrodite, alabastern schimmernd, unter Schmerzensmännern. Das Gegeneinander dieser Stile erweist mehr als ihre bloße Suggestivkraft, eher könnte man von Sprengkraft sprechen. Jeder Stil sucht jedes verstehende Wesen in seinen Bannkreis zu ziehen, und dieser Bannkreis hat einen geradezu enormen

[1]) K. Voßler, Frankreichs Kultur (Heidelberg 1913) S. 8.

Radius. Denn so sehr etwa die Apotheose des Pinselstrichs, als die wir in bewußter Übertreibung die japanische Malerei charakterisierten, scheinbar ein bloß ästhetisches Phänomen ist, so impliziert sie dennoch grundsätzlich und expliziert sie faktisch in jeder Anwendung auf irgendwelche Gegenständlichkeit ein schließlich universales Weltbild. Es ist ein Weltbild von ganz bestimmtem Ausschnitt, ganz bestimmten Wertrangordnungen, das sich dem intensiven Betrachter ostasiatischer Malerei erschließen kann; völlig anderen Raumwerten, völligem Absehen von der streng konstruierten Körperlichkeit, an der Dürer gearbeitet hat, dementsprechend ganz anderen Idealen lebendiger Körperhaltung, und wie der Körperhaltung, so der Seelenhaltung, des Ethos, der Ethik und Lebensweisheit. Alles als Ausdruck einer Virtuosität der Zartheit und des koloristischen Erhaschens der Lebendigkeit, die man auf der Folie der europäischen Zeichenkunst, nach der negativen Seite hin, nicht unrichtig mit dem Mangel einer rationalen Wissenschaft dort und ihres Vorhandenseins, als einer unausscheidbaren Komponente des europäischen Soseins, bei uns, in Verbindung gesetzt hat.

Hätten Vergleiche nicht immer ihre Grenzen, so könnte man die zwingende Kraft solcher vorgeprägten Formen wohl mit Schienensträngen vergleichen, in deren Hauptlinie der Erlebende durch tausend und abertausend Nebenlinien (sittlicher, rechtlicher, staatlicher, sprachlicher, religiöser, künstlerischer Art) hineingezogen wird und damit in Geleise, in denen sein Denken, Wollen, Fühlen eine Sicherheit und ein Tempo erreichen, die ihnen auf ungebahnten Wegen völlig unerreichbar wären, erkauft mit der praktischen Unmöglichkeit, ohne Lebengefahr aus diesem Schienenstrang in voller Fahrt wieder herauszuspringen. Man könnte auch sagen, jeder, dem diese Formen alles, was er an Haltungen und Werten kennt, aufgeschlossen haben, würde sich gewissermaßen den Ast absägen, auf dem er als geistiges Wesen sich hält wenn er sie willkürlich verlassen wollte.

§ 22. Aus dieser zugleich lösenden und bindenden Kraft des Geprägten kann nunmehr (9.) seine bedeutendst egeschichtliche Funktion und Mission: die Formung von Gemeinschaften verstanden werden. Diese Funktion erhellt jedoch in ihrer ganzen Bedeutung erst auf der Grundlage noch einer weiteren Prämisse. Es wäre nämlich ein Irrtum zu glauben, die lebendigen Menschen seien vollkommen und restlos durch Prägungen des öffentlichen Lebensstiles geformt.

a) Zunächst hat bereits meine „Logik", a. a. O. II, S. 133, wohl erstmalig einen Tatbestand herausgehoben, der besagte: ähnlich wie beim stereoskopischen Sehen, erscheine uns die Welt „plastisch", weil wir gewohnt seien, sie von Kind auf im Lichte sehr verschiedener möglicher Weltanschauungen zu sehen. Das heißt dieselben Dinge in sinnlichem und übersinnlichem Lichte, in hoher und gemeiner Beleuchtung, formal und stofflich, in Frosch- und Vogelperspektive, begeistert wie skeptisch, makroskopisch und mikroskopisch. Und zwar darum, weil die Sprache uns Worte vermittle, welche aus den verschiedensten Perspektiven heraus geprägt sind, wofür uns heute das großangelegte Unternehmen von Franz Dornseiffs „Deutschem Wortschatz" (1933ff.) besonders anschauliche Beispiele liefert. Obwohl umfangen vom Rahmen einheitlicher National-, Zeit- und Standesstile, behalten die innerhalb dieses Rahmens lebenden Menschen noch immer Spielraum genug, den verschiedensten „Weltanschauungen",

d. h. Tendenzen der Akzentuierung, Betrachtung und Wertung anzuhangen. Worin der oben erörterte Tendenzcharakter von Weltanschauungen sich deutlichst kundgibt. Schließlich kennen wir der Möglichkeit nach selbst alle diese Tendenzen, ja, so muß gerade aus diesen Tatsachen geschlossen werden: unsere eigene bestimmte weltanschauliche Entscheidung ist gerade bedingt durch diese Mannigfaltigkeit der Möglichkeiten. Wer „entschieden" ist, der rückt eben von bestimmten Möglichkeiten ab, und insofern ist in jeder positiven Stellungnahme notwendig auch eine negative eingeschlossen. Unsere Entscheidungen sagen, welche Momente eines Phänomens uns die bedeutsameren scheinen, neben jeweils anderen sichtbaren, aber an Bedeutsamkeit zurücktretenden Momenten.

b) Ein anderer Faktor der Vermannigfaltigung von Haltungen im Rahmen nationaler Lebensstile sind die Gliederungen großer Völker nach Ständen und Klassen. Die Bewohner von Großstadt, Kleinstadt und Land, grundbesitzender Adel, Offiziere, Beamte, freie Berufe, Kaufleute, Handwerker, Bauern, Arbeiter usw., alle diese Gruppen leben schon darum nicht ohne weiteres im selben „Lebensstil", weil ihre Tradition und ihre Lage eine ganz verschiedene ist. Auch dies wieder im Rahmen zahlreicher Gemeinsamkeiten, die wiederum einen größeren oder kleineren Radius haben, wie heute der Prozeß der Volkwerdung und neuen Volksgemeinschaft im Gegensatz zur russischen Klassenherrschaft des entfesselten Proletariats beglückend lehren kann. Im Rahmen umfassender Gemeinsamkeiten bleiben aber genug Besonderheiten eingeschachtelt, die selbst wieder den Rahmen weiterer Besonderungen und Mannigfaltigkeiten jeweils einzuschlagender Richtungen abgeben.

c) Die Hauptmasse aber des nicht restlos von den großen Lebensstilen erfaßten Lebens liegt im Seelisch-triebhaften. Das meist mangelnde Verhältnis der „Tiefenpsychologen" zu Staat, nationaler Gemeinschaft und Standeshaltung verdeutlicht diese Sachverhalte mit ganz besonderer Schärfe. Im übrigen dürfte die einfache Frage, ob die jeweils vorhandenen Formen der Gesetzesüberschreitung und sittlichen Entgleisung ebenfalls zu dem Komplex dessen gehören, was „man" in der betreffenden Gemeinschaft tut (s. o. § 10), genügen, um schlagend darzutun, daß der „öffentliche" Stilcharakter auch des privaten Lebens seine Grenzen nach der Seite einer noch privateren Sphäre hat. Damit soll nicht verwischt werden, daß etwa die die Verfasser der traditionellen französischen Ehebruchsromane ernährenden Formen des europäischen Familienlebens oder des in Frankreich populären Eifersuchtsmordes nicht ebenfalls im Grenzfall einen gewissen „öffentlichen" Charakter besitzen könnten (was vor allem für die jeweilige Stellungnahme der Gesellschaft zu solchen Delikten gilt), nur bedarf es an dieser Stelle der entscheidenden Erwägung, daß die jeweils herrschende Sitte das einzelne Individuum nicht so restlos bändigt, daß dasselbe nicht in zahllosen Fällen teils in die „Freiheit", teils in die Krankheit auszubrechen vermöchte.

Der Anlage nach ist der Mensch ein unter anderm auch mit der Möglichkeit zum Guten ausgestattetes, im übrigen aber nur in einem dünnen Firnis domestiziertes Tier

(Raubtier im großen Stile eigentlich nur in seltenen Exemplaren[1])), ein Tier, das zudem unter allen für die Domestizierung charakteristischen Beschwerden schmerzlich leidet. Auch mit rassischen Erbanlagen zu bestimmten Lebensstilen ist hier nur wenig geholfen. Einem Nachkommen der Wikinger kann die Erbanlage zum Seeraub höchstens schaden, wenn er etwa unter den schicksalhaften Bedingungen des modernen Lebens Bankprokurist sein sollte. Und ähnlich dürfte die Erbanlage zum Großbauern der Vorzeit bei modernen Steuererklärungen kaum von Nutzen sein. Denn die unbeugsame Besitzbeharrung des Bauern[2]) setzt selbst die Habsucht des Händlers in den Schatten.

Kurz, psychologisch betrachtet und zumal in der Schicht des Triebhaften, ist innerhalb des Rahmens gewisser vorherrschender Anlagen und Urneigungen und unterhalb der Schicht der öffentlichen Lebensstile in der Seele der Menschen, welche an diesen Lebensstilen teilhaben, so gut wie alles vorhanden, was überhaupt menschliche Anlage und Möglichkeit heißen kann. Allerdings wäre es ein völliges Mißverständnis zu glauben, es sei der Inbegriff aller welthistorisch entfalteten Möglichkeiten, der in diesem seelischen Quellgebiet liege. Dies ist nämlich gerade nicht der Fall, weil die entfalteten und durchgeprägten Stile der verschiedenen großen Kulturen notwendig und ausschließlich Ergebnisse jahrhundertelanger Entwicklungen dieser Völker, einschließlich ihrer seelischen Fähigkeiten sind. Was in jedem dieser Fälle großen Stiles geglückt ist, kann man vergleichen mit der Dämmung reißender Wassermassen zu einem mächtig dahinrauschenden Strome, der Ländern Namen gibt und unter dessen Fuß Städte werden, eine Schöpfung seiner Fülle.

Zedernhäuser trägt der Atlas
Auf den Riesenschultern; sausend
Wehen über seinem Haupte
Tausend Flaggen durch die Lüfte
Zeugen seiner Herrlichkeit
Und so trägt er seine Brüder,
Seine Schätze, seine Kinder
Dem erwartenden Erzeuger
Freudebrausend an das Herz.

In solchen Fällen ist es gelungen, in langsamen schicksalvollen Prozessen, deren Verlauf das Thema der Geistesgeschichte ist, ungebändigte Kräfte in eine Form zu bringen, in der die Entfaltung rahmenbildender rassischer Uranlagen sich fruchtbar paart mit einem Ausgleich der unermeßliche Mengen von Sprengstoff enthaltenden Welt der menschlichen Triebe.

Diesen Prozeß zu fördern, ja zu bestimmen, ist die ganz eigene weltgeschichtliche Leistung geprägter Formen. Weil die menschliche Triebwelt (wenn immer durch ineinandergeschachtelte Rahmungen rassischer, stammlicher und familiärer Erbneigungen locker eingefaßt) schon allein unter dem Druck der unendlichen Mannigfaltigkeit mehr oder weniger schwieriger persönlicher Lebensumstände ins unabsehbar Mannigfaltige und Formlose zerflattern müßte, darum hat die Prägung, deren mächtigster Sachwalter Staaten und Kirchen sind, als die Zwangherren zur Gemeinschaft, ihren Umkreis weltgeschichtlicher Aufgaben. Sie erst, lebend in immer neuen Schöpfungen und gestaltenden Taten der Genien und Führer, zwingt die Individuen in die Arbeit an inhaltlichen Aufgaben gemeinsamen Lebens; schafft in die Breite Gefolgschaft, Gemeinschaft und Ordnung, in die Dauer Kontinuität und Selbigkeit der Gemeinschaftsaufgaben über

[1]) Vgl. Spengler, Der Mensch und die Technik, S. 14ff.
[2]) Vgl. Jhering, Der Kampf ums Recht, 18. Aufl. 1913 S. 25 und 29f.

Jahrhunderte hin; ermöglicht allein durch diese gewaltige Sammlung der Kräfte auf wenige große, durch Menschenalter weitergetragene Aufgaben die Gewalt und Macht der Kraftströme, welche dazu gehören, große Formen des öffentlichen Lebens zu ihrer letzten klassischen Vollendung zu bringen und über oft tötliche Krisen und Fährlichkeiten wegzutragen. Denn nur ein gewaltiger einseitiger Druck äußerster und, vom Individuum aus gesehen, übermenschlicher Art, macht die Höchstleistungen der geschichtlichen Welt möglich und verstehbar. Erst die geprägten Formen bauen die Blickrichtungen und konstitutionellen Ausgerichtetheiten auf die wesenhaften Einseitigkeiten der großen Kulturen in die Individuen hinein und machen diese so erst zu Deutschen, Italienern, Engländern. Denn erst an objektiven Aufgaben vermag sich die amorphe Kraft bloßer Anlagen und Neigungen (von naturgemäß ungeheuerem Spielraum) oder der bloßen Innerlichkeit des Seelischen zu gestalten. Erst vor einen Wagen gespannt, oder unter einem Reiter, gewinnt die „Pferdekraft" ihr Maß. Erst im Dienste der öffentlichen Lebensgestaltung vermag das menschliche Bewußtsein, sich selbst zu finden. Es „ist" etwas Bestimmtes erst unter einem Maße und unter einer Aufgabe, deren größte heißt, in einer Seinsform zu leben, in welcher alle vorhandenen Kräfte gesammelt und fruchtbar eingesetzt sind. Es ist ein Verdienst der Wertphilosophie und zumal der Spätwerke Heinrich Rickerts, diese Seelengestaltung erst ermöglichende Beziehung auf Werte und dementsprechend den Umweg alles Verstehens über Werte erkannt und herausgearbeitet zu haben[1]). Aber nicht unmittelbar „Werte", sondern werthaltige, d. h. gehaltvoll ausgeprägte Gemeinschaftsaufgaben, öffentliche Ethosformen, öffentliche Wertrangordnungen, ordines amoris (wie Scheler zuletzt formuliert hat[2])), öffentliche Weltbilder sind das „Allgemeingültige", um das es im geschichtlichen Leben der Gemeinschaften geht.

RÜCKBLICK.

§ 23. Noch freilich sind damit nicht alle Voraussetzungen gewonnen für eine Gefügelehre von Volkskörpern, aber immerhin einige, die erlauben, sinnvoll von Kulturen als Lebensstilen zu sprechen.

Wir haben das Gesamtphänomen kulturellen Seins zunächst in einem Verhalten menschlicher Gemeinschaften gesehen, als Inbegriff zahlloser zum Brauch der Gemeinschaft gewordener Verhaltungen und Handlungen, in denen sich die Auseinandersetzung menschlicher Gruppen mit dem Druck der Welt vollzieht. Dem Verständnis dieses Prozesses sollte die Analyse der Handlung dienen, zu deren tieferen

[1]) H. Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 5. Aufl. 1929, S. 533ff.

[2]) In dem an ungewöhnlich bedeutenden Aufsätzen so reichen 1. Band des Nachlasses 1933.

Verständnis die Begriffe der Lage, der Antwort, des Einfalls, des Erlebnishorizonts, der pulsierenden Antwortfolgen und vor allem der Haltung eingeführt wurden.

Handlungen erfolgen in einer Haltung, und solche Haltungen erkannten wir als das Kerngebilde von Lebensstilen. Kerngebilde in mehrfacher Hinsicht, in gewissem Sinne als Anfangs- und Endform eines praktisch nie endenden Kreislaufs, in dessen Rhythmus sich das geschichtlich-kulturelle Werden vollzieht.

Denn in Haltungen, in denen ein glücklich geführter geschichtlicher Vortrupp sich bewegt, können wir zunächst die Keimformen der großen Kulturstile erkennen, welche die Entfaltung, Hochstilisierung und Bewährung solcher Haltungen in der Auseinandersetzung mit der gesamten Problematik des Daseins sind. An sich bloßer Keim, unerschlossen, ungeprüft, primitiv, eng, ohne Weltschau und Weite des Horizonts, ohne Selbstkenntnis (bei noch so großem Selbstgefühl), enthalten wahrhaft zukunftsträchtige Haltungen in Umriß- und Skizzenform das stilistische Grundgefüge, die Anlage, die Wegrichtung und vor allem den dynamischen Auftrieb zu ganz bestimmten Weisen der Durcharbeitung und Eroberung der Welt (als Inbegriff alles Widerständigen und Gegenständlichen überhaupt), an deren Bewältigung sie sich gestalten, festigen, ideell finden und in Charakter, Geist und Kraft erproben können.

Aber vom entwickelten und geschlossenen Kulturstil und Weltbild aus gesehen, findet dieser seinerseits wieder seine Wahrheit und den Beweis seiner Fähigkeit, dem Leben selber Sinn und Form zu geben, nur in der Bewährung als gestaltendes Prinzip und ideeller Leitfaden eines leiblich-seelisch-sittlich-geistigen Lebensstiles eines Volkes. In diesem Kreislauf einer Bewährung im Geist und am Universum und einer Bewährung am lebendigen Träger dieser Weltanschauung, d. h. einer menschlichen Gemeinschaft bewegt sich die schicksalhafte Geschichte der einzigartigen Seinskerne, deren Gestaltung der Sinn aller Geschichte ist: der Völker.

Erhebt sich nun die Frage, ob solche Lebensstile in der Fülle ihrer Äußerungen wirklich einheitlich genug seien, um als „Volksgeister“ und „Zeitgeister“ angesprochen zu werden, so ist es vor allem notwendig, der besonderen Struktur solcher stilistischen Gebilde nachzufragen. Dabei erweisen sich diese, ihrem Wesen nach als von Entscheidungsfolgen weiter getragene Tendenzen, welche stets und unvermeidlich ein Medium vorausgegangener in Prägungen objektivierter Entscheidungen weiter prägend modifizieren. Prägungen sind Niederschläge von Entscheidungen. Entscheidungen fallen stets in einer Richtung, die wir als weltanschauliche bezeichnen. Tendenzen sind Folgen von Entscheidungen, welche sich in derselben Richtung auf einen bestimmten weltanschaulichen Pol oder Grenzfall zu bewegen. In

jeder Entscheidung und erst recht in einer gleichgerichteten Entscheidungsfolge modifiziert sich eine Haltung. Und zwar zunächst eine Haltung des Handelnden. Da dieser Handelnde aber zugleich repräsentativ ist für seine Gemeinschaft und da andererseits das Medium, in welchem sich seine Entscheidungen auswirken, gleichfalls die Haltung dieser Gemeinschaft ist, so erweist sich jede Handlung = Entscheidung = Prägung als ein Akt, in welchem subjektiv und objektiv öffentliche und bestimmt ausgeprägte Haltungen einer Gemeinschaft sich in einer bestimmten Richtung modifizieren. Konkrete Lebensstile sind so Gebilde tausendfach umgeprägter und neu geprägter Lebensformen oder Stile, von deren Tendenz schlechthin jede Äußerung des betreffenden Volkes, mehr oder weniger ausgeprägt, beseelt ist.

„Mehr oder weniger ausgeprägt", da dieser Prozeß selbst da, wo er auf Höhepunkten angelangt ist, weiter schreitet, da der Geist in Auseinandersetzung mit seiner mit jeder Entscheidung sich notwendig verändernden Lage ständig weitertreibt und da sein Erfindungsreichtum selbst den ausgeprägtesten Formen ständig neue Spielräume der Gabelung, Verästelung und Ausgestaltung abzugewinnen weiß. Da ferner der Anteil unübersehbar vieler, den mannigfaltigsten ineinandergeschachtelten Rahmenformen und Parteiungen angehörigen Mitarbeiter ständig neue Ausgleiche der entgegengesetztesten Entscheidungen über den Fortgang erfordert.

III. LEBENSSTILE UND WELTEN.

1. GELEBTE WELTEN. BAUPLAN. INTERESSE. BEDEUTSAMKEIT.

§ 24. Wenn wir im vorausgehenden Kapitel die Grundbegriffe und Sehweisen entwickelt haben, welche notwendig sind, Kulturen als Lebensstile zu erkennen und diese wieder in ihrem einzigartigen Aufbau wenigstens in großen Zügen zu durchschauen, so geschah das unter bewußter Übergehung eines Problems, dessen Vernachlässigung nunmehr unerträglich würde: nämlich der Erlebnisseite alles menschlichen Daseins und damit der Kulturen und ihrer Prägungen.

Denn Kulturen oder, wie wir eingangs synonym sagten: Völker formen nicht nur ihre Lebenshaltung in Staat, Recht, Gesellschaft, Sitte, Erziehung; sie haben nicht nur eigenartig ausgeprägte Weisen, sich nach den Regeln dieser Sitte zu ihren Göttern, Toten, Geistern, Naturereignissen zum Stoff ihrer Arbeit und schließlich zum Mitmenschen zu verhalten. In diesen Weisen des Verhaltens zur Welt und in den Weisen und Techniken ihrer Behandlung und Bearbeitung stecken bereits Prägungen von völlig anderer Art als geprägte Lebensstile es sind, nämlich bestimmte Deutungen und Erlebnisweisen der Welt als Gegenstand des Bewußtseins, Weltbilder, Weltanschauungen.

Vielleicht war es nützlich, mit der Erörterung dieses Urphänomens, daß jedes menschliche, ja mit gewissen Einschränkungen, jedes tierische

Bewußtsein einen Gegen-stand, einen Bewußtseins-inhalt, einen Erlebnisgehalt besitzt, ein vielfach modifiziertes Wissen um Dinge, Vorgänge, Verhältnisse und Werte, nicht zu beginnen, um auf diese Weise jeder Gefahr einer falschen Intellektualisierung und Verwissenschaftlichung des konkreten Bewußtseins zu entgehen. Der Mensch ist, lange ehe er etwas im prägnanten Sinne „erkennt", ein praktisch handelndes, um seine Existenz besorgtes, um sein Dasein kämpfendes Wesen. Er erlebt den Mitmenschen lange in der Freund-Feindfunktion[1]), ehe er ihn „psychologisch" „erkennt". Er lernt erst mit Zeug und Werkzeug umzugehen[2]), ehe er es in erkennender Haltung betrachtet. Aber nichts desto weniger „lebt" er nicht nur handelnd, gestaltend, praktisch sich verhaltend das „Wie" und „So" seines aktiven Lebens, sondern er „erlebt" auch ein „Was", ein „Etwas".

Und wie immer dies Etwas, dies inhaltsvolle und beziehungsreiche Gegenüber des Bewußtseins im besonderen gestaltet sein mag, so pflegen wir, jedenfalls beim Menschen den Inbegriff des so als etwas Erlebten seine „Welt" zu nennen. Der Mensch gestaltet sein Leben, und er bearbeitet und erlebt seine Welt.

Alle Kulturtätigkeit läßt sich auf zwei große Richtungen zurückführen: Ordnungen der Lebensführung und Deutung der Welt zu sein, wobei sich die meist übersehene, aber grundsätzlich selbständige, ja fundamentale dritte Gruppe, der technischen Bearbeitung der Welt eigenartig teils in ein zur Lebensführung zu zählendes Verhalten, teils in ein implizites Deuten der Welt aufteilt. Hier liegen die Zukunftsaufgaben einer Philosophie der Technik, des Handelns und Verhaltens, während die beiden bedeutsamsten Gruppen von Beiträgen zu unserm Thema bis jetzt vornehmlich von der Seite der Sprachwissenschaft (Deutung der Welt) und Gesellschafts- und Staatslehre (Ordnung des Lebens) geliefert worden sind.

In diesem Erleben der Welt, und zwar im konkreten Erleben einerseits und den konkreten Welten andererseits schlummert ein Rätsel, dem die zahlreichen und über alle Kulturen verbreiteten im Grunde höchst seltsamen Lehren Ausdruck geben: wir erlebten gar nicht die Welt selbst, sondern nur deren „Erscheinung". Diesen mit den unglücklichen Bezeichnungen Realismus und Idealismus belasteten erkenntnistheoretischen Rechtsstreit haben wir hier unmittelbar nicht zu entscheiden, wohl aber ist es eine geschichtsphilosophische und im weiteren Sinne anthropologische Aufgabe, in den Aufbau der menschlichen „Welten", so wie sie von den historischen Gemeinschaften tatsächlich erlebt werden und sich in deren Dasein geschichtlich auswirken, einen möglichst tiefen Einblick zu gewinnen. Ist es „die" „selbe" Welt und Wirklichkeit, in der alle Menschen und Kulturen leben? Ja und nein!

Solange man sich nun des Ausdruckes „Weltdeutung" bedient, nimmt man den mit ihm eigentlich zu treffenden Tatbeständen einen

[1]) Vgl. Karl Schmitt, Der Begriff des Politischen, 1933, und J. von Üxküll, Theoretische Biologie, 2. Aufl., 1928.

[2]) Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit I, § 15ff.

nicht unwesentlichen Teil ihrer tatsächlich vorhandenen Paradoxie. Es scheint fast, als wäre es eine Trivialität, ausdrücklich zu erörtern, daß etwa philosophische Schulen oder Religionen um die Wahrheit ihres Weltbildes miteinander streiten.

Handelte es sich nur um dieses Oberflächenproblem, so wäre z. B. der heftige Widerstand, dem Spengler mit seiner These begegnete: jede Kultur habe ihre eigene Welt, und weiterhin mit seiner Ausdehnung des Stilbegriffs, der physiognomischen und symbolischen Betrachtungsweise auf sämtliche Grundcharaktere der uns und anderen Kulturen bekannt gewordenen Weltinhalte, einschließlich der mathematischen Systeme, kaum begreiflich. Es ist seltsam: der seit L. F. Clauß[1]), Heidegger und Klages und in der Auseinandersetzung mit ihnen häufig erörterten[2]) These, dem Bauer sei der Wald „Gehölz", dem Förster „Forst", dem Jäger „Jagdgebiet" oder „Jagdgehege", dem Wanderer „kühler Waldesschatten", dem Verfolgten „Unterschlupf", dem Dichter „Waldesweben", „Harzduft" usw., ist doch wohl kaum zu widersprechen. Es ist auch ebenso naheliegend als leicht, diese Beobachtungen und Gedanken auszuspinnen und zu erweitern: daß der Offizier einen Berg oder Steinbruch „mit andern Augen" ansehen und als etwas anderes erleben wird, als ein Spekulant, als ein Maler, als ein Spaziergänger usw. Alle diese Beispiele sind ebenso unwiderleglich, als zu einer Ausdehnung auf immer weitere Bereiche einladend. Aber vor der unausweichlichen Konsequenz ihrer Sonderwahrheiten und vor einem Ernstnehmen ihres konstitutiven Gehaltes schrecken selbst energische Denker merkwürdig zurück. Es ist die Panik vor dem „Relativen", das seinen gefährlichen Ruf eigentlich nur dann verdienen würde, wenn es möglich wäre, daß z. B. Vogelperspektive und Froschperspektive sich jemals sachlich und logisch widersprächen. Oder wenn, selbst dann, wenn die Weisen des menschlichen Weltanschauens unaufhebbar auf eine bestimmte Anzahl solcher Perspektiven beschränkt wären, die geringste Notwendigkeit dafür bestünde, daß alle diese Perspektiven nicht trotzdem auf denselben Stoff des Seienden bezogen wären, (den wir dann allerdings anschaulich nur in einer perspektivischen Gestalt kennten).

Hier gilt es wahre Berge von Vorurteilen abzutragen. Denn die Korrelation von Mensch und Welt, genauer von menschlichem Sosein und Sosein der Welt, in der Menschen jeweils leben, gilt tatsächlich und gilt darum empirisch ausnahmslos, weil sie auf einer unaufhebbaren aprioriischen Gesetzlichkeit des anschaulichen Bestandteils alles Wissens von Etwas beruht. Was dieser These entgegensteht, sind aus-

[1]) Die nordische Seele, 1. Aufl., 1923, c. 81 ff.

[2]) M. Beck, Martin Heidegger, Sein und Zeit. Philosophische Hefte, Heft 1, Juli 1928, S. 25, und derselbe, Die neue Problemlage der Erkenntnistheorie, Deutsche Vierteljahrsschrift VI, 1928, Heft 4.

schließlich Vorurteile und Mißverständnisse, die sich durch eine schärfere und genauere Fassung der bestehenden Verhältnisse beseitigen lassen.

Zu diesem genaueren Verständnis gehören aber vor allem zwei Erkenntnisse: Erstens der Apriorität der behaupteten Wechselseitigkeit oder Korrelativität von Mensch und Welt, und zweitens einer, durch Schelers Begriff der „natürlichen Weltansicht" vorbereiteten und entschieden durch Heideggers Begriff des „Umgangs" geförderten Einsicht, daß die Korrelation von Mensch und Welt (so wie der lebendige Mensch selbst nicht nur aus Geist, Bildung, Kultur und Seele besteht, sondern primär lebt und sein Dasein praktisch behauptet), keineswegs allein wissenschaftliche und philosophische „Weltanschauungen" betrifft, sondern primär an der undurchbrechlichen Wechselwirkung erforscht werden muß, in welcher unser Handeln zu unserer Welt steht und umgekehrt die in unserem Handeln praktisch nicht nur er-lebte sondern ge-lebte Welt zu unserem praktischen Verhalten zu derselben. So wie die oben angeführten vornehmlich soziologischen Beispiele beweisen: der müde Wanderer lebt sein Lagern im Moos und hat dabei nicht nur einige Erlebnisse seines „Gegenstandsbewußtseins", sondern benutzt sein Lager, der Stratege tätigt im Ernstfall seine Apperzeption dieses Hügels als strategisch wichtigen Punkts. Es ist primär kein Reflektieren auf einen begrifflich analysierten, diskursiv gedachten Sachverhalt, in welchem uns Welt begegnet, sondern ein praktisches Handhaben, in welchem ein Gegenüber weit weniger „gegen-ständlich", „vor-gestellt" wird als vielmehr als ein gegenständlich so und so Aufgebautes praktisch vorausgesetzt und impliziert ist. In unübertrefflicher Schärfe und mit der Plastik eines aus bester deutsch-volkstümlich-handwerklicher Denkweise geborenen Ausdrucks hat Heidegger das Handhaben eines Hammers oder einer Türklinke für primär erklärt gegenüber dem „begaffen" derselben[1]). So handhaben, leben, tätigen wir Welt und erschließen dabei (in den zahlreichen Gradabstufungen dieses Könnens) von ihr genau so viel, als sich unserer jeweiligen subjektiven Zuständlichkeit eröffnet.

Diese Subjektivität sei hier ganz ausdrücklich und meinetwegen provozierend betont. Nur wer die Augen öffnet für ihren sinn-konstituierenden Anteil und wer wagt, die hier offen zutage liegenden Verhältnisse auch anzuerkennen und ihnen ins Auge zu sehen, so wie sie sind, noch ehe eine rettende Theorie — die allerdings möglich ist — seine Beklemmung wieder löst, wird des Menschheitsproblems wirklich Herr werden.

§ 25. Die schlagendsten Beispiele und die ersten Versuche einer theoretischen Verarbeitung dieses „subjektiven" Anteils finden wir nicht zufällig auf biologischem Gebiet. Hier liegen vor allem die großen philosophischen Verdienste der Umweltlehre J. von Uexkülls[2]). Ihre

[1]) Sein und Zeit I, S. 69.

[2]) Jakob von Uexküll, Theoretische Biologie, 2. Aufl., 1928.

früheste und kaum übertreffliche Ausformung haben aber diese Anschauungen bereits vor Menschenaltern im Werke eines andern Deutschrussen gefunden: in der Zeitlehre K. E. von Baers[1]).

Obwohl Chr. Sigwart und O. Liebmann dieses geniale Aperçu Baers in ihren bekannten Werken, Heinrich Maier es in seinen Kollegs erörterten, obwohl die Schriften von Uexkülls, M. Palágyis und Ludwig Klages' sie würdigen und rühmen, sind diese Gedanken doch noch so weithin unbekannt, daß ich mir nicht versagen kann, sie in tunlichst knapper Form zu referieren:

Baer geht aus von der Wahrnehmung ewigen Werdens und Vergehens in der Natur. Scheint hier im Wechsel etwas zu bestehen, so scheint dies nur an den zu kleinlichen Maßstäben zu liegen, mit denen wir an die Natur herantreten. Das führt auf das Problem des Maßstabes.

Welche Maßstäbe hat der Mensch der Natur gegenüber? Die Etymologie der Maßbezeichnungen zeigt deutlich, woher sie genommen sind: wir messen den Raum, wie die verschiedensten Sprachen zeigen, nach Fingerlängen, Spannen, Daumenbreiten, Handbreiten, Füßen, Schritten, Ellen, Klaftern; 1000 lange Schritte nannten die Römer ein Milliarium, daher unsere Meile. Ein Werst (im Russischen) ist eine Summe von Klaftern, d. h. Handspannen. Die Wissenschaft hat diese Urmaße vergrößert, rechnerisch handlicher und vor allem exakt gemacht. Und dasselbe gilt für die Zeitmaße. Aber die Grundmaße, um wieder diese Naturmaße zu messen, führen wieder auf uns selbst zurück. Baer zweifelt nicht daran, daß das kleinste Uhrenzeitmaß, die Sekunde, von unserem Herzschlag genommen ist. Aber das eigentlich lebendige Zeitmaß, mit dem wir unsere Empfindungen wirklich messen, ist kleiner als die Sekunde, es ist die Zeit, die wir brauchen, um uns eines Eindrucks auf unsere Sinnesorgane bewußt zu werden. Daher kann uns eine Sekunde lang erscheinen, wenn wir in gespannter Erwartung sind. Auch dieses Zeitmaß ist bei allen Völkern im Gebrauch. Die Römer nannten es momentum oder punctum temporis. Punctum heißt Stich. Punctum temporis heißt vermutlich die Zeit, die wir brauchen, um einen Stich zu empfinden. Das Wort momentum kommt von movere, bewegen, und bezeichnet wohl die Zuckung, die auf einen Stich folgt. Jedenfalls eine kleinste Einheit menschlicher Bewegung. Und dieses Wort ist wieder in neuere Sprachen übergegangen. Sehr hübsch nennen wir im Deutschen diese Einheit: einen Augenblick. In der Zahl dieser Augenblicke, unserer Eindrücke und Reaktionen in demselben objektiven Zeitraum, besitzen wir das wahre und natürliche Maß für unser Leben. Auf die Erörterung der exakten Daten, welche die Psychologie für sie erarbeitet hat, kommt es hier nicht an. Baer setzt sie an auf 6—10 pro Sekunde, d. h. pro Pulsschlag. Die Erfahrungen der Kinematographie lehren uns, daß diese Zahl höher ist, etwa 18. Aber freilich variiert auch die genauer festgestellte Dauer des Augenblicks mit der Lebhaftigkeit unserer Eindrücke und unseres Temperaments. Eine glühende Kohle, die im Kreis gedreht wird, sehen wir als feurigen Ring, eine abgekühlte Kohle nicht mehr, der Sanguiniker, dessen Puls rascher geht als der des Phlegmatikers, ist auch in Bewegung und Empfindung rascher als jener. Baer meint, Tiere, deren Pulsschlag 2mal so rasch gehe als der des Menschen, wie Kaninchen, oder 2mal so langsam, wie Rinder, erlebten in derselben Zeit auch doppelt so viel oder halb so viel als wir. Das innere Leben eines Menschen oder Tieres verläuft somit in derselben äußeren Zeit rascher oder langsamer, je nach der Zahl und Fülle seiner Erlebnisse. Nur weil dieses Grundmaß bei uns so klein ist, scheint uns z. B. ein Tier, das vor uns liegt, etwas Bleibendes in Gestalt und Größe zu sein. Es scheint, weil wir es hundertmal in der Minute ansehen können, ohne daß sich etwas ändert. In Wirklichkeit aber ändert es sich ständig; und brauchten wir einen

[1]) Karl Ernst von Baer, Reden I (Petersburg 1864), S. 252. Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? (1860).

ganzen Tag, um eine Beobachtung an ihm zu machen, so würden wir auch diese Veränderung seiner Gestalt bemerken können.

Und nun macht Baer vier wahrhaft geniale Fiktionen, die in ihrer visionären Kraft, in der Geschlossenheit und Abrundung ihrer Gedankenführung zu den wirklich denkwürdigen Dokumenten der exakten Phantasie der Wissenschaft gehören.

1. Nehmen wir einmal an, unser Leben währte nicht 80 Jahre, d. h. 29200 Tage, sondern wäre auf den 1000. Teil also 29 Tage begrenzt, wie das Leben eines Insekts; zugleich aber solle dieser Mensch von seinem inneren Leben nichts verlieren, d. h. sein Puls gehe 1000mal schneller als der unsrige und zwischen je 2 Pulsen habe er ca. 10 Erlebnisse. Er erlebte also in den 29 Tagen seines Lebens genau dieselbe Zahl von Augenblicken wie wir. Was alles änderte sich da in dem, was er erlebte? Zunächst natürlich würde er den Sonnenauf- und -untergang überhaupt nur 29mal erleben, den Mondwechsel aber nur einmal. Den Wechsel der Jahreszeiten gar nicht. Noch merkwürdiger aber wäre sein Erlebnis von Bewegungen um ihn: er könnte einer Flintenkugel bequem mit dem Auge folgen. Man sieht, hier ahnt Baer die Zeitlupe. Soweit die erste Fiktion. Die zweite ist kühner.

2. Wir nehmen an, das Leben raste noch tausendmal schneller ab. Aber wieder bleibe die Zahl unserer Pulse dieselbe. Und wieder machten wir 10 Wahrnehmungen zwischen 2 Pulsen. Wir lebten im ganzen 42 Minuten und erlebten 1000 × 1000mal schneller. Wieder bliebe die Zahl dieser Erlebnisse dieselbe, wie die unsrige. Wir würden in dieser Zeit nicht bemerken, daß das Gras und die Blumen wachsen. Sie würden unverändert scheinen. Es sei denn, jemand brächte sein halbes Leben, d. h. 20 Minuten, neben einer eben aufbrechenden Knospe zu. Selbst die Bewegungen der Tiere würden nicht als Bewegungen wahrgenommen. Denn sie gingen für unser rasch wahrnehmendes Auge viel zu langsam. Wir würden nur auf Bewegungen schließen können, so wie wir jetzt auf die Bewegung der Sonne schließen, die wir ja als Bewegung auch nicht unmittelbar sehen. Die ganze organische Welt würde uns wohl so leblos erscheinen wie ein Gebirge und wahrscheinlich ewig dauernd. Lebend würden uns nur unsere Mitmenschen erscheinen. Vom Wechsel von Tag und Nacht würden wir bestenfalls aus Schriften erfahren, persönlich nie. Der Wechsel der Jahreszeiten würde uns erst recht entgehen. Ganz merkwürdig aber erschienen uns akustische und optische Phänomene. Denn alle Töne, welche wir hören, würden für solche Menschen unhörbar sein, wenn ihr Ohr ähnlich organisiert bliebe, als das unsrige, dagegen würden sie vielleicht Töne vernehmen, die wir nicht hören, ja vielleicht würden sie sogar das Licht, welches wir *sehen*, nur *hören*. Wir hören — ich folge der Einfachheit halber den unkorrigierten Baerschen Ziffern — Körper und mit ihnen die Luft *tönen*, wenn sie nicht weniger als 14 bis 16 und nicht mehr als 48000 Schwingungen in der Sekunde, oder zwischen 2 Pulsschlägen eines Erwachsenen machen. Raschere und langsamere Schwingungen hören wir nicht. Die rascheren unter den wahrnehmbaren nennen wir hohe, die langsameren tiefe Töne. Ein Ton aber, der für uns zwischen 2 Pulsschlägen 48000 Schwingungen macht, und der höchste ist, den wir vernehmen können, würde für diese verkürzt lebenden Menschen nur 48mal zwischen 2 Pulsschlägen schwingen und zu den sehr tiefen gehören. Wir haben aber für die Minutenmenschen der 2. Fiktion alle Lebensfunktionen noch auf $^1/_{1000}$ des vorigen $^1/_{1000}$, oder überhaupt auf den millionten Teil verkürzt. Ein solcher Mensch würde ohne Zweifel alle Töne, welche wir hören können, nicht hören, sondern nur unendlich viel raschere. Dergleichen scheinen aber wirklich zu bestehen, obgleich wir sie nicht hören, sondern nur sehen . . . Überlegen wir nämlich, daß das Licht aus Ätherschwingungen besteht und treiben wir die Zeitverkürzung des eigenen Lebens in Gedanken noch weiter als hier, dann . . . müßten schließlich auch Ätherschwingungen, die wir als Licht und Farben empfinden, wirklich hörbar werden, vorausgesetzt, daß ein Organ da wäre, empfindlich genug, um diese Schwingungen wahrzunehmen. Und könnte es in der Natur nicht noch ganz andere Schwingungen geben, die zu schnell sind, um von uns als Schall empfunden zu werden, und zu langsam, um als Licht zu erscheinen? Etwa strahlende Wärme? Und

sollte es nicht noch andere Schwingungen geben, von denen wir nichts wahrnehmen? Die Planeten bewegen sich, und unsere Erde unter ihnen, mit ganz ansehnlicher Geschwindigkeit durch den Äther und müssen diesen in Bewegung setzen, aber diese Bewegung ist doch ohne Vergleich langsamer als die des Lichtes. Gibt das nicht vielleicht ein Tönen des Weltraumes, eine Harmonie der Sphären, hörbar für ganz andere Ohren als die unsrigen?

3. Nun ein ganz anderer Fall; wir verkürzen nicht das Leben um das 1000fache, dann um das 1000000fache, sondern verlängern es. Das Leben währt jetzt 80000 Jahre, aber der Puls geht dafür 1000mal so langsam wie jetzt und die 10 Wahrnehmungen zwischen je 2 Pulsen entsprechend auch. Wir bedürften 1000mal so viel Zeit zu einer einzigen sinnlichen Wahrnehmung wie heute. Das Jahr würde heute subjektiv den Eindruck von 8½ Stunden machen. Im Verlauf weniger Stunden würde der Schnee schmelzen, würden Gras und Blüten treiben, Bäume sich belauben, Früchte tragen, die Blätter wieder verlieren ... Wir würden das Wachsen wirklich sehen, indem unser Auge die Vergrößerung unmittelbar auffaßte; doch manche Entwicklung, wie die eines Pilzes etwa, würde von uns kaum noch verfolgt werden können, sondern wir sähen die Pflanze erst, wenn sie fertig dasteht. So wie wir jetzt einen aufschießenden Springbrunnen, dem wir nahe stehen, erst sehen, wenn er aufgeschossen ist. In demselben Maße würden die Tiere uns vergänglich erscheinen, besonders die niedern. Nur die Stämme der größeren Bäume würden einige Beharrlichkeit haben oder in langsamer Veränderung begriffen sein. Was aber das Gefühl von steter Veränderung am meisten in uns erregen müßte, wäre der Umstand, daß in den vier Stunden Sommerzeit ununterbrochen Tag und Nacht wie eine helle Minute mit einer dunkeln halben wechselte und die Sonne für unser Gefühl in einer Minute ihren ganzen Bogen am Himmel vollendete und eine halbe unsichtbar würde. Die Sonne würde dann wohl, bei der scheinbaren Schnelligkeit ihrer Bewegung, einen feurigen Schweif zu hinterlassen scheinen, wie unsere Meteore einen leuchtenden Schweif haben, wenn sie dem Beobachtungsorte näher als gewöhnlich vorbeifliegen, weil der Eindruck, den der leuchtende Körper an einer Stelle des Himmels auf unser Auge gemacht hat, noch nicht aufgehört hat, bevor wir ihn an einer andern sehen.

4. Nun die vierte Fiktion: Wenn wir das tausendfach verlangsamte Menschenleben noch auf das Tausendfache langsamer annehmen, so würde ihm die äußere Natur wieder ganz anders sich zeigen. Der Mensch könnte im Verlauf eines Erdenjahres nur 189 Wahrnehmungen haben, denn für jede Empfindung wären fast zweimal 24 Stunden nötig. Wir könnten den regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht nicht erkennen. Ja, wir würden die Sonne nicht einmal erkennen, sondern wie eine rasch im Kreise geschwungene glühende Kohle als leuchtender Kreis erscheint, würden wir den Sonnenlauf nur als leuchtenden Bogen am Himmel sehen, und da der Eindruck eines hellen Lichtes viel länger bleibt als der Eindruck der Dunkelheit, so würden wir das Schwinden des Lichtes in der Nacht nicht wahrnehmen können. Höchstens könnten wir regelmäßig wiederkehrende momentane Abschwächungen des Lichtes bemerken, besonders im Winter. Wir sähen gleichsam ein kontinuierliches Wetterleuchten mit zuckendem Licht und es ist fraglich, ob solche Menschen Scharfsinn und wissenschaftliche Mittel genug hätten, zu erkennen, daß die Erde durch eine feurig glänzende Kugel erleuchtet wird, die mit großer Geschwindigkeit um sie zu laufen scheint, und nicht, wie der Augenschein aussagen würde, durch einen feurigen Ring, der sich nach den Jahreszeiten hebt und senkt. Den Unterschied der Jahreszeiten würden Menschen dieser Art wohl erkennen, aber als unendlich rasch und vorübergehend, denn in 189 Augenblicken oder im Verlaufe von 31½ Pulsschlägen wäre der ganze Jahreswechsel vollbracht. Wir sähen in unsern Breiten 10 Pulsschläge (oder 10 innere Sekunden) hindurch die Erde mit Schnee und Eis bedeckt, dann etwa 1½ Pulsschlag hindurch Schnee und Eis in Wasser zerrinnen und während 10 anderer Pulsschläge die Erde und Bäume sich begrünen, Blumen und Früchte aller Art treiben und wieder Blätter, Blumen und Früchte schwinden, nachdem sie die Aussaat für das künftige Jahr besorgt haben.

Soweit Baers vier Fiktionen. Was lehrt uns dieser seltsame Einfall einer zugleich so bizarren und doch völlig exakten Phantasie? Ein uns eingeborenes Maß, das im Rhythmus unseres Wahrnehmens liegt, formt die Gestaltung unseres sinnlichen Weltbilds. Der Rhythmus unseres Wahrnehmens muß zum Rhythmus der Welt in einer ganz bestimmten Proportion stehen, damit uns die Dinge in der Gestalt erscheinen, in der wir faktisch mit ihnen zu leben gewohnt sind. Zugleich erfährt der Begriff der Wirklichkeit eine fundamentale Sinnänderung. Bewegt sich diese Pflanze vor uns oder steht sie still? Springt der Pilz wie ein Wasserstrahl hoch oder wächst er langsam? Wie verhält sich dies alles „in Wirklichkeit"? „In Wirklichkeit" „ist" das Seiende offenbar „wie es ist", unberührbar durch unsere Beschäftigung mit ihm. Aber ebenso offenbar muß es infolgedessen tatsächlich auch gleicherweise bewegt sein wie stillestehen, denn in beiden Fällen gibt sich dieser Art dasselbe Seiende einem jeweils verschiedenen Aspekte bzw. Maßstabe. Der Schluß ist unausweichlich, daß Fragen, ob sich dies Stück Wirklichkeit in Bewegung oder Ruhe befinde, ohne gleichzeitige Einführung eines Maßstabes nicht nur unbeantwortbar, sondern sinnlos sind. Mit Einführung eines Maßstabes ist dagegen grundsätzlich eine völlig objektive Antwort zu erteilen. Gerade diese Sinnlosigkeit schon von Fragen nach dem Sosein des Ansichseienden beleuchtet die fundamentale Bedeutung anschaulich artikulierter „Welten" neben dem in seinem Ansichsein völlig rätselhaften Weltstoffe. Nur wo dieser sich mit Lebendigem berührt — Lebendiges ist zu betonen, da Bewußtsein als tabula rasa nicht genügen würde —, gewinnt er dank dieser Berührung und dank der mitgebrachten Maßstäbe jedes Lebens Sosein, Bedeutung und Sinn.

Man kann diese Betrachtungsweise zunächst in rein ontischer Hinsicht weithin ausdehnen. Was würde alles sich ändern, an unserer anschaubaren Welt, wenn z. B. unsre Augen mit der Schärfe von Mikroskopen sähen? Die „glatte Wange der Geliebten" erschiene uns von wahren Kraterlöchern durchsiebt. Denn glatt und sinnlich schön ist sie unweigerlich nur in strenger Relation auf unsere Sehschärfe und auf die Schwellen unseres Tastsinns. Aber hier wird bereits deutlich, daß wir unsere Schwellen nicht nur rein faktisch besitzen, sondern zu ihnen zudem ein emotionales Verhältnis haben, und wir nehmen eine Wendung, die unser Gedankengang erst noch machen soll, vorweg, wenn wir uns besinnen, weshalb wohl Goethe eine Abneigung gegen Mikroskope hatte. Er wollte offenbar die Natur in einem ganz bestimmten Maßstabe sehen und in keinem andern.

Bleiben wir zunächst noch im Biologischen, so ist die Umweltlehre J. v. Uexkülls die systematische Durchführung dieser Betrachtungsweise. Ein jedes Lebewesen lebt seinem Bauplane entsprechend in seiner spezifischen Merkwelt und Wirkwelt. Und diese finden wir

konstituiert nicht nur durch Maßstäbe, d. h. Schwellen jeglicher Anschaulichkeit, sondern primär bereits durch die, jenen vorausgehende, im Bauplan festgelegte Differenzierung der Sinnesorgane und Effektoren; und schließlich durch die, den so konstituierten sinnlich-räumlich-zeitlichen Weltaspekt nochmals artikulierenden Funktionskreise (des Mediums, der Nahrung, des Feindes, des Geschlechts). Dies sind die vier Richtungen, in denen das Tier mit seiner Umwelt verbunden ist, die Bänder, mit denen der Körper in seine Umwelt eingehängt ist. In der Welt des Regenwurmes gibt es nur Regenwurmdinge. In der Welt der Libelle nur Libellendinge. Der Stein, den ein Käfer erklettert, ist ein Käferweg und muß vom Biologen als solcher auf seine Eigenschaften untersucht werden. Er gehört als solcher nicht in die Mineralogie, seine Schwere und seine chemischen Valenzen sind hier nur Nebenerscheinungen. Die Biene, deren Aufgabe es ist, Umrisse der Blumen zu unterscheiden, untersucht man auf ihre Formwahrnehmung nicht so, daß man ihr zunächst geometrische Gebilde unserer Welt zur Unterscheidung gibt, sondern spezifische Gebilde der ihren. Wenn ein Affe, der ganz andersartig klettert als der Mensch, an einer Leiter in die Höhe kommt, so beweist das nicht, daß er sie als eine Menschenleiter auffaßt. Er sieht sie von vornherein anders. Selbst ein Negerboy, den Uexküll aus dem afrikanischen Inneren zur Küste mitgenommen hatte, wußte mit der ersten Leiter, die er sah, nichts anzufangen, obwohl er ein glänzender Kletterer war. Gefragt, was er sähe, behauptete er, er sähe nur Stangen und Löcher. Erst nachdem man ihm einmal gezeigt hatte, wie mit dem Ding umzugehen sei, vermochte er es zu gebrauchen.

Die Erkenntnislehre hat sich mit diesen Einsichten leider viel zu wenig beschäftigt, obwohl Scheler bereits in seiner Ethik den Uexküllschen Gedanken aufgegriffen und ausgebaut hatte[1]). Wenn Handlungen des Menschen auf ihr Milieu bezogen werden, im Sinne von Reaktionen auf äußere Eindrücke, so decken sich diese äußeren Eindrücke, die Scheler das „Milieu" nennt, weder mit Kants Dingen an sich, noch mit den wissenschaftlich erkannten „Gegenständen". „Die Milieusonne z. B. ist nicht die Sonne der Astronomie; das Fleisch, das gestohlen, gekauft wird usw., ist nicht eine Summe von Zellen und Geweben, mit den in ihnen stattfindenden chemischen und physischen Prozessen. Die Milieusonne ist am Nordpol, in der gemäßigten Zone und am Äquator eine andere Sonne und ihr gespürter Strahl ein anderer Strahl usw."

Scheler hat auch in späteren Schriften immer wieder auf derartige Tatsachen zurückverwiesen. Die Eidechse reagiert angeblich auf einen Pistolenschuß, der über ihr abgefeuert wird, nicht, wohl aber wendet sie bei dem leisesten für sie Gefahr bedeutenden Geräusche den Kopf. Bienen haben ein hochdifferenziertes Farbunterscheidungsvermögen und nehmen auch ultraviolette Strahlen wahr, die wir Menschen nicht sehen. Aber für scharlachrot zeigen sie nicht die Spur einer Empfindung, offenbar weil diese Farbe an den für sie biologisch wichtigen Blüten nicht vorkommt[2]). Die biologische Literatur enthält weiteres derartiges Material in Hülle und Fülle, wobei ich insbesondere

[1]) Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 2. Aufl., 1927, S. 139ff.

[2]) Max Scheler, Die Wissensformen u. die Gesellschaft (1926), enthaltend die bedeutende erkenntnistheoretische Untersuchung „Erkenntnis u. Arbeit", S. 434.

auf die berühmt gewordenen Untersuchungen Wolfgang Köhlers an Schimpansen und die philosophisch gedankenvollen Schriften Buytendijks[1]) verweise. Aber nicht um eine umfassende systematische Verarbeitung dieses Materials kann es sich hier handeln, sondern nur darum, an einigen glücklich gewählten Beispielen diese wahrhaft fundamentale Beziehung zwischen Lebewesen und Welt und schließlich Mensch und Welt generell aufleuchten zu lassen.

Zu diesem Zweck scheint sich unter unzähligen Experimenten kaum eines so zu eignen, wie ein vom Zufall geleitetes Experiment der Pawlowschen Schule, das schlagartig eine der Fehlerquellen physiologischer Experimente sichtbar macht, aber gerade als Fehlexperiment ein Licht auf die Seite der Sache wirft, die uns bedeutsam ist. Nach einem bestimmten Verfahren, das dieser bedeutende Physiologe[2]) erdacht hat, können Tiere und insbesondere Hunde auf die Differenzierung ihrer Sinnesfunktionen hin geprüft werden und dabei auch auf ihre Fähigkeit, Farben zu unterscheiden.

Ein Versuchstier hatte auf den Unterschied hellbeleuchteter roter und grüner Flächen, die ihm dargeboten wurden, in bestimmter Weise reagiert und hätte damit die theoretischen Erwartungen des Versuchsleiters erfüllt, wenn sich nicht durch einen Zufall herausgestellt hätte, daß seine Reaktionen überhaupt nicht auf diese Farben bezogen waren, sondern auf den Unterschied zweier Tastergeräusche, die mit der Darbietung der Farben zufällig verbunden gewesen waren. Auf diese Geräusche, deren Unterschiede für das menschliche Ohr eben noch wahrnehmbar gewesen waren, war die Reaktion erfolgt, die Farben dagegen hatte das Tier einfach ignoriert. Die Geräusche, sie bildeten offenbar die Welt dieses Tieres, sie schnitt sein Sensorium aus dem Stoff seiner Umgebung heraus, sie waren ihm wichtig, interessant, von Belang, so sehr, daß neben ihnen die Farben, dieser Hauptbestandteil unserer Welt, schlechthin verblaßten.

Was ist aus diesem Experiment zu lernen? Wir können uns an ihm zum ersten wieder die strenge Korrelation von Welt und Bauplan verdeutlichen. Wer nur hört, der lebt völlig ungestört von unzähligen Ätherwellen in einer Welt von Geräuschen, Klängen, Tönen; wer nur riecht, in einer Welt mehr oder weniger reich differenzierter und wohl auch lokalisierter Düfte. Vergleicht man aber mehrere solcher Welten miteinander, oder hält man sie auf den Hintergrund anderer reicher als sie entwickelter und an Umfang und Inhalt über sie hinausreichender, sie umschließender Welten, dann drängt sich uns als entscheidender Begriff für die Funktion, die der Bauplan jeweils bei der Konstitution solcher Umwelten übt, der Begriff der Auswahl auf. Es sind Akte einer primär biologisch bedingten Auswahl, einer Siebung, in denen sich konkrete Umwelten konstituieren. Jede von ihnen schneidet sich einen andern Lebenshorizont aus dem gemeinsamen Weltstoff heraus. Und wo wir gar annehmen dürfen, daß das betreffende Subjekt physiologisch und psychologisch in der Lage gewesen wäre, Farben oder Helligkeiten zu unterscheiden (wie dieser Hund), da drängt sich, angesichts der völligen Gleichgültigkeit unseres Versuchstieres gegenüber den Farbunterschieden und angesichts des unverkennbaren Vorzugs, den

[1]) Insbes. „Zur Untersuchung des Wesensunterschieds von Mensch u. Tier", Blätter für Deutsche Philosophie III, 1, 66 ff. (1929).

[2]) J. P. Pawlow, Die höchste Nerventätigkeit (Das Verhalten) von Tieren, München 1926.

es Geräuschen vor Gesichtsempfindungen zu geben schien, ein dritter Begriff auf: in irgendeinem Sinne müssen diesem Tier (eingerechnet die besondere Situation, in der es sich während des Versuchs befand), Gehörseindrücke wichtiger, bedeutsamer, relevanter, interessanter als Gesichtseindrücke sein. So entdecken wir eine neue Korrelation: nämlich von Umwelt eines Lebewesens einerseits und einer primären Wahl, einer fundamentalen Einstellung, einer interessegeleiteten Einsenkung in den Weltstoff andererseits. Das Experiment verdeutlicht den Anteil eines elementaren vitalen Interesses am Bild unserer Umwelt: und zwar sprechen wir hier von Interesse in einem sehr formalen Sinne des Geöffnetseins oder Nichtgeöffnetseins für etwas, mit dem Gegenbegriff der Indifferenz und Gleichgültigkeit. Wenn wir in der Alltagssprache sagen: „das interessiert mich" oder „interessiert mich nicht", stellen wir das Vorhandensein eines derartigen Interesses als ein Faktum fest[1]). Der gleichfalls traditionelle Gebrauch des Wortes Interessiertsein im Sinne von Nützlichkeitserwägungen u. ä. bezeichnet nur einen besonderen Fall dieses an sich viel elementareren Phänomens des Anteilnehmens.

§ 26. Mit der Deutung dieses Experiments durch Einführung der Begriffe Auswahl, Interesse, Relevanz oder, um diese Begriffe gleich zu verknüpfen, Auswahl aus (subjektivem) Interesse und Auswahl des (objektiv) Bedeutsamen haben wir Kategorien gewonnen, welche weit über die biologische Sphäre hinaus erprobt zu werden verdienen. Denn abstrahieren wir von dem im nächsten Paragraphen zu erörternden Wesensunterschied von Mensch und Tier und achten wir unbefangen auf die uns längst bekannten Analogien unseres biologischen Paradebeispiels mit den Unterschieden zwischen den Welten des Bauern, des Städters, des Malers, des Soldaten, so werden wir gewahr, daß das bisher gewonnene Ergebnis von dem Anteil existentieller Interessen an dem Geöffnetsein für Relevantes und dem Blindsein für Irrelevantes gerade in der menschlichen Welt sich in einer überwältigenden Fülle von Erscheinungen bestätigt. Denn nicht anders als wie die Aufgeschlossenheit eines tierischen Bauplans für bestimmte Sinnesgebiete die sinnliche Welt dieser Organismen konstituiert, so konstituiert das emotionale Aufgeschlossensein für bestimmte Sinngebiete die Welten, in denen die großen menschlichen Epochen leben. Was anders als Richtungen des Anteilnehmens, Vorziehens, Zuneigens, von Einstellungen und Grundhaltungen liegt zugrunde, wenn ganze Kulturen auf bestimmten Gebieten menschlicher Geistestätigkeit mehr oder weniger versagen, die einen auf dem der bildenden Kunst, und zumal dem des imitativen Kunstwollens, andere auf dem der Politik, andere — und diese Vergleiche liegen den Europäern besonders nahe — auf dem der exakten

[1]) Vgl. den fundamentalen Gebrauch des Begriffes bei Fichte, Werke (Medicus) III, 17.

Wissenschaften, der rationalen und vorausblickenden Bewältigung der Welt oder dem der Technik. Wenn das so helläugige Volk der Griechen zwar die Grundlagen der Mathematik und der exakten Naturwissenschaften entdeckte, aber weit davon entfernt blieb, diesen Erkenntnissen die phantastische Anwendung auf die technische Beherrschung der Natur zu geben, die die moderne Welt kennzeichnet, so lag doch die entscheidende Ursache hierfür sichtlich nicht auf dem Gebiete des intellektuellen Könnens, sondern dem des Wollens. Sie hatten diesen, im Keime allen Menschen gemeinsamen Trieb nicht in der dämonischen Übersteigerung der Neuzeit. Und das gewiß nicht ohne verstehbare innere Gründe. Denn so wenig man einem Menschen in einem Atem seine Verehrung aussprechen kann und zugleich die Absicht seiner brutalen Unterjochung, so wenig vertragen sich die Willensziele der Natur-beherrschung mit der antiken Andacht und Ehrfurcht vor dem Seienden. Die Worte der Entschuldigung, die Archimedes dafür gesucht haben soll, daß er die Früchte kontemplativer Erkenntnis in den Dienst praktischer Zwecke stelle[1]), sind gar nicht anders zu interpretieren, als daß hier nicht etwa technische Fähigkeiten fehlten, sondern primär ein vom guten Gewissen des ganzen Lebensstils gespeistes technisches Interesse[2]).

In bereits bizarrer Übersteigerung begegnet uns dasselbe Phänomen, wenn die Chinesen das Schießpulver zwar erfanden, aber nicht zum Schießen, sondern für Feuerwerk benutzten. Und längst hat die Kunstwissenschaft durch Einführung des Begriffs des Kunstwollens eben dies Motiv angeschlagen, daß ein aus den Tiefen des menschlichen Seins gespeistes Wählen und Wollen, für dessen Grundform der glückliche Tönniessche Ausdruck des „Wesenwillens“ sich anbietet, als der eigentliche Kern stilistischer und schließlich allgemein geistesgeschichtlicher Wandlungen anzusprechen sei. Denn A. Riegls Begriff des Kunstwollens[3]) wollte nicht nur gegenüber dem Materialismus der Semperschule den Primat geistiger Grundimpulse im geschichtlichen Leben vertreten, sondern betonte auch gegenüber dem beklemmend engen Schema, der Sinn der Kunst und der Kunstgeschichte erschöpfe sich in einer fortschreitenden Bewältigung der rein imitativen Probleme, daß gewisse Epochen der Kunstgeschichte gar nicht imitieren wollten, sondern völlig anders gerichteten Grundimpulsen folgten. Im Grunde eine reine Anwendung der Grundidee der Historischen Schule, daß jede Epoche unmittelbar zu Gott sei[4]), auf die Kunstwissenschaft. Ein Gedanke, dem schon Herder in einem wenig bekannten Dialog zwischen einem Ägypter und einem Griechen klassischen Ausdruck gegeben hat[5]).

[1]) Vgl. Schillers „Archimedes und der Schüler“ (1795).

[2]) Über die Spannungen zwischen Herrschenwollen und Lieben vgl. A. Grünbaum, Herrschen und Lieben, 1925.

[3]) A. Riegl, Stilfragen, 2. Aufl. 1923.

[4]) Vgl. meine Log. u. Syst. der Geisteswissenschaften, S. 114ff.

[5]) S. W. (Suphan) II, 119ff., 133ff.

Was haben aber im Grunde die Humanisten, als sie ihre Attacke auf die gehaßte und verspottete Scholastik ritten, eigentlich getan? Haben sie überhaupt versucht, dieselbe einer streng sachlichen Kritik zu unterziehen? Wo hat selbst der noch scholastisch unterrichtete John Locke das ausdrücklich getan? Wo selbst, bei allen, gelegentlich stark überschätzten, scholastischen Verwurzelungen Descartes? Er hat seine wahre Gesinnung gegenüber den scholastischen Begriffen in einem geradezu impertinenten Gebrauch des Wörtchens sive geäußert, das er immerzu zwischen Begriffe setzte, an deren Distinktion oft jahrhundertelang gearbeitet worden war.

Das ist die typische Art, in der ein neuer Geist sich gegen einen alten setzt. Er widerlegt wenig, er *ignoriert* den Gegner, oder er schmäht ihn gar, wie die Humanisten den Scholastiker weniger mit Gründen als mit Vorwürfen der Spitzfindigkeit, Barbarei, Nutzlosigkeit angriffen. Was haben auch wohl die Fürsten und Reichsstädte, die damals Humanisten oder auch Geographen auf neue Lehrstühle beriefen, Akademien gründeten, neue Anstalten wie das Collège de France neben die doch unheilbare Sorbonne setzten, von Scholastik ernstlich gewußt? Oder die englischen Aristokraten, die im 17. Jahrhundert Laboratorien einrichteten und durch ihr Interesse an physikalischen Experimenten die Atmosphäre schufen, in der die Royal Society entstehen konnte? Was wußten die deutschen Bürger, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts von den theologisch gebildeten Hegelianern, die die philosophischen Lehrstühle innehatten, zu den Medizinern und Physikern Fechner, Lotze, Helmholtz übergingen, von Dialektik? Für alle diese Prozesse gilt dasselbe: *Das Neue entsteht aus einem neuen Interesse*, einem neuen *Wollen*, aus dem Auftreten neuer, eine neue Welt öffnender Organe und Funktionen. Und oft hält man — das wirft ein Licht zugleich auf tiefere historische Zusammenhänge — für eine immanente Evolution, was in Wirklichkeit der Ausdruck des Wollens einer neu sich zur Geltung bringenden Gesellschaftsschicht oder einer neuen, durch die Zäsur bestimmter historischer Erlebnisse, zur Einheit zusammengeschlossenen Generation ist.

Hier scheint mir geradezu *der* Schlüssel zu liegen, der in die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Erscheinungen Licht und Ordnung zu bringen vermag. Nicht im rein Sachlichen liegen die erschreckenden Differenzen der Standpunkte, die Anarchie der Systeme und Lebenshaltungen. Gerade im Sachlichen lassen sich verhältnismäßig leicht Einigungen erzielen. Die Differenz und die Differenzierung der Weltanschauungen hat ihre Wurzel in der tieferen Schicht der *Fragestellungen*. In der synthetischen Kraft existentiell verwurzelter Fragerichtungen. Nicht im Antworten gehen die Standpunkte auseinander, sondern in dem, was im Rahmen menschlicher Lebenspläne relevant — „*soteriologisch relevant*“ sagt Max Weber gelegentlich — *wichtig*, erwähnenswert, *fragenswert*, fragenswürdig erscheint.

Ganz besonders lehrreich sind aber die Fälle, wo die, den Kern des ganzen Vorgangs bildende, Haltung ausdrücklich ausgesprochen wird; zumal in den Äußerungen der Indifferenz, der Gleichgültigkeit und mangelnden Anteilnahme, wie sie insbesondere den Asketen, den religiösen Menschen, den „Weisen" (meist orientalischer Prägung) gegenüber den Gütern dieser Welt kennzeichnen. Hat sich erst einmal das Gehör geschärft für diese Töne, so vernehmen wir sie auch auf Schritt und Tritt. Buddha spricht, analog zum christlichen „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", *na me atta*, „das ist nicht mein Selbst", „das ist nicht mein Gesichtspunkt" und läßt damit ganze Regionen, welche in ihrem Bestand und in ihrer Gliederung nur der, diese Differenzen wichtig nehmenden, Teilnahme sich erschließen, ins Nichtige versinken. Eitle Neugier nennt oft der homo religiosus das Naturerforschen, und Tolstoi hat sehr drastisch gefragt, ob wir nichts besseres zu tun hätten, als die Anzahl der Blattläuse zu zählen, die es auf unserem Planeten gibt. Einer der Keime der Sprangerschen „Lebensformen" steckte in der Beobachtung, daß, in unserer Terminologie, der Ethiker Sokrates ganz ähnlich naturphilosophische Spekulationen für nicht „soteriologisch relevant" hielt[1]).

„Wieviele Dinge gibt es doch, die ich alle nicht brauche"[2]). Jede Philosophiegeschichte spricht es der Sache nach aus, daß in der „Anthropologischen Periode" wie der „Ethischen und religiösen Periode" der antiken Philosophie (Windelband) sich das Interesse von naturphilosophischen und metaphysischen Problemen den brennenderen Lebensfragen zugewandt habe. Der Vergleich mit modernen „Positivisten" zeigt, daß das Prädikat des *ἀδιάφορον* über die entgegengesetztesten Sphären der Welt wandern kann. „Was willst (!) du also erkennen? Gott und die Seele will (!) ich erkennen. Und nichts weiter? Gar nichts weiter"[3]). Vielleicht den bedeutendsten theoretischen Beitrag zu unserer Frage hat Scheler in seiner, wenn immer sehr freien, Augustin-Interpretation in dem Aufsatze „Liebe und Erkenntnis"[4]) geliefert, leider ohne die dort entwickelten Gedanken für seine eigene Systematik voll auszuschöpfen. Nur von dieser Seite einer existentiellen und soteriologischen Abwertung kann auch Pascals Kritik der Wissenschaften voll verstanden werden. Und nicht minder Kierkegaards Verhältnis zur Wissenschaft.

Überraschend ist der Ertrag, wenn man seine Aufmerksamkeit speziell auf die terminologische Seite unserer Erkenntnis vom Primat des Interesses und der Liebe richtet. „Der Mensch ist dem Menschen das Interessanteste (!) und sollte ihn vielleicht ganz allein interessieren" (Goethe im Wilh. Meister), „man lernt nichts kennen, als was

[1]) H. Nohl, Sokrates und die Ethik, Diss. Berlin 1904 und Spranger, Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft (1905).

[2]) Kant, Träume eines Geistersehers, S. W. (Cass.) III, 485.

[3]) Augustin, Soliloquien I, 1, 5f., nach Misch, Gesch. der Autobiographie I, 406.

[4]) Max Scheler, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre I (1923).

man liebt, und je tiefer und vollständiger die Kenntnis werden soll, desto stärker, kräftiger, lebendiger muß die Liebe, ja Leidenschaft sein" (Goethe). Stendhal interessierte (!) nur das Moralische. Er konnte sagen: „la description physique m'ennuie"[1]) „Die Erfahrungen des Willens und des Herzens verschlingen mit ihrem ungeheuren Interesse (!) jeden andern Gegenstand des Wissens"[2]). „Doch blieb es bei jenem unbedingten Vorherrschen des Interesses (!) für Seele und Gott, bei der Abwendung von der äußeren Natur" usw.[3]). Die „Wissenschaft des Nichtwissenswerten (!)" nannte ein junger Revolutionär die klassische Philologie, ohne sie freilich durch Wissenswerteres ersetzen zu können.

Aber auch eine Reihe bekannter erkenntnistheoretischer Richtungen vermag im Lichte dieses Anteils des Bedeutsamnehmens am Erkennen, genauer an dem der Erkenntnis vorausgehenden Kennen[4]) in einem neuen Lichte zu erscheinen. Nicht allein religionsphilosophische Einsichten in die Bedeutung des Interesses für das Erkennen, wie sie bei Albrecht Ritschl bestehen, sind hier zu buchen, auch nicht allein die ausgezeichneten Formulierungen für die Verwurzelung des Wissens im ganzen Menschen und seinem Sein selbst in E. v. Kahlers, der Erinnerung werten Kritik an Max Weber[5]), sondern wichtige Seiten des Pragmatismus, Eudaimonismus und selbst des Utilitarismus, Biologismus und Ökonomismus (E. Mach) erscheinen von hier aus in einem neuen Lichte. Im Pragmatismus zumal spielt die Idee, logische Spekulationen seien nicht wissens-wert (womit grundsätzlich über ihre formale Richtigkeit noch gar nichts gesagt ist) eine bedeutende Rolle, und nicht minder die wiederum in unsern Zusammenhang gehörige Forderung einer „Bewährung" von Erkenntnissen im tätigen Leben, neben welchen die nichts-sagenden „ewigen Wahrheiten" des Rationalismus als „unnötig" bezeichnet werden. Der Autor aber, an welchen diese aktivistisch-puritanischen Gehalte der Jamesschen Theorien anklingen, Thomas Carlyle, muß neben Nietzsche geradezu als Klassiker des Primats der Bedeutsamkeit vor der leeren Richtigkeit bezeichnet werden. Eigenartig ist aber auch die selten beachtete Rolle, welche die Forderung einer Bewährung am sozialen Fortschritt bei Aug. Comte spielt[6]), und eine eigene Untersuchung bedürfte die Rolle derselben Idee in dem Schrifttum der katholischen Restaurationsphilosophie des 19. Jahrhunderts. Auch Heinrich Rickerts Aufteilung der Wissenschaften in solche, welche nach dem allgemeinen Momente des Wirklichen fragen, und solche, welche die individuelle Seite desselben anvisieren, hat eine Aufspaltung der menschlichen Fragerichtungen und Interessen zur Voraussetzung[7]).

Vom Biologischen bis ins Höchstgeistige erkennen wir so einen Motor des Welteingangs, Welterschließens, Weltöffnens, Welterweiterns und Vernichtigens in einer vitalen, emotionalen und existentialen Anteilnahme, ohne welche Wissen, Erlebnisinhaltehaben, Kennen überhaupt nicht zustande kommt, und deren erkenntnistheoretische Bedeutung in einem „Satz der Bedeutsamkeit", als Analogon zu dem traditio-

---

[1]) E. R. Curtius, Französischer Geist, S. 75. Ich verdanke den Hinweis der freundlichen Aufmerksamkeit einer Hörerin, Frl. Dr. Günzburger.

[2]) W. Dilthey, Einleitung i. d. Geisteswissenschaften, Schriften I, 251.

[3]) H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik (1922), S. 44.

[4]) Hier, in der Einsicht, daß auch das Kennen noch „emotionale" Voraussetzungen hat, liegt die Grenze der scharfsinnigen Unterscheidungen von „Kennen u. Erkennen" in der Erkenntnislehre M. Schlicks.

[5]) v. Kahler, Der Beruf der Wissenschaft (1920).

[6]) Der Geist des Positivismus (Philos. Bibliothek), S. 30 u. a.

[7]) Vgl. meinen Beitrag zur Sombart-Festschrift, Schmollers Jahrbuch, 56. Jahrg., 6. Heft, 1932.

nellen „Satz des Bewußtseins“ (in sensualistischer Bedeutung) und „Satz der Logizität“ (in rationalistischer Bedeutung) formuliert werden kann. Nur was mich angeht, was mir „etwas“ „ist“, d. h. bedeutet, was mein Interesse weckt, was mein Sein berührt, was mir beachtenswert, dann merkenswert, schließlich der weiteren Schritte sprachlicher und gedanklicher Aneignung wert erscheint, wissens-wert und wissens-würdig, das findet überhaupt Eingang über diese erste und elementarste Schwelle in meine Welt. Nur was in den Lichtkegel dieses elementaren Anteilnehmens getreten ist (sei es, daß ich es suche, sei es, daß es meine Beachtung erzwingt), kann im höheren Sinne er-kannt und bewußt angeeignet werden.

2. ERKÄMPFTE WELTEN. MENSCHSEIN UND VERANTWORTUNG.

§ 27. Worauf aber beruht, trotz dieser gar nicht verkennbaren Gemeinsamkeiten, der Unterschied von Mensch und Tier? Wie ist es möglich, daß unsere zuletzt verwendeten ausgesprochen anthropologisch-geisteswissenschaftlichen Ausdrücke noch immer eine so weitgehende Analogie mit biologischen Verhältnissen erlauben? Über diesen Punkt, als Leihgabe aus einem hier vorauszusetzenden System der Anthropologie nur wenige Thesen. Sie können an Max Schelers Auffassung des zur Frage stehenden Unterschieds anknüpfen; denn Scheler hat zunächst für das Tier den Uexküllschen Umweltgedanken ebenfalls voll akzeptiert. Jede Gattung und Art lebt in ihrer spezifischen Umwelt. Für den Menschen aber als Person hat er diese Korrelation von Bauplan und Umwelt zerbrechen wollen (wobei wir die Frage zurückstellen, wieweit er sich damit nicht in Widerspruch mit seiner oben erwähnten eigenen Theorie des menschlichen Milieus setzte). Dem Menschen öffnet sich mehr als Umwelt, nämlich die Welt[1]). Die Korrelation von Leben und Umwelt war nämlich eine solche von Trieb und Umwelt gewesen. Der Mensch aber ist der Triebverneiner, der Asket des Lebens, der sich loslösen kann von der Realität, an die die Triebe sich halten mit klammernden Organen, der Distanz zu halten vermag, der zu „ideieren“ vermag, „Wesen“, *Essentia* vom Dasein lösen.

Daran ist nun uneingeschränkt anzuerkennen, daß die für den Menschen konstitutive Fähigkeit, Distanz zu den Dingen zu halten und damit die Welt des Umgangs, die uns, wie dem Tier, dicht auf dem Leib sitzt, zu vergegenständlichen, in gegliederten Gestalten und ausgedehnten Horizonten zu überschauen, hier richtig und grundlegend erkannt ist; und ferner ist anzuerkennen, daß die Korrelation von Triebhemmung auf der Seite des Subjekts und Distanz und Überschaubarkeit der Dinge auf der Objektseite streng zu Recht besteht. Wenn immer aber der Mensch, seiner spezifisch menschlichen Konstitution nach,

[1]) M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928.

die Dinge tatsächlich in relativer Distanz hält, so doch keinesfalls in absoluter. Denn 1. distanziert er ganz spezifische Menschendinge. (Zumal ohne bestimmten Maßstab, wie wir oben sahen, überhaupt keine Gestaltung des Weltstoffes sich gewinnen ließe.) 2. Ist seine Fähigkeit der Triebhemmung als konstitutionelle ebenso relativ dem Grade nach, wie bloß potentiell in ihrer Anwendung. Denn von dieser Potenz, stets und radikal einen, dem Inhalte nach, unbiologischen Gebrauch zu machen, hieße das Leben selbst aufgeben. 3. Sicherlich sind dem Menschen seine Funktionskreise nicht mit derselben Starrheit, Enge und Dichte gegeben, wie sein biologischer Bauplan und gar, wie diese beiden Schichten der Konstitution dem Tier gegeben sind, aber selbstverständlich bleibt er ein Lebewesen. Was ihn über das bloß biologische Haben bestimmter Charaktere erhebt, ist nicht dies, daß er solche biologischen Charakterzüge nicht auch „hat", indem er sie lebt, sondern, daß er sie außerdem noch in einer zweiten Weise hat, nämlich sie betätigend und handelnd, im letzten Kerne aber — unter seiner Verantwortung.

Alles, was die ältere und jüngere Philosophie explizite und implizite über die spezifischen Wesenszüge erarbeitet hat, welche Mensch und Tier trennen: wie Vernunft, voraussehendes Denken, Ideation, Schau[1]), Sprache usw., das fällt der Sache nach mit der bereits anerkannten Potenz zum Distanzieren zusammen. Aber nicht in diesem generell leicht zu bemerkenden Überschuß an Fähigkeiten, Begabungen und an Können, sowie dem mit der Bereicherung der Aktseite korrelativ sich erweiternden Horizont, liegen die letzten und entscheidenden Eigentümlichkeiten des Menschlichen. Essentiell kommen menschliche Begabungen, vielleicht sogar in gesteigertem Maße, z. B. auch dämonischen Wesen zu. Viel eher weist in die richtige Richtung die Frage, was etwa, im typologischen Grenzfall, dem reinen Ästheten zum Vollmenschentum fehle, bzw. in welchem Wesensmerkmal er sich vom Zentrum eigentlichen Menschentums gradweise entferne. Denn erst die Durchdringung aller intellektuellen und ästhetischen Qualitäten mit sittlichem Leben, wie sie der richtig verstandene Terminus Person ausdrückt, ist es, welche die Gattung Mensch wahrhaft konstituiert. Sie ist die essentielle conditio sine qua non des Menschseins gegenüber der essentiell bereits übertierischen Begabtheit denkbarer dämonischer und elbischer Wesen. Der Mensch ist das Wesen, das sich grundsätzlich für alles, was es tut, verantwortlich weiß; er ist das mit Gewissen begabte sprechende Tier. Er hat — das ist nunmehr gegenüber allen naiv spiritualistischen Lehren entschieden zu betonen — konstitutionell durchaus eine biologische Existenz, aber er verwandelt diese durch seine grundsätzliche Verantwortlichkeit und Freiheit in eine moralische Existenz.

[1]) Vgl. Ludwig Klages, Der Geist als Widersacher der Seele I, 35. Kap.

§ 28. Wofür aber fühlt sich der Mensch verantwortlich? Zunächst wohl für sein Handeln, Verhalten und Sosein, wie sie das Thema des II. Kapitels waren. Nun gilt es die Ergebnisse dieses II. und unseres III. Kapitels miteinander zu verknüpfen. Zunächst, indem wir die Begriffe des Handelns und Verhaltens ausdehnen auf den Inhalt des Weltbildes, welchen unsere Handlungen als den Horizont des Erlebten, auf welchen sie sich sinnvoll beziehen, voraussetzen. Auch das Welthaben und Erleben ist ein Verhalten und zudem mit allem praktischen Tun unlösbar verknüpft. Dies wäre eine erste Brücke zwischen Verhalten und Weltbild. Unsere neugewonnenen Einsichten in den Aufbau unserer Welten erlauben uns jetzt aber einen zweiten, weit folgereicheren Brückenschlag, der in der umgekehrten Richtung vom Weltbild zum Verhalten zurückführt.

Denn wenn wir unser Weltbild bestimmt fanden durch biologisch verwurzelte Akte des Wählens, Vorziehens, Bejahens, Billigens, Liebens, Wertens, Würdigens, und wenn wir den Wesenscharakter des Menschen darin sahen, daß er formaliter alle seine Akte und Handlungen mit dem Bewußtsein der Verantwortung vollzieht, so kann man jetzt einerseits die Frage nach dem, wofür wir uns verantwortlich fühlen, ausdehnen auf etwas, was zwar seine stoffliche Wurzel in unserer biologischen Natur hat, wie bei allen Lebewesen, was nun aber unter unserer Verantwortung jeweils zur Frage einer Entscheidung erhoben ist: nämlich die unser Handeln gleicherweise wie unser Weltbild konstituierende Auswahl des für uns Bedeutsamen. Andererseits darf jetzt mit Entschiedenheit ins Auge gefaßt werden, daß, wenn man ein Tier definieren könnte als den Inbegriff der seine Umwelt selegierenden Triebe, so den Menschen, streng analog, als die Totalität dessen, was er liebt. Denn Trieb wie Liebe sind nur die Innenseiten dessen, was, von außen gesehen, Verhalten und Handlung heißt.

D. h. wir entdecken gemeinsame Wurzeln unseres Welthabens wie unseres Seins und Verhaltens in derselben innerlichen Schicht des Emotionalen (für den vitalen Unterbau unserer Existenz) und der Entscheidung und Liebe (für das Menschsein). Was, auf Tier und Mensch gleicherweise beziehbar, Verhalten hieß und was beim Tiere durch Bauplan, Funktionskreis und Trieb bestimmt war, hieß uns beim Menschen: Haltung, Lebensstil und Würde des Soseins. Ob wir sagen, unser Verhalten sei Äußerung unseres Seins oder umgekehrt: wir seien die, die sich so verhalten, bedeutet die bloße Umkehrung einer Gleichung. Wenn wir aber seitdem Weltbilder als gelebte, d. h. als durch Bauplan und Lebenshaltung bestimmte, erkannten, so sind wir nunmehr in der Lage, ebenso aus Weltbildern auf Lebenshaltungen als die Ursprungsorte aller Bedeutsamkeiten zurückzuschließen. Interessenehmen, wählen und entscheiden, als die subjektiven Innenseiten des Tuns und Sichverhaltens, und gegliederte Welthorizonte, als Inbegriffe des objektiv Relevanten und Bedeutsamen, definieren sich gegenseitig.

Der Übergang vom bloß vitalen Verhalten zum menschlich vitalen, den unser anthropologischer Exkurs sichtbar machen sollte, die Verwandlung von bloßem Verhalten in Handlung und Tat, von triebhafter Interessenahme in Wahl und Entscheidung, von vitalen Bedeutsamkeiten in existentielle Gehalte, welche unserer Anteilnahme gewürdigt werden, erläutert unseren derzeitigen Übergang von Verhalten in Haltung (§ 13) ebenso, wie jetzt den von der tierischen zur menschlichen Umwelt. Er hebt in beiden Fällen nicht die vitalen Wurzeln weder des Verhaltens noch des Welthabens auf, sondern verleiht der Tat und Menschenwelt allein durch die formale Möglichkeit des Ja- und Neinsagens ihre übervitale Bedeutung und Würde.

Der ausschlaggebende formale Charakter des Menschseins äußert sich in einem unausgesetzten impliziten Bestätigen und mit in die Verantwortungnehmen alles dessen, was auch bereits ohne die spezifische Straffung des Willens geschieht. Nur so sind Zurechnung, Reue, Gewissensbisse und verwandte Phänomene verständlich, mögen persönliche Neigungen oder Hemmungen gegenüber dem Terminus „Verantwortung" den Grundgehalt dessen, was hier ausgesagt werden sollte, auch anders formulieren wollen.

Aber keinesfalls darf dadurch verwischt werden, daß wir diese Verantwortlichkeit nicht etwa nur auf die Bezirke des sittlichen oder rechtlichen Handelns im engeren Sinne einschränken, sondern daß wir diesem Begriff des Handelns grundsätzlich eine Ausweitung geben, welche, in Erinnerung an unsere Feststellungen über die unlösbare Wechselbeziehung von Verhalten, Welt und Sein, unsere gesamte Lebenshaltung, Seins- und Weltgestaltung mit einschließt und dies ausdrücklich bis hinunter in die scheinbar rein biologischen Komponenten unseres Weltbilds.

Nur weil dem so ist, daß wir grundsätzlich unser gesamtes Sein in unsere Verantwortung einbeziehen können, ist es überhaupt erst sinnvoll möglich, daß sich die Menschen durchaus nicht nur mit dem Rangverhältnis ihrer höchsten ethischen Werte, sondern auch mit dem Range ihrer anscheinend einfach gegebenen Sinne beschäftigen können. Das tun sie aber. Es steckt ein ganz bestimmtes Programm des Menschseins darin, daß Dürer das Sehen im Optativ den alleredelsten Sinn des Menschen nannte, während andere das Reich der Töne erhabener finden als alle sichtbare Gestalt und während etwa der Kreis um Stefan George wieder die Musik zugunsten des Wortes abwertet.

Hermann Friedmanns „Welt der Formen" hat sich das Verdienst erworben, an reichem Material gezeigt zu haben, daß die Differenz der großen Weltanschauungen tief im scheinbar Physiologischen wurzelt; im besonderen, inwiefern sich über dem Tastsinn, dem haptischen Sinn, einerseits und dem Auge, dem optischen Sinn, andererseits zwei scharf zu unterscheidende und gegensätzliche geschlossene Welten erheben, mit je einer eigenen wissenschaftlichen Sprache, eigenen Betrachtungsweisen, eigenen Kategorien, die alle Gebiete des Lebens und der Kultur vom Elementarsten bis ins

Sublimste durchgreifen. Nach dem in diesem Buche ausgebreiteten Material kann kaum noch bezweifelt werden, daß mit dem Vorrang bestimmter Sinne das Gefüge der Welt sich ändert[1]). Und gewiß mag Friedmann recht haben, wenn er in dem hedonistischen Sensualismus unserer heutigen Weltstadtkulturen ein Vorrücken des Haptischen spürt und darin zugleich einen die Fundamente unseres Weltbilds berührenden, das Gleichgewicht unserer Kräfte verschiebenden Prozeß.

Auch dafür ein möglichst anschauliches Beispiel, wie es der Alltag bieten kann. Vor einiger Zeit hat es ein Zufall gefügt, daß ich innerhalb weniger Stunden polemische Ausführungen eines klassizistischen Ästhetikers las wider die Abweichungen der indischen Phantasie von der menschlichen Gestalt durch Überladung mit Attributen und ihre Darstellung in vielgliedrigen Formen. Sodann, daß ich in einer illustrierten Zeitung die Photographie einer Dame sah, die ein Londoner Modephotograph so aufgenommen hatte, daß ihr Kopf wie ein Janushaupt mit zwei Gesichtern nach zwei Seiten sah. Und schließlich begegnete ich einem Satz aus einem Romane Marcel Prousts, der eine Umarmung schildert: „in dem flüchtigen Hingleiten meiner Lippen über ihre Wange erblickte ich zehn Albertinen; dieses einzige junge Mädchen, das wie eine Göttin mit mehreren Köpfen war, immer wenn ich mich ihm nähern wollte, wie ich es zuletzt gesehen hatte, so nahm eine andere ihren Platz ein“[2]).

Wir können aus diesen Beispielen wohl lernen: wo der Tastsinn in einem ganz bestimmten hohen Grade vorzuherrschen beginnt — es handelt sich immer um ein relatives Vorherrschen —, da löst er die optische Logik unseres Raumes, und zugleich ändert sich die räumliche Struktur der Welt. Wie dieser Kuß fühlend genießt, wie die bizarre Photomontage so sensualistisch ist wie Jazzmusik, so gehören auch die vielgliedrigen indischen Gottheiten einer Kultur an, in der, wie mich ein Fachmann belehrt, das Wort für empfinden und für genießen eines Stammes ist. Hält man nun gegen diesen fließenden, dem Getast immer neue Lebensgestalten vorzaubernden Raum, den streng konstruierten Raum Dürers und der Renaissance-Kunst, und hält man diesen wieder zur Kontrolle gegen die ostasiatische Malerei, der mit dem zartesten Pinselstrich hingezauberten, perspektivelosen, bewegten Lebendigkeit (oder auch nur Dürers geometrisch-konstruierten Raum neben Altdorfers gefühlten Raum), so erkennt man die Erarbeitung der modernen rationalen, streng geometrischen Perspektive[3]) als eine Tat höchst abendländischen Charakters, von einer inneren Tragweite, welche weit über das künstlerische Gebiet im engeren Sinne hinausgeht.

Die Welt, in der wir praktisch leben, steht in einem eindeutigen funktionalen Verhältnis zu dem Vorrang, den wir gewissen Sinnen im Ganzen unserer Sinnlichkeit zubilligen:

---

[1]) Der Gehalt dieses philosophischen Buches (2. Aufl. 1930) reicht weit über die Sphäre eigentlich psychologischer Feststellungen hinaus und liegt anthropologisch und kulturphilosophisch in der Interpretation von Kulturgütern auf ihren jeweils optischen oder haptischen Gehalt hin, metaphysisch in der Begründung eines optisch-morphologischen Idealismus. Vgl. Fr. Kuntze, Der morphologische Idealismus, 1929.

[2]) Zitiert nach E. R. Curtius, Französischer Geist im neuen Europa (1925), S. 123.

[3]) Vgl. E. Panofsky, Die Perspektive als symbolische Form (Vorträge der Bibliothek Warburg IV, 1927), S. 258ff. Dagobert Frey, Gotik und Renaissance als Grundlagen der modernen Weltanschauung (1929).

§ 29. Aber nicht zu unserer Sinnlichkeit als einer bloßen biologischen Gegebenheit, sondern zu dem Inbegriff aller weltaufschließenden Organe, als den von uns bejahten und gebilligten Mitteln unserer Horizonterweiterung. Die Veränderung aber, die mit einem Sinne vorgeht, wenn er in dieser Weise zum Wächter der Pforte einer geistigen Welt aufrückt, kann man so bezeichnen: neben seinen physiologisch-psychologischen Schwellen erwirbt er „Kulturschwellen". Denn jetzt, nachdem wir an die Stelle des bloß tierischen Bauplans den über diesen aufgebauten Lebensstil als Subjekt aller Weisen des Verhaltens gesetzt haben, genügt es nicht mehr, die freilich noch immer unentbehrliche Überlegung anzustellen, daß etwa mit dem Fortfall der Gehörsorgane unvermeidlicherweise die ganze Tonwelt aus unserem Horizonte ausfiele. Was uns jetzt angeht, wäre eher die Frage, wie viele und welche Termini zur Bezeichnung klanglicher Gestalten spezifisch unmusikalischen Kulturen fehlten, weiter, ob eine solche vergleichsweise auffällige Amusikalität etwa mit einer hervorragenden Ausbildung anderer schöpferischer Bereiche in eine Beziehung gesetzt werden könnte u. ä.

Es ist kein Zufall, daß es insbesondere sprachliche Tatsachen sind, welche auf diesen Problemkreis hinlenken, obwohl eine Analyse von Wölfflins Begriff einer „Geschichte des Sehens" oder der interessanten Untersuchungen E. Jaenschs über plastisches Sehen[1]) ergäben, daß auch dieses Wölfflinsche „Auge" Kulturschwellen besitzt und daß die Prägung durch den Stil das strenge Analogon der Prägung durch das Wort ist. (Wenigstens für den bildnerisch aufgeschlossenen Menschen.) Rein methodisch aber ist der schöpferische Filter des Wortes der überragend geeignetste Gegenstand zum Studium der Kulturschwellen. Und die Paradebeispiele für solche liefern etwa die aus sprachwissenschaftlichen Werken bekannten Tatsachen, daß Reitervölker, entsprechend ihrem Lebensstil, eine weit größere Anzahl differenzierender Bezeichnungen für Pferde und ihre Eigenschaften besitzen als wir, daß angeblich die Kaffernsprache allein für die Färbung und Zeichnung des Rindviehs mehr als 26 Bezeichnungen, ein Negerstamm 500 bis 800 Farbworte für braune Farbtöne hat, wie sie in der Wüstenumgebung, in der er lebt, vorkommen, und daß der Polynesier rund 3000 mit Namen bezeichnete Farben sieht[2]).

Die moderne Ethnologie war sorgfältig (oder naiv?) genug, die Sinnesorgane solcher Völker mit den Mitteln des Laboratoriums zu untersuchen, um festzustellen, daß die physiologisch-psychologischen Schwellen, auch bei Völkern, welche nur ganz wenige Farben zu bezeichnen vermögen, kaum nennenswerte Abweichungen von den unsrigen zeigen. Die Untersuchung war gewiß nicht unnötig, aber sichtlich fehlte ihr der für die Charakteristik von Weltbildern schlechthin fundamentale Leitsatz der „Bedeutsamkeit" (§ 26), d. h. der Korrelation von Kulturschwelle und Lebensstil. Es ist das ein Gesichtspunkt, unter welchem auch die bekannte Debatte über die sog. „Farbenblindheit" der antiken Griechen einer Revision bedarf. Aus irgendeinem näher zu bestimmenden Grunde müssen hier die Unterscheidungen bestimmter Farbenunterschiede so „gleichgültig" gewesen sein, wie — uns die Nuancen von rot und blau, wenn wir schlechthin „rot" und „blau" sagen. Da aber auch die Differenzierung der höchst differenzierten Farbunterschiede grundsätzlich immer weiter fortschreiten kann, so muß als Schwellenbegriff zur Charakteristik sinnlicher Weltbilder geradezu ein Begriff des öffentlich gangbaren „Ungefähren", der erlaubten „Ungenauigkeiten" und Unbestimmtheiten

[1]) Über die Wahrnehmung des Raumes (1911) S. 155 ff.

[2]) Vgl. D. Katz im Handwörterbuch der medizinischen Psychologie (1930), S. 186.

eingeführt werden, den unsere Erörterung des Maßstabproblems (S. 91) der Sache nach schon streifte, und dessen Größe jeweils als Funktion eines „Interesses" erkannt werden muß. Die logische und erkenntnistheoretische Bedeutung dieser Verhältnisse ist um so größer, als praktisch unsere Identifikationen ähnlicher[1]), an sich aber immer verschiedenartiger konkreter Dinge sich ebenfalls als eine Funktion dieser weit über den sinnlichen Bereich ausdehnbaren Denkform der Kulturschwelle und des jeweils als normal geltenden „Ungefähren" erweisen. Erwägungen, die nach der Seite unseres gradweise völlig schematischen und wenig individualisierten „Sehens" auf der Straße unschwer entwickelt werden könnten. Wie weit sehen wir im Alltagsleben am (persönlich unbekannten) Soldaten, am Stationsvorsteher, am Führer der Straßenbahn mehr als die Uniform, die rote Mütze, den Platz am Schalthebel? Das sind Kulturschwellen der Individualisation. Es ist aber zu fragen, ob diese Schematisierung ausschließlich auf Mängeln unseres Apperzeptionsapparates beruht, denn zweifellos entspricht es der Ökonomie des Handelns, daß der Generalstab nicht mit individuellen Soldaten, sondern nur mit „Gewehren" rechnet.

Die verhältnismäßig zahlreichen literarhistorischen Untersuchungen über die Rolle einzelner Sinnesgebiete im Wortschatz eines Künstlers betreffen natürlich ebenfalls dessen Kulturschwellen. Die Inhaltsübersicht eines Buches, wie G. Frickes „Die Bildlichkeit in der Dichtung des Andreas Gryphius"[2]) enthält den Entwurf eines „konkreten Horizontes". Die Idee einer „Entwicklungsgeschichte des menschlichen Vorstellungsvermögens" in dem S. 56 schon erwähnten Buche von Dagobert Frey gibt die Ergänzung nach der bildnerischen Seite. Auch hier handelt es sich nicht um das psychologisch „rohe", sondern um das kulturelle Vorstellungsvermögen. Das eigentliche Subjekt aller dieser Funktionen des Welthabens ist die Einbildungskraft. Den bedeutendsten Beitrag zum Studium menschlicher Horizonte liefert der soeben erscheinende „Deutsche Wortschatz" von Franz Dornseiff.

In eine weitere Dimension der Ausgestaltung von Welten weisen hier an anderer Stelle zu veröffentlichende Untersuchungen über den Intensitätsgrad, die Kraft, Wucht, Schwere, mit welcher das Ganze der Realität nicht allein psychologisch[3]) und pathologisch[4]) erlebt werden, sondern wie im Falle der asketischen Weltverneinung oder der andersartigen, aber strukturell verwandten ästhetizistischen und wieder andersartigen idealistischen Realitätsverdünnung, ausdrücklich gebilligt und gefordert werden kann. Zu dieser bewußten Setzung gebilligter und geforderter Grade eines Realitätserlebnisses liefert vor allem das Studium aller „realistischen" Bewegungen in Kunst, Literatur, Philosophie und zumal die, Forderungen größerer „Wirklichkeitsnähe" erhebende, Programmatik dieser Schaffensgebiete (in „Künstlerästhetiken", Kritiken usw.) eine Fundgrube ersten Ranges. Denn nicht die sog. realistischen Richtungen, sondern Bewegungen, in denen es jeweils um komparativisch größere, verstärkte Wirklichkeitsnähe geht, sind das greifbarste Studienobjekt.

[1]) Über Ähnlichkeiten vgl. Andeutungen Nietzsches, Klages', Friedmanns, a. a. O. Ferner die Literatur über primitives Denken, bes. die bekannten Werke von Lévy-Brühl.

[2]) Berlin 1930, Neue Forschung, Bd. 17.

[3]) Vgl. Vor allem die bedeutenden Untersuchungen Ernst Jaenschs über den Typus der Kohärenz.

[4]) A. Kronfeld, Perspektiven der Seelenheilkunde (1930). Über die „Welt" des Schizophrenen.

Wie anders sieht der Spätergeborene Giottos „realistische" Gestalten oder etwa auch Streitobjekte des 19. Jahrhunderts wie Manets Olympia oder Flauberts Salambo oder V. Hugos Hernani an als die Künstler und ihre Zeitgenossen selbst. Wie anders auch Mozarts Don Giovanni und Richard Wagner. Nicht um den absoluten Gehalt von „Realistik" in solchen Werken geht es, sondern um den Sinn, in welchem jeweils größere Realität programmatisch verlangt und gefordert wurde. Die Sache erforderte längst eine alle Kulturgebiete umfassende Monographie. Höchst seltsam, wie in dieser Forderung auch inhaltlich ganz verschiedene, aber epochal gleichzeitige „Richtungen" konvergieren können. Lehrreich auch die Etappen, in denen sich solche Bewegungen jeweils vollzogen. Nachdem schon Hegel im Rahmen des Deutschen Idealismus einen bewußten Schritt zur „Wirklichkeit" gemacht hatte, konnte Schelling dieser „negativ" genannten Philosophie des Nebenbuhlers noch immer seine Forderung der Positivität entgegenhalten. Bis dann fast gleichzeitig Chr. Weisse, Feuerbach, Stirner, Kierkegaard, Marx und Ranke (in gewissem Sinne auch Bachofen und in anderer Richtung, aber höchst energisch die Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts) aus den allerverschiedensten Motiven heraus und auf die allerverschiedensten Ziele hin, neue Forderungen erhoben, die programmatisch merkwürdigerweise alle gleichlauten, nämlich: Wirklichkeit. Eine Forderung, die in vieler Hinsicht das Programm des ganzen 19. Jahrhunderts blieb und deren Monographie auf politisch-historischem Gebiete F. Meinecke unter dem Titel „Weltbürgertum und Nationalstaat" geschrieben hat. Dieses Standardwerk der Ideengeschichte des 19. Jahrhunderts ist ebenso eine Monographie des „Realismus", wie Meineckes „Idee der Staatsräson" eine Monographie des „gelebten" Naturalismus war. Eine tiefere Untersuchung dieser Epoche, welche auch der Erscheinung Thomas Carlyles erneut gerecht werden müßte, würde als die letzte Wurzel aller dieser Realismen ebenso das Erdbeben der Französischen Revolution und der Napoleonischen Kriege erkennen, wie eine neue Realistik im 20. Jahrhundert als eine Folge des tieferen Wirklichkeitserlebnisses im Weltkrieg gedeutet werden müßte[1]).

Wiederum ein Element von fundamentaler struktureller Bedeutung wäre in den Formen des Raumerlebens[2]) und den Weisen der Distanzierung von Subjekt und Gegenstandswelt zu erkennen, und auch hier müssen wir auf Sonderuntersuchungen verweisen[3]). Die für das Verständnis geschichtlicher Weltbilder folgereichsten Kategorien sind aber nach der negativen Seite die Begriffe des „Vernichtens" von Weltbestandteilen, nach der positiven die Begriffe der „Blickeinsenkung" und der welterschließenden Kraft des Wortes.

Hier muß zunächst nochmals an die große erkenntnistheoretische Bedeutung einer Untersuchung der „asketischen" Haltung zur Welt hingewiesen werden. Denn hier lassen sich die Korrelationen zwischen Graden der Vergleichgültigung einerseits und dem Schwinden von Differenzierungen menschlicher Tätigkeitsrichtungen und der diesen sich aufschließenden Artikulationen der Weltregionen Schritt für Schritt studieren. Wenn z. B. Streitigkeiten über Kunstrichtungen, über Nuancen der Farbe, über Vorzüge einzelner Techniken u. ä. die hier betroffenen

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Die Geisteswissenschaften" in „10 Jahre deutsche Geschichte", 1928.

[2]) H. Wölfflin, Italien und das deutsche Formgefühl, 1931, S. 19. Am auffallendsten vielleicht macht der nationale Gegensatz in der Raumbildung sich geltend.

[3]) Bemerkenswerte psychologische „Untersuchungen zum gelebten Raum" hat Graf Dürckheim veröffentlicht (Neue ps. Studien 1932).

Weltregionen notwendig artikulieren, gliedern, differenzieren, spezifizieren, nuancieren werden, so muß vollendete Abwendung von dem, was den Kindern der Welt „wichtig" ist, diese Regionen ebenso notwendig entartikulieren, muß einst lebenswichtige Unterschiede verwischen, sodann ganze Regionen durch Gleichgültigkeit vernichten. Daß diese Bewegung in der Neuzeit auch in umgekehrter Richtung läuft (welcher Politiker erregt sich heute noch über die einst Blutopfer kostenden Nuancen der nicäischen Streitigkeiten über die Natur Christi, über scholastische Distinktionen (vgl. oben S. 96)), zeigt, daß die Askese nur ein repräsentatives Beispiel für die umfassendere Funktion ist, die der schwerste Feind alles Ausgeprägten ausübt: die Indifferenz[1]). Sie entgliedert und vernichtet. Im religiösen Falle saugt die göttliche Lichtwelt alles Licht der Welt des farbigen Abglanzes auf, verwischt alle Unterschiede, löst die Konturen aller bestimmten Gestalten, entindividualisiert dieselben zugunsten genereller Merkmale der Sündhaftigkeit; die Kulturschwellen schnellen ordentlich in die Höhe, vergröbern sich, bis als Einziges eine große Artikulation der Welt in Licht und Finsternis, heilig und profan, gut und böse bleibt. Aber die ganze Geographie der himmlischen Sphäre, die sich damit eventuell in der Richtung des Transzendenten aufschließt, ist wieder vernichtbar durch die Indifferenz der Weltkinder.

Tragische Beispiele solcher Vernichtung ganzer Sphären stellt vor allem die vollkommene Ignorierung aller „Tabus" durch den Gleichgültigen dar. Die europäische Kolonisation ist durch solche Tabus fremder Völker hindurchgeschritten wie durch Spinnenweben. Für sie waren Fetische Steine und Hölzer. Für Bonifazius die heiligen Eichen der Sachsen einfach Bäume. Des Zaren heilige Majestät, wie sie die Petersburger Memoirenliteratur so anschaulich schilderte, schmolz wie Eis in der Sonne, die österreichische Kaiserkrone soll in einem Schweizer Hotel auf dem Boden herumgerollt sein. Und ein sowjetrussischer Machthaber entwickelte gelegentlich eine Vision des Vatikans als Stallung für Kosakenpferde.

Das Gegenstück dieses Hindurchsehens durch lebendige „Dinge" wie durch Glas ist die weltschaffende und prägende Kraft des Wortes. Was das Interessenehmen nur beleuchtet und ins Blickfeld rückt, das schließt das Wort in seinem Gehalte auf. Es bannt das Fließende, bringt die Dinge zum Stehen, gibt ihnen ihre Umrisse und Grenzen und stellt sie in den Zusammenhang eines Gewebes von Bedeutsamkeiten.

Fragen wir aber, wo sich das zum Stehen Gebrachte und unserem Horizont Einverleibte befindet, so bemerken wir, daß die Auswahl des Bedeutsamen, welche von den Sinnen eingeleitet war und von dem Wort vollendet wurde, nicht etwa so vor sich geht, daß sie bestimmte Dinge ausschneidet und andere liegen läßt, die gewissermaßen nebeneinander in einer Ebene auf einem Weltteppich liegen; sondern die

[1]) Vgl. auch den Karl Schmittschen Begriff der „Neutralisierung" einst zentraler Gebiete mit der Verlagerung der jeweiligen für eine Epoche charakteristischen „Evidenzen" auf andere Zentralgebiete. Europäische Revue V, 517 ff.

durch Worte gelenkten „Organe des Gewahrens" senken sich in den Weltstoff ein, um in einer bestimmten Tiefenschicht, in der sich Gestalten erkennen lassen, die in einer anderen „Vergrößerung" wieder verschwimmen und verschwinden würden, Halt zu machen[1]). Könnte man das Bild des suchenden und sich auf Entfernungen einstellenden Fernglases oder des Mikroskops, das nur in bestimmten Schichten seine Gegenstände findet, verbinden mit dem Analogon, welches die mikroskopischen Färbemethoden zur qualitativen Auswahl des Bedeutsamen in der Erkenntnis bilden, so wäre dieser Vergleich nicht der schlechteste. Denn er lenkt den Blick anschaulich auf die unlösbare Wechselbeziehung, in der das quantitative Maß des Einsenkens steht, mit der existentialen Anteilnahme an den gerade in dieser Schicht entdeckten Gestalten. Denn was kann mehr für den Sehstil (in dem sich eine Welt erschließt) und für das Ganze eines artikulierten Weltbildes (in dessen Zusammenhang das einzelne Ding steht) werben als der Gehalt der uns in dieser Einstellung sich aufschließenden Sache und Wahrheit? Ist diese doch, als der Inbegriff alles dessen, was uns im All der möglichen Welten lebenswichtig und bedeutsam wurde, zugleich der Inbegriff aller Werte, Gehalte und Wahrheiten, die in unseren Horizont getreten sind und damit ein Stoff, ohne den wir geistig überhaupt nicht atmen könnten. So schließt uns eine bestimmte Einsenkung in den Weltstoff einmal alles auf, was uns im Sein und Leben je Gehaltvolles begegnete, und damit den tiefsten und edelsten Kern unserer Existenz berührte und ferner mit diesem Gehalte zugleich wiederum den ganzen Reichtum unseres innerlichen Lebens. Denn wenn wir unsere Person als eine Einheit von Aktrichtungen bezeichnen wollen (Max Scheler) und wenn jede neue Aktrichtung uns eine neue Region der Welt öffnen muß, so muß auch umgekehrt — mit Goethe zu reden — jedes neue Ding, wohl betrachtet, ein neues Organ in uns aufschließen.

Damit ist ein entscheidender Punkt erreicht: die Welt, in der ein Mensch lebt, steht in einer strengen Wechselbeziehung zu seinem Sein[2]). Dieses Sein, das historisch Lebensstil heißt, charakterisiert sich als ein

[1]) Das anschaulichste Beispiel liefert etwa ein Vergleich von Goethes innerem Verhältnis zum Elementarischen der Natur und seinem erlebten und erfühlten Naturbild mit dem Naturbild der mechanischen Naturwissenschaft. Dazu noch immer unentbehrlich Victor Hehn, Gedanken über Goethe, und A. Kalkmann, Nachgelassene Schriften 1910. Über den Umschwung am 26. Juni 1770 und seine existentielle Bedeutung H. Bieber, Goethe im 20. Jahrhundert, 1932, S. 75 f. Weiter die gesamte Geschichte des Naturgefühls und der bildnerischen und dichterischen Landschaftsdarstellung. Ohne eine ganz besondere, auf der Seite des Menschen in Stimmungen begründete Einsenkung und Einstellung bleibt die Natur stumm.

[2]) Zur Ontologie der „Welt", Heidegger, Sein und Zeit und Vom Wesen des Grundes (Hüsserl-Festschrift), L. F. Clauß in der 1. Auflage von: Die nordische Seele (Halle 1923), B. Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, 2 Bände, 1927ff., Vorrede des 1. Bandes. Zum „natürlichen Weltbild"

Inbegriff von Interessen, Trieben, Vorlieben, Fragerichtungen, welche je eine bestimmte Auswahl unter möglichen Welten treffen. Der Ausdruck Auswahl ist, wie erörtert, in einem möglichst neutralen Sinne gebraucht, in weiteren Zusammenhängen wäre zu prüfen, inwiefern es sich um ein eminent schöpferisches Auswählen handelt. Diese Interessen wurzeln in „Lebensbezügen" (Dilthey), in existentiellen Bedürfnissen. An ihrer Auswirkung ist unser Gewissen in dem weiteren Sinne des Wortes, welches das geistige, intellektuelle, ästhetische usw. nicht weniger als das moralische und religiöse Leben umfaßt, beteiligt. Die Gegensätze aber zwischen den Menschen und ihren Weltanschauungen erweisen sich im Hinblick auf unsere Verantwortung für unsere Triebe nunmehr als Gegensätze in der Frage: welche Welt wahrhaft würdig ist, von uns gelebt zu werden. Eben hierüber entbrennen Lebenskämpfe. Wir haben nicht nur je unsere Welt, wir behaupten unsere Welten. Ja, wir sind bereit, um sie zu kämpfen. Wir werfen recht eigentlich unsere Existenz in die Wagschale, wo es gilt, in der uns gemäßen Welt zu leben und in keiner andern.

Dies verantwortliche (ob stolze oder geduldige, ob kriegerische oder zäh passive) Festhalten an dem ererbten, dann ergriffenen Lebensstil, das wir bei angeblich blütenhaft dahinträumenden Südsee-Insulanern genau so beobachten können, wie bei modernen aktiven Völkern, schließt die ausschließliche Bejahung der jeweils diesem Lebensstile streng entsprechenden Welt als ein unentbehrliches Glied alles Menschseins in sich ein[1]).

grundlegend, aber leider fragmentarisch, Max Scheler in fast allen seinen Schriften, zumal dem Nachlaß, Bd. 1, 1933. Bei Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 1919 und Philosophie, 1933, leider nur Andeutungen. Eigenartig und bedeutend, Karl Heim, Glaube und Denken, 1931. Andererseits Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 1923 ff. Die bedeutendsten Versuche, konkrete Welten mit theoretischen Prinzipien nachzukonstruieren bei Spengler, Frobenius, Clauß und Groethuysen. Eine eingehende Würdigung fiel aus Raumgründen aus. Von der sprachwissenschaftlichen Seite haben das Problem neben den erwähnten Autoren (Dornseiff, Weisgerber) besonders gefördert Schmidt-Rohr, a. a. O. (vgl. seine Ausführungen über: Weisen des Denkens, 12 ff., und: Weisen des Empfindens, Wertens und Handelns, 103 ff). Grundlegend ferner Josef Trier, Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes I, 1931. Unerschöpflich an Anregungen alle Schriften Karl Voßlers. Zum Problem der Sondersprachen H. Güntert, Von der Sprache der Götter und Geister. Zum Anteil einzelner Sinne sehr zahlreiche und bedeutende Bemerkungen bei Nietzsche. Aus der älteren Literatur F. Bechtel: Über die Bezeichnungen der sinnlichen Wahrnehmungen, 1875. Zum Stand der biologischen Seite der Probleme neben Uexküll die philosophisch stets förderlichen Schriften des Zoologen Fr. Alverdes. Zur Genese der kindlichen Welt, Gottschaldt: Der Aufbau des kindlichen Handelns, 1933.

[1]) Vgl. o. S. 47 und Nietzsche: Meint ihr, ein Grieche, dem man unsere Kultur schildert, werde dieselbe bewundern und erstrebenswert finden? Oder selbst ein Wilder: jeder Zustand hat sein Ideal aus sich: ein ganz anderer ist immer eine Art Widerspruch zu diesem Ideal und deshalb peinlich und verächtlich. (Nachlaß: Die Unschuld des Werdens, Aph. 1038.)

§ 30. Aber noch fehlen unserem Begriff der Welt als Bestandteil eines Lebensstiles einige letzte Kennzeichnungen, ohne deren Gewicht die Schwere dieses Kampfes um Welten nicht voll verständlich wäre. Der Satz Wilhelm Diltheys: Was der Mensch sei, das erfahre er nicht durch Grübeln über sich, auch nicht durch psychologische Experimente, sondern durch die Geschichte, ist zwar häufig wiederholt, aber selten systematisch ausgeschöpft worden. Auch Dilthey selbst hat das nicht getan. Will man sich aber einen Teilgehalt seiner Wahrheit glänzend erläutern lassen, so muß man die unvergleichlichen ersten Seiten des II. Bandes der Diltheyschen Schriften, den Anfang des Aufsatzes „Über die Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert" lesen.

Er entwickelt hier zunächst die religiösen Entdeckungen der orientalischen Völker, dann die ästhetischen und intellektuellen der Griechen und spricht dann von den Römern: Dort seien es die Herrschaftsverhältnisse in Familie, Besitz, Magistratur und politischem Einfluß für die regierende Klasse gewesen, welche den Spielraum ihrer Tätigkeit dargestellt hätten. Diese Werte hätten die Schätzung der Güter des Lebens bestimmt. Ein Volk ohne Göttergeschichten, ohne Epos, ohne wirkliche Philosophie, die ganze Kraft seines Denkens gesammelt in der Kunst und den Regeln der Lebensbeherrschung. Überall hätten die Römer an deren Gestaltung gearbeitet, überall gestrebt, hierfür die Regeln zu entwerfen, leitende Grundsätze zum Bewußtsein zu bringen. Der Gedanke der Herrschaft sei das Prisma gewesen, durch welches das ältere römische Recht, als größte Schöpfung des römischen Geistes, sämtliche Verhältnisse des Lebens betrachtet habe. In Utilität und Zweckmäßigkeit habe diese Rechtsgestaltung ihr Realprinzip besessen. Vom Rechte aus werden für den römischen Geist Willensherrschaft, Zweckmäßigkeit, Utilität und Regel zu Organen für das Gewahren und Begreifen schlechthin. Und nun kommt der Satz, auf den es ankommt:

„Eine Welt neuer Begriffe tritt so mit dem Römervolk über den Horizont des ... Bewußtseins. Es ist als ob ein neuer Erdteil aus dem Meere aufstiege."

Damit ist ein letztes unentbehrliches Glied für das Verständnis der Welt des Menschen vorbereitet. So etwas wie das Lebenssystem des römischen Rechts, genauer wie eine konkret durchgeführte universale Welt- und Lebensbetrachtung aus dem Aspekt der Herrschafts- und Rechtsverhältnisse, solch eine Welt ist ein Korrelat bestimmter „Organe des Gewahrens und Begreifens". Aber diese wachsen dem Individuum nicht zu, wie die Haare auf dem Haupte. Es ist ein vollendeter Irrtum, wenn immer ihm auch ganze gelehrte Richtungen anhangen, zu glauben, Individuen könnten, ohne den Gewinn der Arbeit unzähliger Generationen sich angeeignet zu haben (der sich freilich in der Form ganz weniger spätgefundener Ideen konzentrieren kann) ganze Mathematiken, Rechtssysteme, metaphysische Systeme schaffen. Rein auf „psychologische" Anlagen gestellt, würden wir immer von neuem wieder als „Primitive" anfangen (Primitive, deren geistiger Apparat freilich selbst wieder ein Produkt langer geschichtlicher Entwicklungen wäre. Würden wir etwa vaterrechtliche oder mutterrechtliche Primitive sein?) Überlegt man, daß das Andenken gewaltiger Reiche verschollen ist und besinnt man sich, wie viele hochorganisierte Reiche selbst im Lichte der

Geschichte geblüht haben, wie unzählbar viele erfolgreiche Feldherren, Staatsmänner, Organisatoren, Helden, Weise und Heilige schon gelebt haben (denn jedes großartige Bild jeder Sprache setzt z. B. bereits einen anonymen Genius voraus, der es erstmals prägte; oder hat etwa je ein Durchschnittsmensch Bilder geprägt, deren Kühnheit uns noch nach Jahrhunderten erschüttert?); durchdenkt man dies alles, so muß man sagen, daß die Menschheit eine überwältigende Fülle origineller Persönlichkeiten und „großer Männer" hervorgebracht hat; aber ganz große Lebenssysteme, Urformen des Welthabens, nicht viel mehr als wir Finger an einer Hand haben.

Eine jahrhundertelange Kontinuität, in welche Völkerschicksale im tragischsten Sinne als gar nicht herauslösbare Glieder des Geschehens eingefügt sind, war nötig, um erst einmal den Ansatz zu finden, und dann wieder, um solch einen Ansatz zu einer Höchstform hoch zu stilisieren und durchzuprägen, in welcher er eine Prägekraft gewann, deren Suggestion das Leben auf Jahrtausende in seine festen Geleise hineinzubannen vermochte. Dies ist eine Urtatsache, ohne welche Weltgeschichte gar nicht verstanden werden kann.

Dabei erweist sich das Tragische und Schicksalsvolle dieses Erarbeitens aber in einem wesentlich anderen Lichte, als es bei Spengler erscheint. Denn bei Spengler ist schicksalsvoll vor allem die Tatsache, daß eine bestimmte Kultur ihren Stil unweigerlich hat. Es ist eine Überspannung der Einsicht, welcher Heidegger mit seinem Begriff der „Geworfenheit" Ausdruck gegeben hat.

Die seelischen Gesamthaltungen der großen Kulturen, welche Spengler „Kulturseelen" nennt, springen aber gerade nicht fertig aus der Landschaft heraus, wie Athene aus dem Haupte des Zeus, um sich sofort faustisch oder magisch oder apollinisch zu gebärden, sondern sie prägen ihre Eigenart jeweils erst aus. Sie sind, wie Ranke in der Vorrede zur „Weltgeschichte" klassisch formuliert hat, überhaupt nicht allein „Schöpfungen des Landes und der Rasse", sondern, auf deren z. T. eminent bedeutungsvoller Grundlage, Schöpfungen „der großen Abwandlungen der Begebenheiten". D. h. die konkreten Menschheitscharaktere, die in physiognomisch ausgeprägten Kulturen vor uns liegen, sind erkämpft. Alle Eigentümlichkeiten der großen Kulturen sind Produkte tragischer Konflikte und Ausgleiche. Wenn sich heute, im Vergleiche zum Deutschen, der Franzose in seinem nationalen Bildungsideal so sicher fühlt, so beruht das darauf, daß dort die Entscheidungsschlachten zwischen den sehr mannigfachen Elementen dieser Bildung bereits gefallen sind. In der Epoche aber, in der die Gallier von Rom unterworfen wurden und sich schließlich so weit romanisierten, daß sie ihre Sprache verloren, dann im Konflikt mit dem fränkischen Wesen und weiter dem des Feudalismus mit dem modernen Staatsabsolutismus und dieses wieder mit dem modernen Bürgertum, stand der einzelne Franzose

vor nicht minder schweren Entscheidungen als heute noch der Angehörige zerrissenerer Nationen. Der viel zitierte *Esprit classique* der höfischen Kultur ist gewiß nicht der Reflex einer vom Himmel gefallenen französischen Volksseele, sondern erhob sich, wie man angesichts der jahrhundertelangen Auseinandersetzung von Zentralmacht und Feudalismus erkennen muß, über einem Meer von Blut und Tränen.

Die antike Geistesart, wie sie sich im Symbol der olympischen Götter spiegelt, ist wieder nicht schicksalslos wie der schlafende Säugling, sondern ist das Ergebnis einer Gigantomachie gewesen. Der Ausgleich des Apollinischen und Dionysischen im antiken Genius hat erkämpft werden müssen.

Wir kennen aus der Spätantike die Stimmung der staatserhaltenden römischen Bevölkerung angesichts des Machtzuwachses der staatszersetzenden Mächte, zu denen, in der Perspektive des Römers aus altem Schrot und Korn, das Christentum gehören mußte. Die Stimmung, auf die der Eingang von Augustins civitas dei anspielt. Mit dem Siege des Christentums mußten unzählige Güter, die dem rechten Römer die heiligsten waren, recht eigentlich irrelevant werden. Das Weltganze mußte neue Schwerpunkte gewinnen. Neue Seiten desselben traten in ihrer Bedeutsamkeit heraus, alte versanken.

Hier haben wir recht eigentlich ein Musterbeispiel dafür, um was es in der Weltgeschichte geht, und eine Projektion des in diesem Kapitel beleuchteten Phänomens, daß wir zu unserem Weltbild ein verantwortliches und sittliches Verhältnis haben, ins Riesenhafte. In einem einzigen unzerlegbaren Akte geht es den Völkern zugleich mit ihrer Lebensform — um ihre Welt.

IV. DAS GEFÜGE DES VOLKSGEISTES.

Hier liegt die Aufgabe des 20. Jahrhunderts vor, die Struktur der historischen Organismen bloßzulegen.
O. Spengler.

1. GESCHICHTLICHE FAKTOREN. SUBSTANZEN UND LAGEN.

§ 31. Die Aufgabe des II. und III. Kapitels war, das geschichtliche Urphänomen der in Durchprägung begriffenen Kultur- und Lebensstile und ihre zentrale Rolle im Gang der geschichtlichen Bewegung sichtbar zu machen. Nimmt man nun den Begriff des „Phänomens“ genau, so haben wir an den Punkten den phänomenologischen Bereich bereits überschritten, wo wir den Anteil der geprägten Formen am Zustandekommen dieser Lebensstile ins Auge gefaßt hatten. Denn die Frage nach dem Anteil einzelner Momente der Kulturganzheiten an deren Zustandekommen und Werden, ist bereits eine analytische und mündet in die

traditionelle Frage nach „historischen Faktoren". Eine restlose Analyse der historischen Gestalten durch reinliche Isolierung der an ihrem Aufbau beteiligten Faktoren ist nun praktisch unmöglich. Wohl aber läßt sich die Lage wesentlich weiter klären, als dies bisher geschah, und zwar zunächst und als Voraussetzung weiterer Einsichten, durch Beseitigung irriger ontologischer Voraussetzungen der älteren Fragestellungen.

Der harmlosere Irrtum war hier der, daß die Geschichtsauffassungen, welche einzelne Faktoren, wie volkspsychologische, politische, rassische, soziologische, ideengeschichtliche, entwicklungsgesetzliche, individuelle usw. in den Vordergrund zu schieben neigen, meinten, eine Kulturerscheinung, welche jeweils durch einen dieser Faktoren „erklärt" werden soll, könne darum nicht zugleich durch zahlreiche andere mitbestimmt sein. Also etwa nicht zugleich nordisch, deutsch, protestantisch, bürgerlich, neuzeitlich, Ausdruck einer Persönlichkeit, generationsbedingt, bedingt durch bestimmte Lagen usw. sein. Dies alles aber steht grundsätzlich in gar keinem Widerspruche miteinander. In dem monadisch vielseitigen und vielschichtigen Gebilde der Kulturerscheinungen spiegelt sich tatsächlich das ganze Universum und ganz besonders alle nächstbenachbarten Sphären.

Ist eine derartig zu erklärende Kulturerscheinung etwa ein Gedicht, so geht dasselbe auf jeden Fall aus dem Gemüte seines persönlichen Urhebers hervor. Aber damit ist noch nicht im geringsten eine notwendige Spannung etwa zu „kollektiven" Faktoren gesetzt. Denn weshalb sollte diese Persönlichkeit nicht zugleich Repräsentantin ihrer Rasse, ihrer Nation, ihres Standes, ihrer Familie, ihrer Epoche usw. sein?

Es wäre wohl einer Untersuchung wert, wie der Historiker rein sprachlich diese schon im § 67 gestreiften Verhältnisse der Repräsentation und Solidarität zwischen Individuum und Gemeinschaft zum Ausdruck bringt, welche die traditionelle Antithese „individueller und kollektiver Faktoren" auseinanderzuzerren neigt. Da ist zunächst die Verwendung des äußerlich so unscheinbaren Wörtchens „als". „Als" Engländer hat Shakespeare so und so gefühlt, „als" Römer Cato, „als" Mönch denkt Luther so und so und „als" echter Bürger Frankreichs und der Aufklärung Voltaire. Alle diese Individuen handeln, nach dieser Redewendung, als Menschen, welche mit einer bestimmten über sie hinausgreifenden Geisteshaltung solidarisch sind und sich solidarisch fühlen.

Die gebräuchlichste Bezeichnung solcher Verhältnisse ist wohl, zu sagen, diese Männer oder ihre Gedanken seien „Ausdruck", Exponenten, Kinder, Sprachrohr usw. ihrer Zeit. Dieselbe dokumentiere, reflektiere, spiegle sich in ihnen. Aber es gibt eine Ausdrucksweise, welche diesem Verhältnis eine ganz eigene Wendung gibt, indem sie sagt, solche Männer seien zeit-bedingt, national-bedingt, ständisch-bedingt. Es ist klar, daß hier eine Einstellung, die ein bestimmtes Vorurteil über Freiheit einerseits, Kausalität andererseits einschließt, der Sache nach, zunächst nichts anderes zum Ausdruck bringt, als daß Shakespeare „als" Engländer, Luther „als" Mönch dachten.

Handle ich aber „als" Römer, „als" Aufklärer usw., so kann mein Verhalten zu dem Kollektivum, als dessen Repräsentant ich gelte, auch so ausgedrückt werden, daß man sagt, ich nehme oder habe an demselben Teil. Oder ich bin ein Glied der großen Kollektiva: Rom, Aufklärung usw. Nichts desto weniger lauern in diesen Zusammenhängen einige Probleme nicht ganz einfacher Natur. Und diese führen zu dem Kernpunkt aller Bedenklichkeiten, dem falschen Ansatz durch die Frage nach „Kausal-

verhältnissen". Diese Fragen mißdeuten aber einen Tatbestand, zu welchem eine konstitutive Eigenschaft des menschlichen Bewußtseins tatsächlich Anlaß gibt.

§ 32. Wenn ich sage „ich wandere", so schließt mein Ich in diesem Ausdruck meinen Leib unbedenklich ein. Wenn ich sage „ich sehne mich nach innerem Frieden", dann sind selbst innerliche Vorgänge, wie meine eigenen Leidenschaften, Triebe, Sehnsüchte aus diesem „Ich" ausgeschlossen. Es liegt im Charakter des Bewußtseins und Ichs, daß es ständig sich selbst zu transzendieren vermag[1]), immer wieder seine eigenen Kräfte aus sich heraus zu setzen und sich gegenüberzustellen vermag. Nun ist das Problem dieses: in welches Verhältnis werden diese Inhalte gesetzt? Hier kommt alles darauf an, daß man neben dem möglichen kausalen Verhältnis (das eine radikale Bindung des Ich durch seinen Leib aussagen würde) und dem traditionellerweise fast allein neben dem kausalen beachteten rein kognitiven Verhältnis (in welchem das Herausgestellte mir als reiner Erkenntnisgegenstand gegenübersteht), das für alles menschliche Verhalten schlechthin grundlegende Lage-Antwort-Verhältnis (vgl. § 12) richtig in den Blick bekommt. Das einfachste Beispiel ist hier immer: der Regen als Kausalfaktor macht mich naß. Aber eben derselbe Regen wird auch als Lage erlebt und durch sinnvolle Maßnahmen beantwortet. Sinnvoll heißt dabei nicht nur reflektiert und prinzipiengeleitet. Der geschulte Straßengänger hat es gelernt, auch ohne Reflexion sich gegen Regen zu schützen. In diesem Sinne ist auch das Bedrängtsein des Ich durch Leidenschaften keineswegs nur ein kausales. Denn deren Vorhandensein und Drang wird zudem auch als Lage erlebt und beantwortet. Das Ich trifft unausgesetzt Maßnahmen, welche auf eine Überwindung unerwünschter Lagen hinzielen.

Das Ich befindet sich aber keineswegs ständig in Opposition gegen die gesamte Masse der aus dem voluminösen Selbst, in das es eingelagert ist, aufsteigenden Regungen[2]). Wir sahen schon, daß es im alltäglichen Handeln, so gut wie ganz, selbst mit seinem Leibe identisch ist. Und im Zustande der Begeisterung ist alle Leidenschaftlichkeit in dieser eingefangen. Die Begeisterung steht dem Ich dann nicht gegenüber, sondern steht quasi hinter ihm, wie der Wind hinter dem Segel; erfüllt das Ich und gibt ihm einen substantiellen Inhalt.

Damit ist das entscheidende Stichwort „Substanz" gefallen und erzwingt einen kurzen Exkurs. Es ist hier zwar zunächst in einer etwas zu weiten Bedeutung gebraucht, da es die momentane Substanzialität einer lebenerfüllten Zuständlichkeit bezeichnete, während sein eigentlicher Sinn und seine große und unentbehrliche Bedeutung darin besteht, daß uns andere Worte fehlen, um dauernde „Substantialität", dauernde Erfülltheit eines lebendigen Subjekts mit bestimmten Gehalten und Haltungen unmißverständlich zu bezeichnen.

[1]) Vgl. neben den klassischen Untersuchungen der speculativen Idealisten neuerdings K. Jaspers, Philosophie 1932 und P. Hofmann, Das Verstehen von Sinn 1929.

[2]) Vgl. die bedeutsamen Analysen A. Pfänders, in dessen „Psychologie der Gesinnungen", Husserls Jahrbuch III, 51 ff. (1916).

Es ist eigenartig, daß dieser gut-hegelische Terminus fast ebenso in Vergessenheit geraten war, wie der der ganzen Epoche Kierkegaards geläufige Begriff menschlicher „Existenz". Und vollends seltsam, daß beide Begriffe, ganz abgesehen von dem in solchen Fällen fast regelmäßigen Versagen unserer philosophischen Wörterbücher und trotz des Weiterlebens in der (lebensnäheren!) nichtwissenschaftlichen Prosa, auch nie zum Gegenstand einer Monographie gemacht worden zu sein scheint. Auch die erschreckend umfangreiche, aber gedankenarme Literatur über „Freiheit" scheint hier zu versagen.

Das führt auf das Verhältnis von Freiheit und Substanzialität. Daß sie in Spannung zueinander stehen, entzieht sich jeder Debatte. Aber widersprechen im logischen Sinne würden sie sich nur, wenn das Ich nicht jederzeit die „Freiheit" hätte, sich über seine Substanz hinauszuschwingen. Dieser Ausdruck trifft aber geradezu den Nagel auf den Kopf, weil nämlich das Ich nach Zurücklassung dieses Gepäcks zugleich beängstigend „leichter" würde. Das Problem lautet hier geradezu: nicht wie Freiheit möglich ist, sondern wie sie erträglich ist. Und weiter, wieweit sie notwendig ist, und nicht oft eine metaphysisch verbrämte Flucht aus der „substantialen" Wirk-lichkeit im Sinne des Wirkens-feldes, der Pflicht und täglichen Aufgabe. Auch hier liegen polare Möglichkeiten als Aufgaben der Entscheidung, deren Sinn nur zu oft durch die Vorliebe der Philosophen für falsche Alternativen (schwarz oder weiß, frei oder unfrei) verfehlt wird.

Nochmals, es gibt die Möglichkeit absoluter Freiheit. Aber der Gebrauch derselben steht in offener Spannung mit der Tatsache, daß Produktivität nur möglich ist aus einem Vorrat lebendig erworbener Substantialität. Die Substanz, die ich erwarb, während ich wurde, der ich ward, wird gewiß in jedem pulsierenden Akte des Handelns überprüft. Sie soll auch in Akten der Erneuerung radikal überprüft werden, und die Forderung religiöser und sittlicher Wiedergeburt verlangt das ausdrücklich und erwartet davon eine substantielle Verjüngung. Aber welcher Mensch hielte mehrere radikale Wiedergeburten und mehrere Konversionen aus, ohne dabei schließlich dieses seltenen Stoffes verlustig zu gehen, den man nicht beliebig in sich hineinfüllen kann, sondern der mit uns organisch zusammengewachsen ist in unzähligen sich gegenseitig tragenden und modifizierenden Erlebnissen und Erfahrungen. Man kann wohl ein-, zwei-, dreimal alte Briefe verbrennen, aber nicht beliebig oft, ohne schließlich völlig ausgehöhlt zu sein. Mag es aber im Grenzfall Pflicht des Einzelnen sein, sich zu vernichten, so liegen die Verhältnisse anders bei ganzen Völkern, bei denen die Substanzbehauptung in jedem Falle Pflicht ist (und zwar jedes einzelnen Gliedes ihrer Gemeinschaft!) und Substanzaufgabe Vernichtung bedeutete. Damit kommen wir zu geschichtsphilosophischen Anwendungen und benutzen für diese zunächst die neugewonnenen Einsichten in das Wesen der Substantialität.

Die Substantialität geschichtlicher Menschen ist ihre, zu ihrer zweiten Natur gewordene, Teilhabe an den Haltungen und Richtungskernen

ihrer Völker und Kulturen. So lange ich nicht Distanz nehme zu meiner Substanz, „lebe ich aus ihr heraus". Das ist der normale Fall. So leben in einem ganz besonderen Ausmaße Goethes „Epochen des Glaubens".

Ein seltsamer Widerspruch, daß der moderne Mensch häufig Epochen des Glaubens feiert, um im selben Atem Glaubensstärke als „borniert" zu empfinden. Epochen des Glaubens sind aber nicht „borniert", sondern be-geistert. Begeistertsein heißt auch nicht berauscht sein. Und es ist ebenfalls ein Vorurteil zu glauben, daß Begeisterung und Reflexion in einem notwendigen Widerspruch zueinander stünden. Das „Bewußtsein" wird nur substanzlosen Menschen zum Verhängnis[1]). Wer empfindet denn Liebe zu Vaterland, geistigen Gehalten, Mutter, Weib und Kind als „Befangenheit", „Borniertheit"? Wer, um im Geistigen zu bleiben, von der Tiefe und Hoheit eines Gedankens oder Bildes ergriffen ist, ist nicht „kausal" „gebunden", sondern etwas völlig anderes: nämlich substantiell bereichert. Unsere Substanz wirkt — um dieses auf das Verhältnis des Dichters zur Sprache seines Volkes schon einmal angewandte Beispiel nochmals zu gebrauchen — wie der Adler, von dessen Rücken aus der Zaunkönig höher fliegen kann.

Wo unsere Substanz aber nicht (restlos) trägt, wo wir durch irgendwelche Umstände, im günstigsten Fall durch unser Gewissen, uns gezwungen sehen, uns ihr gegenüber zu stellen, da verwandelt sie sich in eine Lage. Und dies ist die Alternative, vor der wir meistens stehen, wo von historischen Faktoren die Rede ist. Dieselben bezeichnen entweder ein Moment, das Anteil hat an einer Substanz, oder sie bezeichnen den Bestandteil einer Entscheidungen bedingenden Lage.

Ein beträchtlicher Teil aller der Fälle, in denen von historischen Faktoren die Rede ist, betrifft, bis in die ökonomische Geschichtsbetrachtung hinein, Fragen des Anteils bestimmter Haltungen an der substantiellen Haltung von Persönlichkeiten, schöpferischen Werken und schöpferischen Taten. Wenn Cato „als Römer" handelt, so heißt das, daß der römische Lebensstil (neben andern Lebensstilen, wie z. B. Ständesstilen, persönlicher Eigenart usw.) einen beherrschenden Anteil an seiner in dieser Handlung zum Ausdruck gelangenden Substanz besaß. Das ist das elementare Schema.

In Grenzfällen, wo Meinungsunterschiede darüber bestehen können, ob eine bestimmte kulturelle Eigentümlichkeit, z. B. Bildfeindlichkeit oder Bildfremdheit eines Volkes aus dessen Rasse „erklärt" werden soll, (indem z. B. der slavischen Rasse bildnerische Neigungen abgestritten werden) oder aus dessen Kulturkreis (vaterrechtliche Jäger gelten als vorzugsweise bildnerisch begabt, mutterrechtliche Hackbauern nicht), oder aus strukturellen Hemmungen seitens eines für die ganze betreffende Kultur charakteristischen Weltbildes (z. B. das Verhalten des Inders zur „Erscheinung") oder aus Verboten einer Religionsgemeinschaft (Judentum, Islam) oder aus Eigenarten bestimmter Stände (z. B. „herbem Herrentum" oder auch „nüchtern prosaischem Bauerntum", das sich mit geometrisch-schematischer Kunst begnügt[2]) oder mangelndem historischen Einfluß von seiten der bildnerisch begabten antiken Hochkulturen usw. — an solchen Beispielen bestätigt sich dasselbe Schema erst recht.

[1]) Dies gegen A. Seidel, Bewußtsein als Verhängnis, 1926.

[2]) Vgl. Fritz Kern, Weltgeschichte der schriftlosen Kulturen (Archiv für Kulturgeschichte XXII, S. 291).

Aber hier bedarf es nun einer nachdrücklichen weiteren Besinnung: nämlich darauf, daß die „Faktoren", aus denen heraus hier die Haltung erläutert werden soll, in welche die Bildfremdheit eingegliedert auftritt, nicht analytisch radikal isolierbare kausale Kräfte sind, welche unterhalb der Schicht stehen, in welcher wir Haltungsphänomene wahrnehmen, und welche dieselbe kausal so determinieren, daß diese Haltung eine Resultante ihres kausal-genetischen Zusammenwirkens ist. Eben dies ist nicht der Fall. Denn Mutterrecht, Bauerntum, indische Weltanschauung usw. sind ja selbst wieder nicht geheimnisvolle „Kräfte" hinter der Erscheinung, sondern gehören selbst der Schicht der historischen Phänomene an; d. h. auch sie sind Haltungen. Wir kommen also zu dem Ergebnis: die hier ins Auge gefaßte Gruppe „historischer Faktoren", aus denen substantielle Haltungen (und das, was als Ausdruck, Dokument, Reflex, Spiegelung dieser Haltungen erscheint) erklärt werden soll, erläutern Haltungen aus Haltungen. Das ganze Interpretationsverfahren verläßt überhaupt nicht die Sphäre der historischen Erscheinung und des „Phänotypischen". Was aufgewiesen wird, ist der Anteil einer bestimmten relativ isolierbaren Haltung an einer komplexen Synthese von Haltungen, die wir Substanz nennen, oder der Anteil einer bestimmten phänomenal greifbaren Komponente im Ganzen einer historischen Substanz.

Das gilt selbstverständlich auch da, wo im konkreten Falle einzelne fest durchgeprägte Begriffe und Formen in ihrem „Einflusse" auf das zu interpretierende Phänomen untersucht werden. Denn auch diese einzelnen Prägungen vermitteln jeweils den Geist eines Ganzen.

Einer ausdrücklichen Betonung aber bedarf die Feststellung, daß im Rahmen soziologischer und ökonomischer Betrachtungsweisen die Anwendung von Kategorien, wie „bürgerlich" oder „feudal" ebenfalls zunächst einmal den Anteil einer bestimmten (bürgerlich oder feudal genannten und als solcher bekannten) Haltung zur Welt („Mentalität") an einer Substanz (oder der dieser zugehörigen Weltanschauung oder „Ideologie") herausgestellt wird, deren Reflex wieder eine bestimmte zu interpretierende Äußerung ist.

Ein Musterbeispiel einer solchen „kultursoziologischen" Fragestellung ist Nietzsches „Genealogie der Moral", welche zwei Moralsysteme zunächst einmal mit den Gesinnungen und Haltungen zweier Stände verbunden zeigt, dann die zweite Frage nahelegt, weshalb diese Stände gerade diese Gesinnung und Haltung haben. Sehen wir ganz von der Unfähigkeit jedes noch so verbrämten Materialismus ab, geistige Phänomene überhaupt als solche zu sehen[1]), und weiter von der Gewaltsamkeit, mit welcher der historische Materialismus das Phänomen eines Lebensstiles, in dem alle Lebensverhaltungen umfassenden Sinn, in welchem wir den Begriff eingeführt haben (§ 16), ausschließlich wirtschaftlich determiniert sein läßt (selbst für die ungeheuren Fakten der doch immerhin noch hinreichend materiell interpretierbaren Machterscheinungen blind), und schließlich von dem Irrtum, wirtschaftliche Lagen nicht als Lagen, sondern

[1]) Vgl. meine Logik usw., S. 41 ff.

nur kausal zu interpretieren, so begehen die verschiedensten materialistisch infizierten Kultursoziologien auch noch den vierten Fehler, daß sie den Übergang von einer sozialen Lage zu bestimmten geistigen Äußerungen derselben, wie etwa künstlerischer Stoffwahl oder Motivwahl vornehmen, als schöbe sich nicht evidenterweise zwischen Lage und geistige Äußerung zunächst einmal eine Stellungnahme des ganzen Menschen zu dieser Lage, in Form einer Lebenshaltung mit einer typischen Seinsbetrachtung und typischen Gestimmtheit und Besinnung, aus welcher dann weiter erst die einzelne Äußerung (als Ausdruck dieser Haltung) verstanden werden kann.

Bleibt man dieser, ganz klar wahrnehmbaren und unter vielen Gesichtspunkten beschreibbaren Zwischenschicht bewußt, welche sich als der eigentliche Unterbau erweist, zu dem der ideelle Überbau tatsächlich in einem Reflex- oder Ausdrucksverhältnis steht (nur daß das elementare Antworten mit einer Seinshaltung selbst bereits eine geistige Leistung ist![1])); so ist die Möglichkeit von Interpretationen, nicht mehr aus Substanzen und Haltungen, sondern aus „Lagen" tatsächlich die zweite große Hauptform der historischen Analyse.

§ 33. Daß man auf der Straße anders denkt als im Palaste, ist eine uralte Wahrheit und in verkürzten Formen der Darstellung kann wohl einmal die Beziehung der zu verstehenden Formen auf die Lage unmittelbar vorgenommen werden. Gerade die Anziehungskraft, welche die Weise, wie unser Lebenskern auf Lagen antwortet, auf unser Daseinsverständnis immer wieder ausübt, enthält in sich die Versuchung, Stand und Klasse geradezu mit Standes- und Klassenlage zu verwechseln und dann zu fragen, für welche Bedeutsamkeiten im Ganzen der Welt diese Lage den Blick öffne, welches Ethos diese Lage kennzeichne, welche Weisen der Weltbetrachtung dieser Lage entsprächen (z. B. harmonische und organologische Weltbetrachtungen saturierten Lagen) oder welche Lebensstimmungen aus ihr verstanden werden können (Pessimismus und Weltschmerz bei sinkenden Schichten, Optimismus bei aufsteigenden)[2]). Zudem haben wir oben bereits erkannt (§ 26), daß geistesgeschichtlich tatsächlich geistige Krisen weit seltener immanenten geistigen Wandlungen, als einem Wechsel der gesellschaftlichen Akteure ihren Ursprung verdanken. Des weiteren kennen wir die Bedeutsamkeit der Frage nach Lagen bereits als eine anthropogeographische Methode (§ 15) und finden ihr Schema nicht minder in dem dort interpretierten unsterblichen Verse Hölderlins, der uns zugleich ein Beispiel dafür liefert, daß Lagen keineswegs immer bloß äußere Lagen zu sein brauchen, denn das Hölderlinsche „Schicksal" ist äußere und innere Lage zugleich.

Zuletzt erfordert die Kausalfrage nochmals einige Überlegungen: wir haben die Frage nach geschichtlichen Faktoren aufgeteilt in die beiden Gruppen von Fragen nach dem Anteil bestimmter geschichtlicher Mächte an geschichtlichen Substanzen und der Frage nach der

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Unterbau und Überbau", a. a. O.

[2]) Vgl. mein Referat auf dem Berliner Soziologentag „Der Beitrag der Philosophie und der Einzelwissenschaften zur Kunstsoziologie" (Tagungsbericht 1931, S. 132ff.).

Rolle gewisser Lagen bei der Gestaltung dieser Substanzen. Kausal zu beantworten ist keine der beiden Fragen. Damit soll natürlich nicht die völlig irrige Meinung vertreten werden, als seien die realen Umstände, mit denen wir uns auseinandersetzen, gewissermaßen etwas Unwirkliches, weil sie „nur erlebte" Lagen seien und nicht Kausalfaktoren. Ein brückenloser Fluß ist für den Wanderer etwas höchst Wirkliches und verbietet faktisch, den Weg fortzusetzen. Dennoch sind die Maßnahmen, die derselbe nunmehr ergreift, niemals kausal vom Wasser erzeugt, sondern müssen verstanden werden aus der Erfassung der Situation einerseits und dem Gehalt des rettenden Einfalls andererseits. Die hier einsetzenden Lehren von einer psychischen Kausalität solcher Erwägungen mißbrauchen den exakten Kausalitätsbegriff, sind Ausflüsse letztlich materialistischer Vorurteile, und sind „denkökonomisch" um so sinnloser, als sie nicht den geringsten Erklärungswert besitzen. Sie umschreiben eine verstehbare und analysierbare Situation mit leeren und das Verstehen inhaltlich nicht fördernden Formeln (vgl. oben S. 42).

Überraschenderweise droht aber auch der erstgenannten Methode eine gewisse Gefahr kausaler Mißdeutung. Zunächst indem der Sinn der Frage nach dem „Anteil" historischer Mächte immerhin eine partiell analytische und genetische Frage ist, die sich meist eigenartig in der Schwebe hält zwischen dem Aufweis durch das Gesamtphänomen hindurch leuchtender phänomenaler Momente und einem Versuch, dieselben zum Verständnis einer Genese zu benutzen. Das ist dadurch nahegelegt, daß die Phänomene, aus deren Zusammenklang eine Substanz verstanden werden soll, zeitlich oft lange vor dieser schon da waren, so daß in der Blickrichtung auf den Prozeß, in dem die betreffende substantielle Geistigkeit sich diese Momente angeeignet hat, der Anschein eines kausalen Werdens erweckt werden kann. Wie wir nun wissen, auf Grund falscher Voraussetzungen.

Weit gefährlicher ist ein anderer Grenzfall, der geradezu als Prototyp für die Aufstellung sog. „geschichtlicher Gesetzlichkeiten" angesprochen werden kann. In diesem Falle werden nämlich gerade Substanzen in der Weise in den Aspekt der kausalen Gebundenheit gerückt, daß man in einer Folge von Substanzwandlungen organische, entwicklungsgeschichtliche oder entwicklungspsychologische Regelmäßigkeiten feststellt. Dafür ein Beispiel: die repräsentativen Vertreter des 16. Jahrhunderts denken generell individualistisch-subjektivistisch, die des 17. Jahrhunderts objektivistisch[1]). Damit sind zwei epochale Weltanschauungen bezeichnet, welche die Substanz der schaffenden Persönlichkeiten ausmachen. Einen ähnlichen Wechsel von Subjektivismus und Objektivismus zeigt die Weltgeschichte mehrfach. Sollten diese beiden epochalen Haltungen nun in einer gesetzlichen Weise miteinander verbunden sein und sich in einem rhythmischen Wechsel wie Ein- und Ausatmen kausal folgen? Dann wäre die Substanzialität der Individuen, wie der Zeitalter, kausal determiniert.

Demgegenüber scheint es wirklichkeitsnäher zu sein, anzunehmen, daß der Freiheitsjubel einiger aus der „mittelalterlichen Gebundenheit" entlassenen Generationen ebenso die verstehbare Antwort lebendiger Menschen auf eine erlebte Lage war, wie später das beklemmende Erlebnis der mit der „Befreiung" entstandenen Anarchie die sinnvolle Antwort einer erneuten Bejahung des Absoluten und Objektiven auslöste.

Es bleibt die mechanistische oder fatalistische These übrig von den unabwendbaren Notwendigkeiten, mit denen gewisse Tatsachen wie das Kommen des Weltkrieges oder

[1]) Vgl. die hervorragende Charakteristik zumal des 17. Jahrhunderts in Karl Joel's „Wandlungen der Weltanschauungen" 1928 ff.

bestimmte wirtschaftliche Entwicklungen sich angeblich vollziehen. Selbstverständlich ist zuzugeben, daß ein Lebensmittelvorrat, der rascher vermindert als vermehrt wird, immer kleiner wird. Zuzugeben ist auch, daß der einmütige „Eigennutz" von Millionen gewisse Folgen zeitigen muß, die praktisch so schwer beeinflußbar zu sein scheinen, wie Naturereignisse. Daß aber menschliche Entscheidungen nicht eingeschaltet seien in solche „unaufhaltsamen" Prozesse und daß eine Ablenkung der menschlichen Willensrichtungen auf andere Ziele (und handelte es sich nur um minimale Winkeldrehungen) solche Prozesse nicht notwendig und entsprechend mitablenkte, ist reine Mythologie.

2. REDUKTION IN SEELEN, STILE, SYMBOLE, SCHICHTEN.

§ 34. Neben dieser Zurückführung von Haltungen auf Haltungen und der Interpretation von Haltungen aus Lagen, zu denen Stellung genommen wird, hat allerdings die Geschichtswissenschaft noch eine sehr eigenartige, theoretisch m. W. nie untersuchte Methode ausgebildet, die wir terminologisch regelmäßig als „Methode der Reduktion" bezeichnen wollen. Hier werden nicht mehr oder weniger bedeutsame Bestandteile einer Substanz als ausschlaggebende Faktoren ihres Seins oder Werdens herausgehoben, sondern hier herrscht ein hart die Grenze des Tautologischen streifendes Verfahren, das Ganze einer historischen Kultur unzerlegt auf das Ganze eines Seelentums oder Menschentums zurückzuführen, welches sich in jenem „ausdrückt". Grundschema: die Epochen der griechischen Kultur als Ausdruck des sich wandelnden „griechischen Menschen", die „agonale Kultur" als Ausdruck des „agonalen Menschen", die koloniale des „kolonialen" usw. (Jakob Burckhardt). Oder: die deutsche Geschichte als Ausdruck sozialpsychologischer Wandlungen (K. Lamprecht), die Erscheinungen der modernen Wirtschaft als Ausdruck einer „Seele des Kapitalismus" (Sombart) usw.

Die Fülle der methodischen Versuche ist eine enorme und unverächtlich vielartige. Sie bedürfte gelegentlich einer handbuchartigen Verarbeitung, die ich in absehbarer Zeit als einen Studienführer durch die Methoden der Geistesgeschichte bieten werde[1]). Nicht ohne philosophische Nebenabsicht[2]), denn kein Versuch einer „Geistesphilosophie" der nachhegelschen Zeit erreicht die Tiefe und Fülle der hier von sachnahen Historikern und Philologen implicite angeschnittenen Probleme.

Zunächst kann daran erinnert werden, daß Burckhardts „griechischer Mensch" nach der Wiedererweckung der historischen Synthetik zahlreiche Bastarde, wie den gotischen Menschen, den mittelalterlichen Menschen, den sentimentalen Menschen usw. erzeugt hat. An die Stelle von Reduktionen auf Menschentum und Seele, Kulturseelen (Spengler), Rassenseelen (Clauß), psychologischen Typen u. ä. treten weiter, im Gefolge der romantischen Reduktion auf „Volksgeister" und der jungdeutschen auf „Zeitgeister", auch Reduktionen auf einen „Geist" (Jhering, „Geist des Römischen Rechts"), auf Gesinnungen (Wölfflin, die „neue Gesinnung", Max Weber, „Wirtschaftsgesinnung"), auf Zeitstile (A. Spiethoff, Wirtschaftsstile), auf Formen des Ethos und der Wertrangordnung (Scheler), auf „Verfassungen des Lebens", „Bewußtseinshaltungen", „Bewußtseinsstellungen" (Dilthey), „Persönlichkeitsformen" (G. Misch), Lebensformen (Spran-

[1]) Vgl. auch meine Sammelreferate im Jahrgang 1934 der Deutschen Vierteljahrsschrift.

[2]) Vgl. Vorrede zur 2. Aufl. meiner Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1930, S. XVII.

ger), vielfache Formen der „Weltanschauung" (Dilthey), auf epochale Mythen (zuletzt A. Rosenberg), auf geistige Strömungen, Bildungsgesetze, Ideen usw. Und schließlich auch auf die in dieser Schrift begrifflich bevorzugten Gebilde wie: Gestalten des Lebens, Haltungen, Lebensstile, Tendenzen, Interessen usw.

Diese Reduktionsabsicht ist nicht ohne Hintergründe, in welche hineingeleuchtet werden muß. Zunächst haben wir uns hier — ohne Vollzähligkeit — erst mit einer Gruppe solcher Reduktionen bekannt gemacht, der sich andere Gruppen (2) zugesellen, die nicht auf ein seelisches Sosein oder einen zuständlichen Modus des Bewußtseins reduzieren, sondern vornehmlich auf emotionale Kräfte, wie „Bedürfnisse", Triebe, Lebensgefühle, Phänomene der Angst, Stimmungen, Willensformen, Pathosformen.

Aber auch innerhalb der erstangeführten Gruppe sind noch Untergliederungen möglich. Wir haben zunächst kulturelle Ganzheiten auf seelische Ganzheiten reduziert, dann Kulturzweige wie die Wirtschaft auf Sonderseelen, -gesinnungen, -stile. Schließlich war in weiteren Fällen nicht von Seelen, sondern von Modalitäten, Zuständen, Eigenschaften der Kulturseelen wie Weltanschauungen usw. die Rede.

3. Daneben aber spielen in den Werken, in denen diese Methoden geübt werden, auch Maßnahmen eine Rolle, welche logisch einen Sonderfall der Reduktion darstellen, und diese liegen hauptsächlich im Aufweis von Analogien und Parallelen einzelner Kulturgüter untereinander.

Wenn in einer meisterhaften Vergleichung der beiden Fassungen von Schillers „Hektors Abschied" mit den gleichzeitigen Wandlungen der bildenden Kunst Franz Wickhoff[1]) zwei stilistische Vorgänge wechselseitig erläutert, so liegt hier nicht eigentlich eine Reduktion auf eine seelische Zuständlichkeit und Lebendigkeit vor, sondern, soweit man in diesem besonderen Falle nicht einfach an eine Einwirkung der einen Seite auf die andere denken will, eine Parallelisierung zweier Stile, d. h. zweier geprägter Formen untereinander. Solche stilistischen Parallelen sind nicht Reduktionen auf eine hinter der Formenwelt wirkende Lebendigkeit oder Seele, sondern bleiben in der Schicht des „objektiven Geistes", der Formenwelt, der Prägungen. Wir werden aber am besten von einem „Ausdrucksverhältnis" nur da sprechen, wo etwas Seelisches in einer Welt geprägter Formen zum Ausdruck gelangt, während Beziehungen von Formen untereinander eher als Beziehungen stilistischer (oder gedanklicher) Konsequenz oder als projektive Beziehungen gekennzeichnet werden können. Eine geschlossene Form projiziert ihren festen Umriß in ein anderes Medium, ein Stil entfaltet sich folgerichtig.

Praktisch ist damit natürlich nicht ausgeschlossen, daß außerdem eine seelische Haltung durch diese Form hindurchleuchtet. Es galt hier nur den Strukturunterschied

[1]) Franz Wickhoff, Schriften II (1913), S. 93.

herauszustellen. Ein solcher kommt auch da lehrreich zur Geltung, wo wir in Grenzfällen logische Übergänge bestimmter Strukturen in andere studieren können. Z. B. in Lamprechts Deutscher Geschichte und bei Spengler stoßen wir unausgesetzt auf derartige Parallelisierungen der verschiedenen Kulturgebiete: impressionistische Lyrik wird mit impressionistischer Malerei verglichen, diese mit impressionistischer Plastik und alles schließlich gar mit impressionistischer Politik (Wilhelm II.) und impressionistischer Wirtschaft (Unternehmertum). Das sind typische Stilanalogien zwischen Kulturzweigen. Macht man sich nun aber näher mit Lamprechts Geschichtsontologie bekannt, so bemerkt man, daß es in derselben autonome Kulturzweige von selbständiger Entwicklung eigentlich gar nicht gibt, sondern daß alle diese Entwicklungsstränge als Äußerungen eines einzigen, jeweils ein Kulturzeitalter beherrschenden Seelentums zu gelten haben. Ohne Selbständigkeit der Kulturzweige gibt es aber auch keine Parallelen zwischen ihnen, d. h. die Stile sind eingeschmolzen in das Seelentum, das sich in ihnen äußert. Und sie sind analog, weil sie Äußerungen desselben seelischen Zustandes sind. Die Parallelisierung ist übergegangen in den Nachweis einer echten Ausdrucksbeziehung. Anders etwa in der Kulturontologie des Kunsthistorikers Alois Riegl. Dieser reduziert den Stil einer Architektur zunächst auf ein bestimmtes Kunstwollen, dann stellt er fest, daß dasselbe in den vier Gattungen des bildnerischen Kunstschaffens dasselbe sei, dann daß auch in den übrigen Kulturzweigen dieser Epoche, in Ethik, Religion, Philosophie wiederum dasselbe Kulturwollen herrsche. Nimmt man nun das Kunstwollen als eine seelische Haltung, dann liegt auch hier ein Ausdrucksverhältnis vor, beachtet man aber, daß es sich bei Riegl, genauer besehen, um Parallelen zwischen Stilen handelt, und daß schließlich erkannt wird, daß es ein und derselbe Stil sei, der in allen diesen Gebieten herrsche, dann hebt sich in diesem Falle die Parallelität in Identität auf[1]).

Daß die Entdeckung von Parallelen das methodisch sichere und leichtere Verfahren ist, die letzte Verankerung solcher Parallelismen in einem Seelenleben (oder einer Tendenz desselben) aber das letzte Ziel, bedarf kaum näherer Begründung. Um so interessanter, solche intuitiv erfaßten Parallelen in einzelnen Fällen sachlich und geschichtsphilosophisch zu prüfen.

In den letzten Jahren hat in der staatwissenschaftlichen Literatur die Analogie gleichzeitiger theologischer und staatsphilosophischer Begriffe eine beachtenswerte Rolle gespielt[2]). Die für die Geschichte des modernen Naturrechts grundlegende Monographie des Naturrechtslehrers Althusius von Otto Gierckе[3]) beginnt die Entwicklungsgeschichte der politischen Ideen ihres Helden mit den Worten: „Wie zu allen Zeiten über die Grundrichtungen der politischen Theorien in erster Linie die religiösen Ideen entschieden haben ...". Die ausgezeichnete Monographie der Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens von Em. Hirsch[4]) beginnt mit den Worten: „Die Geschichte unseres europäischen Denkens nährt sich in weit größerem Umfange, als man es gewöhnlich ahnt, von religiösen Inhalten. Sie ist dem Kern nach eine Überführung von christlichen (oder doch in der christlichen Kirche heimisch gewordenen)

[1]) Spätrömische Kunstindustrie (1901), S. 215. Von solchen Formproblemen handeln auch die lehrreichen Stilvergleichungen Aug. Schmarsows. (Zuletzt „Vergleichsmethoden" Zt. f. Ästhetik 27, 1933, S. 48 f.), und auf philosophischem Gebiet die „Denkformen" von Hans Leisegang, 1928. Eine Fundgrube sind die Schriften Hegels und seiner Schule.

[2]) Vgl. Karl Schmitt, Politische Theologie 1922. Ähnlich in zahlreichen Schriften Hans Kelsens: Gott verhält sich zur Natur, wie der Staat zum Recht.

[3]) 3. Ausgabe 1913.

[4]) Göttingen 1921.

Anschauungen in die Denkformen der autonomen Vernunft." Wie sehr etwa die kantische Idee des kategorischen Imperativs, die Ich- und Freiheitsbegriffe Fichtes protestantische Züge tragen, ist häufig bemerkt worden. Man hat die Gleichartigkeit der Gottesbegriffe Lessings und Herders mit ihren Geniebegriffen beobachtet. Andererseits Entsprechungen von Gottes- und Weltbegriffen mit Persönlichkeitsidealen und dem persönlichen Lebensgefühl bei Herder, Spinoza, Leibniz, Geulinx u. a. In den letzten Schriften von Ludwig Klages[1]) finden sich geistvolle Analogisierungen zwischen Ich-Begriffen (Begriffen fester identischer geistiger Ich-Punkte) und Begriffen fester identischer Dinge. In Simmels Philosophie des Geldes sind marxistische Anregungen ausgebaut, wonach die ökonomische Nivellierung der wirklichen Dinge zu ökonomischen Waren mit quantitativem Preis ihr Analogon in den quantifizierenden Gegenstandsbegriffen der mechanischen Naturwissenschaft besäßen usf.

§ 35. Was können wir mit derartigen stilistischen Parallelen anfangen? Für jede einzelne müßte ihr systematischer Ort gesucht werden. Versuchen wir das aber, so stoßen wir in einzelnen Fällen zugleich mit der bisher erörterten Form der Reduktion auf einen weiteren, philosophisch nie beachteten Typus derselben; denn das historische Schema: Begriffe der profanen Wissenschaft sind häufig *säkularisierte* theologische Begriffe, schärft nicht allein den Blick in konkrete historische Zusammenhänge, es eröffnet zugleich generaliter eine Perspektive in ein viertes Verhältnis, das wir als *Schichtung der Kulturkörper* bezeichnen können. Wenn zumal das deutsche Schrifttum von Goethe[2]) bis Heidegger[3]) uns immer wieder vor dasselbe Phänomen stellt, daß die dort herrschende Begriffswelt ihrer Grundform nach „*eigentlich*" eine christliche ist, so können wir daraus schließen, daß die religiöse Schicht gegenüber der profanen einen genetischen und damit auch strukturellen Vorrang besitzt. (Was selbstverständlich eine Umformung und Vertiefung in den später geborenen Begriffen grundsätzlich keineswegs ausschließt.) Diese Schichtung spielt jedoch im Aufbau der Kulturen eine weit über diese Sphäre hinausreichende Rolle. Man hat mit Recht Kategorien der griechischen Philosophie in den Denkformen der griechischen Sprache angelegt gefunden[4]) und hat ganz allgemein Dichtung als Entfaltung des Sprachlichen[5]) betrachtet, Kunstformen der Dichtung als vorgeformt in „Einfachen Formen" von Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz[6]). Man kann in der Stoffwelt der Dichtung,

[1]) L. *Klages*, a. a. O. I, 84.

[2]) H. St. *Chamberlain*, Goethe, S. 653. Über Goethes Geniebegriff als säkularisierten Begriff des creator spiritus. Ähnlich H. v. *Schubert*, Goethes religiöse Jugendentwicklung 1925, über den Geniebegriff des Straßburger Goethe und die pietistischen Elemente des Goetheschen Denkens überhaupt.

[3]) Vgl. K. *Löwith*, Theolog. Rundschau, N. F. V (1933), S. 150, Anm. 3, über Heideggers Begriffe von Gewissen, Tod, Schuld als säkularisierter christlicher Begriffe, d. h. in unserer Terminologie: Elemente der christlichen „Welt".

[4]) I. *Stenzel*, Über den Einfluß der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung, Neue Jahrbücher 24 (1921), S. 152ff.

[5]) So insbesondere B. *Croce*, Ästhetik, und Karl Voßler.

[6]) A. *Jolles*, Einfache Formen, 1930.

tiefer noch in allen Formen ihrer Stoffbeseelung das Fortleben der mythischen Phantasie spüren, man sieht durch sie[1]), wie durch kirchliche Kulte und Riten, die magischen Vorformen hindurchleuchten; bis in die Spätformen der Wissenschaft hinein das kategoriale Gefüge des unüberwindlichen „natürlichen Weltbildes"; aber die eigentliche Fundgrube für diese Betrachtungsweise ist vor allem die Etymologie und insbesondere die Analyse von Bildern und Metaphern. Da im Erkennen normaliter das Unbekannte auf das Bekannte zurückgeführt wird, da Erkennen ein Wiedererkennen von etwas bereits Bekanntem ist, so brauchen wir nur immer weiter zurückzufragen, was als bekannt vorausgesetzt wird, um schließlich auf eine immer tiefere Schicht der fundamentalen Bedeutsamkeiten des Weltbildes zu stoßen. Die ganze metaphysische Terminologie ist mit solchen symbolischen Ausdrücken für Urformen des Handelns, Urerlebnissen, Urerfahrungen angefüllt. Nicht minder aber der psychologische, geisteswissenschaftliche und selbst der technische Wortschatz.

Wir haben schon oben des Ursprungs der Maßbezeichnungen aus Maßen des menschlichen Körpers und seiner Funktionen gedacht. Untersuchungen einzelner Sinne, wie sie das S. 102 erwähnte Werk Friedmanns, die Schriften von L. Klages, zum Teil auch Spenglers anbahnten[2]), weisen auf dasselbe Verhältnis. Der philosophische Begriff der *αἰτία* stammt aus dem Juristischen und der entsprechende indische Begriff ebenfalls, der Begriff *μεσότης* aus dem Medizinischen usw. Weisen diese Ursprünge in die praktische Seite der menschlichen Existenz zurück, so andere in deren metaphysische Erlebnissphäre. Welche Rolle spielt in der religiösen, philosophischen und dichterischen Sprache die Lichtsymbolik, die Bevorzugung des Hellen, Durchsichtigen, Klaren, Lichten, Einleuchtenden, der Sonne der Aufklärung, des Inneren Lichts, des göttlichen Lichts, des lumen naturale, des Fünkleins oder die Symbolik des Reinen, Unvermischten, Unbefleckten (bis in die „reine" Logik und Mathematik!); oder die Symbolik der Gottes-Nähe und Gottes-Ferne, die Empfindung der Form als Hingabe und Auferlegung[3]), die Sehnsucht nach Wärme, die Abneigung gegen Kälte, dann, nach Überhitzung, die Wertung der kühlen, nüchternen, sachlichen Überlegung; oder denken wir an den politischen Sinn von Symbolen wie hoch und nieder, dann von hohen Anschauungen und der Lage des Himmels oben und der Hölle unten bei allen höheren Völkern, an Symbole von Vermitteln und Versöhnen und ihre Rolle in allen dialektischen Methoden; und gar die Ursymbolik des Schweren und Leichten, das tiefe Bedürfnis der Überwindung der Schwere (Nietzsche), des Aufhaltens der Zeit und ihres Flusses, der Überwindung des Raumes in der modernen Technik, an die Angst vor dem Chaos und dem leeren Nichts, an den Beiklang des Gegenbegriffes der Fülle; aus späterer Zeit an mitklingende Vorurteile, wenn die Romantik von der künstlichen Staatsmaschine, der entseelten Maschine spricht oder die Alltagssprache vom leeren Formelkram. Oder an die Ursymbole, aus denen heraus Gott als Vater, Richter, Geometer, Baumeister, die Erde als Mutter verstanden wird, an die erotischen Symbole des Zeu-

[1]) S. Behn, Schönheit u. Magie, 1933.

[2]) Vgl. den Anhang zu D. Katz, Der Aufbau der Tastwelt, 1925. L. Weisgerber, Der Geruchsinn in unsern Sprachen. Indog. Forsch. 46, 1928, S. 305 ff., und die Punkte 43, 53, 94, 102 u. a. im Schriftenverzeichnis des ausgezeichneten Werkes dess. Verfassers, Muttersprache u. Geistesbildung, 1929.

[3]) W. Pinder, Das Problem der Generation (1928), S. 154, 64 ff.

gens[1]), der Empfängnis, des Ursprungs als Geburt, an die Urbilder des Wachsens, Entwickelns, Blühens, Welkens, des Kreislaufes, des Atems usf.

Das alles sind höchst unvollständige Beispiele für Schichtungen in unserem Weltbilde und Beispiele eines theoretischen Weges, die Totalität menschlicher Äußerungen in Urerlebnisse und Urbedürfnisse der menschlichen Existenz zurückzuleiten. Aber gerade diesen Weg wollen wir, um der verlockenden Vision des Zieles (das oft eine Fata morgana ist) willen, nicht überstürzen. Denn gerade die Zwischenstationen sind die gesuchten Schichten. Und in der jeweils tieferen finden wir die Späteren angelegt, vorgeformt, präformiert, umrissen, eingeschachtelt. Gerade das letztere Bild bezeichnet nicht unanschaulich das erwähnte Verhältnis von Philosophie und Dichtung zu Sprache und Mythus, welche durch die späteren Formen nicht nur ersetzt und verdrängt werden, sondern jene häufig in vagen Umrissen vorausnehmen. Verhältnisse, an denen man auch exemplarisch Beziehungen von Prägungen untereinander studieren kann, die schon in unserem Begriff des Ausprägens und der Hochstilisierung ins Auge gefaßt waren. Die Erinnerung an dieses letztgenannte Verhältnis tut um so mehr not, als der moderne Philosoph als Stubenmensch (vielleicht aber auch bereits als Wandervogel), in einer gewissen Unsicherheit gegenüber den freilich großstiligeren Verhältnissen der „Welt", gerne dazu neigt, ein romantisches Traumbild des Echten und Ursprünglichen in die Vergangenheit oder in angeblich seit Jahrhunderten verschüttete Seelenschichten zu projizieren, während es stets darauf ankommt, im schicksalhaft Gegenwärtigen die Größe, Echtheit und Ursprünglichkeit des archaischen Lebens durchzuhalten. Die logische Möglichkeit zu solchen Ausformungen von Vorformen ist der „Spielraum", den die älteren Formen lassen; die dynamische Möglichkeit, die „Findigkeit" des schaffenden Geistes, Ererbtes zu verwerten; die Kontinuität von Vorform und Spätform beruht auf einer, dem Vergleich wahrnehmbaren, Gemeinsamkeit im stilistischen Gefüge, wie sie lockerere und vagere Vorformen gegenüber ausgeprägten Ausformungen auch da noch deutlich besitzen, wo die reine Linie des Ausformens durch Verschmelzung mit anderen formgeschichtlichen Linien und Neuansätzen abgebogen (wenn nur nicht völlig unterbrochen) ist.

Nahe verwandt und vielfach vermengt mit dieser Reduktionsform ist schließlich eine 5., die weniger auf eine Schichtung der Weltbilder hindeutet, als auf eine Rangordnung und ein Fundierungsverhältnis einzelner Elemente der Weltbilder untereinander. Hierher ge-

[1]) W. Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende II, 30 (1923), weist sehr richtig auf die große Rolle hin, welche bei Franz Baader, wie bei Hamann, Analogien spielen und zumal daß bei dem ersteren Naturanalogien des Essens und Zeugens für geistige Vorgänge immer wiederkehren.

hören vor allem die teils von der Kantischen Kritik[1]) und der Phänomenologie[2]), teils von der Kunstwissenschaft befruchteten Versuche, die besondere Struktur eines Weltbildes vor allem auf dessen räumliches und zeitliches Gefüge zurückzuführen. Hier sind im geschichtsphilosophischen Bereiche vor allem Leo Frobenius und O. Spengler vorangegangen. In der Kunstwissenschaft die Schulen A. Riegls, A. von Hildebrandts und A. Warburgs. Mit Spenglers These vom „symbolischen" Charakter der räumlichen Formen, zumal ihrer Variabilität nach der Tiefe[3]) und der Fundierung dieses Verhältnisses wieder in dem Zeiterlebnis der betreffenden Kultur, ist ein Grundschema für die Anwendung dieser Fragestellungen auf die Charakteristik von Kulturen und Epochen geboten, das Nachfolge finden sollte[4]). Neben dieser Frage nach räumlichen und zeitlichen Symbolen hat die historiographische Praxis auch anderen Sonderbereichen der Gesamtwelt dieses Fundierungsverhältnis gegenüber den übrigen zugebilligt. So vor allem Schicksalssymbolen, Persönlichkeitsformen, gelegentlich auch, außerhalb der psychoanalytischen Panerotisierung, erotischen Haltungen.

Scheler vermutete, daß die Wandlungen des Naturgefühls der italienischen Renaissance in erotischen Wandlungen fundiert seien. Auch wäre hier nochmals des Vorrangs der Ethosformen zu gedenken, der auch Montesquieus Versuche, einzelne Verfassungen auf seelische Grundhaltungen, wie Ehre, Furcht usw. zu reduzieren, angehören würden. Daneben aber steht eine ganze Gruppe sehr beachtenswerter Versuche einer Reduktion in Ursymbole, die sich allerdings von räumlichen Beziehungen nicht in jedem Falle ablösen lassen.

So hat Frobenius in dem Kapitel „Seelenraum und Lebensraum, Orient und Okzident" seines Buches Paideuma[5]) schon 1920 Kulturphänomene auf die Urlebensweisen in einer Welt„höhle" oder einer Welt„weite" reduziert. Man kann seine Ausführungen über Innenhof und Außenhof auch nach anderen Richtungen hin zu Beispielen für symbolische Keimform und Hochstilisierung derselben verwenden. Selbstverständlich mit allen hypothetischen Vorbehalten. Der Mensch der Wüste lebt im Zeltlager. Die Zelte werden in einem Kreise angelegt, deren Mitte der spätere Innenhof ist und in diesem Zeltkreise spielt sich das Leben ab. Hier wird nachts die kostbare Habe des Stammes, die Herden zusammengetrieben. So sieht ein von einer Karawane aufgeschlagenes Zeltlager aus, so sind nach altem Brauch die Karawansereien des Orients eingerichtet und dies ist der Grundriß der Herrscherpaläste Assyriens und Babyloniens. Sie sind Hochstilisierungen von Zeltlagern. Ganz anders etwa ägäische Herrscherpaläste. Ein ansässiges Volk, das vom Ackerbau lebt, braucht um sein Wohnhaus herum einen eingefriedeten Raum, in dem Vorratsräume für Feldfrüchte stehen und in dem bei Kriegsgefahr das freiweidende Vieh, auch die Untergebenen der Herrenklasse Zuflucht finden. So entsteht der Außenhof[6]). Auch er ist ein Symbol, dessen kul-

[1]) So vor allem in E. Cassirers monumentaler Philosophie der symbolischen Formen, 1923ff.

[2]) Sein und Zeit I, M. Heidegger, 1927.

[3]) Untergang d. Abendlandes (3. Aufl. 1919) I, 242ff.

[4]) Vgl. vor allem E. Madzsar, Raumanschauung und Zeitgefühl in d. babylon. Kultur. Ein Beitrag zu O. Spenglers Geschichtsphilosophie. Archiv f. Kulturgeschichte XXII, 1931, S. 49ff.

[5]) Jetzt: Paideuma, Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre, 3. Aufl., 1928, S. 205ff.

[6]) v. Lichtenberg, Die Ägäische Kultur (Wissenschaft u. Bildung) 1911.

turelle Ausstrahlungen einfühlend durchdacht werden müßten. Gottfried Semper hat in den geistvollen und vor allem kunstsoziologisch interessanten Abhandlungen seiner Kleinen Schriften[1]) den Versuch gemacht, Weisen der Anlegung von Feldlagern und Monumentalbauten in stilistische Beziehungen zu Gesellschaftsformen und selbst Sprachformen zu setzen, die größte Aufmerksamkeit verdienten.

Vielleicht ist die anschaulichste Verdeutlichung für die Funktionsweite solcher Urprägungen und Ursymbole ein Vergleich der „plastischen" Urkonzeption des aristotelischen Form-Stoff-Schemas mit den Urgestalten, in welchen das Lebensgefühl des indischen Geistes oder doch bestimmter Epochen und Schichten desselben seinen adäquatesten Ausdruck suchte: dem tanzenden Schiwa[2]). Dort der geschlossene Körper einer Plastik, deren Form die Materie des Marmors beseelt, hier ein Weltgefühl, das offenbar tropischen Ursprungs, vom Urerlebnis der wuchernden und verdorrenden Pflanze, eines wuchernden Kreislaufs der Naturkräfte gespeist ist[3]). Bleiben wir im Bilde des Marmors, so würde hier der Marmor nicht geformt sein, sondern wuchern, quellen, proteisch im unendlichen Wirbel Gestalten wechseln, Gestalten gebären und aufsaugen: ein völlig unplastisches Verhältnis zur stofflichen und dynamischen Seite der Welt. Aus diesem Geiste sind indische Mythen geboren, in denen ein Weiser in die Maja eines Gottes eindringen will und den der Gott in einen See tauchen läßt. Dort verwandelt er sich in eine Prinzessin, welche einen Fürsten heiratet und ihm Söhne gebiert, bis dieser in einen Krieg mit dem Vater der Fürstin und deren Brüdern gerät, in dem Gatte, Söhne, Vater, Brüder fallen und sie sich in die Flammen des Scheiterhaufens wirft. Da findet der Weise sich im Wasser wieder, taucht auf und war eine einzige Sekunde untergetaucht — dies war die Maja des Gottes, ein rasender Kreislauf von Werden und Vergehen, Lust und unendlichem Schmerz. Und andere Mythen, in denen ein Mensch im Gespräche mit einem Dämon in dessen Leibe diesen Dämon im Gespräche mit sich nochmals sieht und in dem zweiten dasselbe Bild ein drittes und viertes Mal bis ins Unendliche. Solche Dinge, so vollkommen uneuropäisch sie empfunden sind, sind unserem metaphysischen Verständnisse wohl offen. In beiden Fällen sehen wir in die Maja des Gottes, in ihrem ewigen und unendlichen Werdenswirbel und in ihrer unbegrenzten Ineinanderschachtelung: zwei unübertrefflich tiefe Visionen der rein vitalen Seite des Lebens, des vegetativen Daseins, wie es der nach außen völlig unabgeschlossene, keinen zeitlichen Einschnitt erlaubende Wirbeltanz des Schiwa plastisch vergegenwärtigt. Wo gibt es in diesem Wirbel einen ruhenden Punkt? In der Form nicht, denn diese Form ist ja nicht da. Dieser Punkt kann, darauf deutet das rätselhafte Antlitz Schiwas, nur innen liegen, im Wirbel drinnen, genauer in dem imaginären Punkt, um den sich der Wirbel dreht: in einem Nichts.

[1]) Semper, Kleine Schriften, 1884, S. 409.
[2]) Heinrich Zimmer, Kultform und Yoga (1926).
[3]) B. Heimann, Studien zur Eigenart indischen Denkens (1930).

Es ist ein Nichts, denn das Sein ist ja der Wirbel. Der imaginäre Punkt aber wirbelt nicht und ist darum ein Nicht-seiendes. Das Sein aber wirbelt und zernichtet sich, indem es tiefer und tiefer in sich und seine quellende Stofflichkeit hineinsinkt, bis es diesen Punkt außerhalb des Wirbelns findet als ein Nichtsein[1]).

Das sind jedenfalls die Linien, in denen sich die Entwicklung innerhalb einer solchen Konzeption, formal betrachtet, bewegen kann. In jeder Kultur müssen sich solche Urbilder, Urmythen, Urworte finden lassen, in denen die unzähligen besonderen Prägungen derselben vorgeprägt sind.

Solche Ausblicke eröffnet für die nordische Kultur ein Vortrag Adama van Scheltemas auf dem Kongreß für Ästhetik in Halle 1927[2]). Dort werden, ausgehend von der Bedeutung auffallender plastischer Male, Analogien gezogen zwischen den um diese Male errichteten Wällen, Gürtelbauten, Ringmauern, Hochzeitstänzen, Thingbräuchen, dem Motiv der Waberlohe, dem Dornröschenmotiv, kindlichen Reigentänzen usw., indem die magnetische Kraft, die uns zwingt, solche Kreisanlagen auf eine Mitte zu beziehen, soziologisch ausgedeutet wird auf ein soziales Lebensgefühl in einer bestimmten Form des Gemeinschafts- und Ganzheitserlebnisses. Einsichten in das Festigende, Stilisierende, zur Ganzheit Fügende, die in dem Mitbericht H. Kühns[3]) „Über die symbolische Bedeutung der Reihung um die Mitte" für Kultbauten, Burgen, Grabanlagen, Schmuckstücke (Ring), Ornamente (Spiralen, Wellenbänder), Symbole (Tors Rad) wesentlich ergänzt werden. „Die Reihung um eine Mitte ... ruht auf dem Bedürfnis, die Welt in Ordnung und Gesetz einzubinden" (226). „Sucht man nach einer psychologischen Deutung des Motivs, so kann sie nur in dem Willen zur festen, gegliederten Fügung liegen, zu einer Fügung, wie sie auch das Weltbild der um die Weltesche gelagerten Welt offenbart" (230).

Um der Ungewohntheit der Fragestellung willen noch einige Beispiele: das eine liefert Ostasien, wo eine chinesische Lebensweisheit das Wasser lobt, als das sich anpassende, flüssige Element, das gut ist, allen Menschen zu nützen und nicht streitet; das bewohne, was die Menschen verachten und das deshalb nahe dem Tao sei. Nichts in der Welt sei weicher und schwächer als das Wasser und nichts, was Hartes und Starkes angreife, übertreffe es an Stärke. Schwaches überwinde das Starke, Weiches überwinde das Harte[4]): die Lebensweisheit von Virtuosen des Sicheinpassens und Anpassens, mit dem Vorbehalt des Sklavenaufstandes (um mit Nietzsche zu reden). Eine Lebenshaltung, welche nicht nur Weisheiten, Dichtungen und bildnerische Kunstwerke Ostasiens beherrscht, sondern gradweise auch in Gandhis Politik und in einer weiteren Abstufung im russischen Fatalismus steckt.

Eine seltsame Konzeption hat ein anerkannter Kenner der slawischen Volkskunde entwickelt[5]): er betont den starken Einschlag mutterrechtlichen Lebensgefühls im

[1]) Ich verdanke solche Einsichten der neben Walter F. Ottos dichterischer Einfühlungsgabe in die „Götter Griechenlands" (Bonn 1929) fast einzig dastehenden Begabung Heinrich Zimmers, Mythen auf ihren metaphysischen Gehalt abzufragen; dem Philosophen ein Labsal neben der in der Trivialphilologie herrschenden Vorliebe für entleerte Hülsen. Vgl. neben dem Vortrag „Der indische Mythos" (Corona III, 1, 1932/33) „Das ewige Indien" (Das neue Weltbild 1930 und die Sammlung „Der indische Geist" 1929 ff.

[2]) „Rhythmus in ethnologischer Beleuchtung", Ztsch. f. Ästhetik XXI, S. 215 ff.

[3]) Ebenda, S. 225 ff.

[4]) Vgl. de Groot, Universismus 1918, S. 42, Zitiert nach Dagobert Frey, a. a. O. 283.

[5]) J. L. Seifert, Die Weltrevolutionäre. Wien 1931, mit einem Vorwort von P. W. Schmidt, S. 314 ff.

slawischen Denken und Empfinden und stellt die These auf: dem Individualismus des Totemisten zerfalle die Welt in lauter Einzelwesen und schließlich in Atome. Die menschliche Gesellschaft werde hier zu einem Sandhaufen, der durch Zwangsmaßnahmen in willkürliche Formen gebracht werde, der mutterrechtliche Pflanzer dagegen sehe die Welt als Gewebe, das Individuum spiele hier die völlig unselbständige Rolle einer Masche. Hier gäbe es keine Hierarchie des Ganzen und der Teile, alles sei gleich, und zwar in einem ganz anderen Sinne als für den Totemisten (Brüderlichkeit, S. 316), dort sei alles gleich selbständig, hier alles gleich unselbständig. Das Weib, wie der Mondkult des Mutterrechts beweise, geheimnisvoll mit dem Kosmos verbunden und im übrigen, weltgeschichtlich, Erfinderin der Korbflechterei und Weberei (für die der Mann allerdings den Webstuhl erfunden hat), sei auch die Erfinderin dieser Urvision, der die Beziehungen von Kosmos und Mensch als Spinnfaden erschienen, welche die Mondspinne zur Erde zieht. In allen mutterrechtlichen Kulturen träten solche Beziehungen zwischen Mond und Spinne auf. Das Bild des Webens verdeutliche die Entstehung der Welt und den menschlichen Schicksalsablauf. Die Schicksalsgöttinnen, die Parzen, die Nornen, die slawischen Sudičky, seien immer spinnende oder webende Frauen. Auch Athene sei die Weisheit des Vaters und als solche Weberin der Welt. Aus den mutterrechtlichen Kulturen des nahen Orients stammten unzählige Vorstellungen, die sich um die Welt als Gewebe, „Weltenmantel und Himmelszelt“ (R. Eisler) bewegten und seien von hier auch in die antiken Mysterien eingedrungen; und auch in den Psalmen werde der Keim ein Buntgewebtes genannt. Auch Plato pflege diese Vorstellung und die Upanishaden dächten sich den Raum an den Himmel angewoben usw. Vor allem aber herrsche diese Offenbarung der Welt als Gewebe bei den Slawen. Seltsamerweise hat auch irgendwo der Slawe Lenin der Welt die Urform des Gewebes zugesprochen. Auch dies ein Beispiel für ein Ursymbol.

Sehr aufschlußreich scheint mir schließlich in Groenbechs „Religion der Germanen“[1]) dessen Interpretation des germanischen Begriffes des „Seins“ zu sein: „Wenn man den modernen Begriff des Seins ins Altgermanische übersetzen sollte, würde man mit dem altenglischen sped und dem nordischen hamingja der Sache am nächsten kommen. Diese Wörter, die ganz oberflächlich mit lykke, Glück, übersetzt werden können, bedeuten: Sein und können, wirken und so wirken, daß das Ergebnis folgt.“ Auch dieses ein Urbegriff, der die charakteristische Aktivität des nordischen Menschen ausspricht.

Wer solche Gedankengänge, um ihrer mangelnden historisch-philologischen Begründbarkeit willen, ablehnen wollte, der hätte nicht verstanden, daß es an dieser Stelle primär nicht auf die vom Autor sonst unentwegt gegen alle Modeströmungen verteidigte historisch-philologische Akribie ankommt, sondern auf metaphysische Möglichkeiten, d. h. zunächst heuristische Prinzipien, die Mannigfaltigkeit entfalteter Kulturwelten in symbolische Kerngebilde zurückzuleiten, aus deren Licht heraus die Gefügelinien des wirr Mannigfaltigen sichtbar werden könnten. Selbstverständlich eine noch kaum in den Anfängen gelöste große Aufgabe einer vergleichenden Kulturwissenschaft der Zukunft.

Spengler hat aber die große Intuition gehabt, von dieser Schicht der Ursymbole her noch tiefer nach innen zu stoßen und diese Schicht wieder auf eine existentiell emotionale zu reduzieren: die Weltangst[2]). Wie alle Künstlerheiterkeit, Spiel und Nachahmung aus der

[1]) Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4. Aufl. II, 557.

[2]) Untergang des Abendlandes a. a. O. I, 164f.

Weltsehnsucht geboren ist, so werden die symbolischen Formen der Ornamentik und Architektur aus der Angst vor dem Unfaßlichen, vor dem Raume, dem Tode geboren und kreisen darum auch um das Geheimnis des Todes. Wer hier nur Spekulationen sehen möchte, der verkennt, daß die aus Semper, Adama van Scheltema und Kühns Schriften entnommenen Beispiele diese These sehr schön illustrieren: Den Abschluß nach außen, die Bannung des Fließenden, das Grenzeziehen, das auch Lebensstile zu ihrer Gestalt bringt. Stil heißt formende Grenzziehung.

Mit dieser bei Spengler, Heidegger und Jaspers erneut gewonnenen Einsicht in die Verwurzelung aller Formen in existentiellen Notwendigkeiten ist das große Programm eröffnet: sämtliche menschliche Weltanschauungen, Weltdeutungen und Antwortweisen, letzlich sämtliche Kategorien, Denkformen, Stilformen, Einstellungen, Begriffe, Bilder, Haltungen, Erlebnisweisen usw. in den Menschen und seine Uraktionen, Urreaktionen, Urerlebnisse als den Ursprung ihrer Notwendigkeit und Bedeutsamkeit zurückzuleiten: das Programm einer, die gesamte menschliche Welt umfassenden anthropologischen Reduktion, als Organon aller besonderen Reduktionen in besondere Haltungen und Lagen, unter der Leitidee des Satzes der Bedeutsamkeit (vgl. § 26).

§ 36. Nun gilt es das Neuerfahrene zusammenzufassen. Worin besteht der Sinn der verschiedenen Weisen des Reduzierens? Wo liegen die Grenzen der einzelnen Methoden? Was leistet der ganze Komplex für das Verständnis des ontologischen Gefüges des Volksgeistes? Zunächst legitimiert sich die Methode, geprägte Formen in ein Konsequenz- oder Projektionsverhältnis zueinander zu setzen, selbst, als ein Mittel, Ordnung in die historische Mannigfaltigkeit zu bringen, verlangt aber, da Stile und Weltanschauungen zwar in sich geschlossene Formganzheiten sind, in der historischen Wirklichkeit aber nicht in der Luft schweben (was die phänomenologische Schule zu übersehen neigt), eine Verbindung mit der Reduktionsmethode.

Das Schema derselben war dies: hier eine Stilform, ein sach- oder ideenbezogener Gehalt, eine Gestalt, ein Werk, eine Leistung, eine durchgeprägte Kulturäußerung, dort: eine Seele, eine Weise, ein Modus, ein Zustand der Seele, des Lebens, des Menschen. Die Form war zu verstehen aus dem Leben, als dessen „Ausdruck". Das Verstehen als Methode wollte seine Aufgabe erfüllen durch Zurückleitung (Reduktion des Ausgedrückten in die sich derart ausdrückende Seele). Das Verfahren haben wir oben (S. 120) selbst als nahezu tautologisch bezeichnet. Nicht tautologisch wäre es nur und soweit, als wir diese Seele vorher und außerhalb ihrer (aus ihr doch erst zu verstehenden!) Äußerungen bereits kennen würden. Daß diese Schwierigkeit auch durch Reduktion auf „exakt" zu bestimmende „psychologische Typen" zu beseitigen sei, beruht auf der Selbsttäuschung, wir kännten diese Typen vor und unabhängig von ihren Äußerungen. Meist kennen wir aber aus dem Laboratorium i. A. nur

einige kulturell völlig unbeträchtliche Äußerungen derselben und benutzen diese, um aus ihnen das denkbar Beträchtlichste zu interpretieren. Dennoch hat das reduktive Verfahren seinen Sinn darin, daß es einmal die zu interpretierenden Werte ganz richtig in Beziehung zu Seelen setzt, anstatt ihre Projektion ins unendliche All zu einem „Werthimmel" zu hypostasieren. Sodann, indem die Reduktion des Mannigfaltigen auf eine einzige seelische Form die wesentliche Behauptung impliziert, daß diese Mannigfaltigkeit der vorliegenden Äußerungen stilistisch und seelisch zusammengehöre, „eines Geistes" sei. Das heißt praktisch zunächst, daß wir eine Äußerung aus möglichst vielen (idealiter allen) anderen seelischen Äußerungen derselben Epoche oder Kultur zu interpretieren suchen. Darüber hinaus wissen wir aber, daß die These, alle diese Äußerungen seien „eines Geistes" tatsächlich eine Wahrheit darin besitzt, daß man im Sinne des § 17 diesen Geist interpretieren darf als eine Tendenz dieser Seele, die sich dann allerdings in den mannigfaltigsten Medien (teils sachbezogenen Aufgaben der Kulturzweige, teils Derivaten älterer und andersartiger seelischer Äußerungen) bricht. Die Existenz des „einen Geistes" könnte also verglichen werden mit der Auswirkung eines Lichtstrahls, der durch die mannigfachsten trübenden Medien hindurchleuchtet. Soweit er das tut, schafft er tatsächlich aus diesen Medien eine stilistische (seelische) Einheit. Die Wahrheit der Ausdrucksmethode und ihrer „Seelen"- und Lebensbegriffe ist also die Wahrheit des Tendenzcharakters von Zeitstilen und geistigen Strömungen.

Die Fülle der hier neu auftauchenden und methodisch bereits der Praxis bekannten Probleme ist außerordentlich. Ich erwähne nur wenige und muß mich aus Raummangel auf Andeutungen beschränken.

1. Durchdringt die „Kulturseele" alle ihre Äußerungen, wie z. B. Spengler oder Friedr. Gundolf annehmen, H. Wirth aber z. B. entschieden bestreitet? Es ist das ein Musterbeispiel einer theoretisch kaum formulierten, praktisch aber für die Auffassung aller Gebiete des geistigen Lebens fundamentalen geistesontologischen Voraussetzung. Ganz offenkundig stößt man auf eine Grenze dieses physiognomischen Verhältnisses da, wo, entgegen dem Grundwillen, jede Einrichtung der seelischen Gesamthaltung gemäß, d. h. „ausdrucksvoll" zu gestalten, bestimmte Einrichtungen aus irgendwelchen Gründen rein technisch-zweckmäßig getroffen werden, und dann nicht mehr als „Ausdruck", sondern als „Mittel" interpretiert werden müssen. Ranke hat allerdings im „Politischen Gespräch" entschieden betont, daß selbst militärische, d. h. dem Druck der Umstände entsprechend, besonders stark der reinen Zweckbetrachtung unterliegende Einrichtungen, dennoch bei den verschiedenen europäischen Nationen ganz dem historischen Nationalcharakter entsprechend ausgebildet seien.

2. gibt es Gebiete, welche in einem ganz besonders hohen Maße physiognomisch transparent sind? „Weltanschauung?" Philosophie? Bildende Kunst? Lyrik? Sprachbau? Das sind zugleich Schichtenprobleme im Sinne des § 35.

3. haben einzelne Kulturgebiete, anstatt in die Gesamthaltung sich einzugliedern, einen eigenen Lebensrythmus? Wie ihn Wilh. Pinder in den bedeutenden geschichtsphilosophischen Teilen seines Generationenbuches, in Anknüpfung an die Anschauungen Aug. Schmarsow's behauptet? Oder sind diese Sonderentwicklungen doch wieder funktional abhängig von Entwicklungen der Gesamtseele, welche nach ihren

Notwendigkeiten, einmal diese, einmal jene Form ihrer Äußerungen in den Vordergrund ihrer Arbeit schiebt. Wozu etwa Spranger's „Lebensformen" zu vergleichen wären. Sind diese Sondergebiete festgeprägte „Rahmen" (s. o. S. 71 f.), innerhalb deren die Gesamtentwicklungen einheitlich ablaufen?

4. Über Polaritäten und Rythmen des geschichtlichen Lebens vgl. F. Kaufmann a. a. O. Sind sie immanente Gesetzlichkeiten der kulturell sich entfaltenden Seele oder Regeln für die Art, wie die Seele jeweils bestimmte neue Lagen beantwortet?

3. DIE EXISTENTIELLE REDUKTION. RASSE UND VOLKSGEIST.

§ 37. Wo liegt die Grenze des „Ausdrucksverfahrens"? Es beraubt das geschichtliche Leben der Dramatik und moralischen Spannung, die es im höchsten Maße besitzt. Nichts harmloser, als daß die „mittelalterliche Seele" sich mittelalterlich „äußert", die „moderne Seele" modern. (Vgl. auch die Polemik gegen die Genese der Kulturseelen bei Spengler S. 111.) Sie verkennt das Verantwortungs- und Entscheidungsmoment des Entschlusses des Einzelnen, hier, in diesem Falle (und gar Grenzfalle!), wo „es" „gilt", so und nicht anders zu votieren, d. h. zu sein, (z. B. ein Deutscher in Polen.) Wer mittelalterliche Menschen und die geistigen Situationen dieser Epoche kennt, der weiß, daß es der mittelalterlichen Seele an Möglichkeiten, aus ihrem nur scheinbar starren „mittelalterlichen Sein" auszubrechen, nicht gefehlt hat. Mancher Scholastiker war (auf seine Tendenz, seine Ausdrucksmöglichkeiten und sein Risiko hin interpretiert) radikaler und kühner als alle Materialisten des 19. Jahrhunderts. Das Ausdrucksverfahren läßt das seelische Sosein oder seinen betreffenden Zustand viel zu statisch, zu starr, zu eindeutig erscheinen, es sieht weder die ständige Bewegtheit des handelnden Lebens, noch dessen existentielle Wurzeln und Notwendigkeiten, noch dessen unentrinnbare Spannungen mit seiner Lage. Gewiß gibt es auch ruhige Zeiten und nicht alle Lagen sind bedrohlich, auch ist es eine Verzerrung des Lebens und seiner Totalerscheinung, daß dasselbe sozusagen unausgesetzt mit den Füßen im eiskalten Nichts hängt. Das Leben zieht auch aus den Modalitäten der Naivität unendliche Kräfte. Auch ist im obigen nicht nur von akuten Spannungen des Lebens die Rede. Aber Tatsache ist dennoch, daß eine Kultur sich nur auf der Höhe hält, solange die für ihre Form ausschlaggebenden Schichten eine gewisse, zur Selbstverständlichkeit gewordene, Dauerspannung durchhalten, von der Nietzsche oft gesprochen hat und ohne welche „Größe" nicht möglich wäre. Es wäre auch irrig, diese Spannung nur mit Schillers sentimentalem Habitus zu verknüpfen. Auch die „naiven" Genies halten sie durch.

Die „Seele" der Ausdrucksmethode ist ihrer Uranlage nach eine Seele ohne Gewissen, ohne Not, ohne Verantwortung, ohne Widerstand der Welt, ohne Tragik. Sie lebt sich aus, vielleicht tobt sie sich auch aus, denn die Übersetzung von Ausdruck mit Expression weist ja mehr

auf exaltiertes als harmonisches Ausleben; wie immer: mehr als „sich ausdrücken" kann diese Seele grundsätzlich nicht.

Im Vergleich dazu hat die hier vertretene Form einer Reduktion auf menschliche „Haltungen" nicht allein einen weit größeren Spielraum, den Zügen des wirklichen Verhältnisses von Mensch und Kultur gerecht zu werden; sie schließt in ihrem Begriff die Beziehung auf die jeweiligen Lagen, ohne welche das Sein gar nicht seine konkrete Form fände, die Beziehung auf das verantwortliche Sich-halten, den existentiellen Auftrieb, den einerseits die Lage erzwingt, der andererseits allein die Spannung des Sich-haltens erklärt, notwendig ein. In diesem Sinne ist die Reduktion auf erkämpfte, durchgehaltene und entfaltete menschliche Haltungen und Lebensstile nur in der äußeren Form identisch mit den übrigen Weisen des Reduzierens (oder Verstehens) und versucht, die positive Wahrheit der andern in sich aufzuheben.

In diesem Sinne haben auch alle die Methoden, welche nach historischen Faktoren als „Lagen" des Lebens fragen, einen methodischen Vorsprung vor den bloßen Reduktionsmethoden, indem sie das Sein etwa eines Seevolks nicht setzen als ein starr soseiendes, sondern indem sie es in der Spannung zum Meere sehen lassen, in der es sich tatsächlich befindet.

Der letzte Motor des geschichtlichen Lebens ist ein existentieller: es ist nicht denkbar ohne den Antrieb der emotionalen Kräfte, sei es der dranghaft und spontan aus der Tiefe des Seins quellenden, sei es der reaktiven der Angst und bloßen Lebensbehauptung. Zu diesen gehört aber nicht minder als die halbvitale Unterschicht der Ruf des Gewissens und der Drang nach dem Vollkommenen. Denn es wäre ein fundamentaler Irrtum, das, was wir „Lage" nannten, in naturalistischer Weise zu eng zu fassen. Wenn immer dieser Irrtum durch unser Kapitel III berichtigt sein sollte, so besteht doch für die Aufgabe, sich erlebte Welten und Lagen in ihrer wahren und konkreten Gestalt zu vergegenwärtigen, so wenig Tradition, daß vor ihm gewarnt werden muß. Denn selbstverständlich umfaßt meine Gesamtlage ebensosehr meine Werterlebnisse, wie meine gegenständlichen Erlebnisse. Beide gehaltliche Sphären sind in dem primären Begriff des Bedeutsamen als Urinhalt des Bewußtseins noch ungeteilt vereinigt. Und selbstverständlich gehören zu den Inhalten der konkreten Horizonte auch die derartige Gehalte vermittelnden Prägungen. So muß etwa als Bestandteil von Horizont und Lage eines mittelalterlichen Menschen angesehen werden: ein „Wertdruck" oder vielleicht besser -zug der antiken, kirchlichen, z. T. auch der im Zeitalter der Kreuzzüge aufgeschlossenen islamischen Kultur (mit ihren Aristoteles-Kommentaren und ihrer, in den spanischen und süditalienischen Bauresten deutlich spürbaren Lockungen einer verfeinerten Lebenskunst). Dies ein Zug zu Werthaftem von außen her, daneben aber als Drang von innen her der Stolz und das Selbstbewußtsein der ererbten Lebensführung. Genauer interpretiert sind es

aber nicht so sehr die „Kulturen", sondern die durch diese vermittelten, d. h. schaubar gewordenen Welten, Sachen, Werte und idealen Lebensmöglichkeiten, deren Forderung, Anspruch, Verpflichtung und Glückverheißung der geschichtliche Mensch — wie eine jedem Zweifel standhaltende Erfahrung zeigt — nicht minder mächtig fühlt, als den Druck der Außenwelt. Eine Lage, die ihn, wenn diese Welten, wie in diesem Beispiele, sich überschneiden und miteinander konkurrieren, vor nicht minder schwere Probleme und Konflikte stellt, wie der Druck der Außenwelt. Sind es doch in jenem wie in diesem Falle, gleicherweise erlebte Weltbestandteile, mit denen er sich auseinanderzusetzen hat. Und hier erst erheben sich die Probleme der vitalen Seinsbehauptung zu denen einer gleichzeitig historischen und wahrhaft existentiellen Seinsbehauptung; in dem emphatischen Sinne des Wortes, in dem hier zu der Selbstbehauptung gegenüber der physischen Bedrohung die Selbstbehauptung und Selbstbejahung vor dem Gewissen hinzugefügt wird. Hier geht es nicht nur mehr um Leben und Dasein, sondern um Lebenkönnen und Lebenwollen.

Es wäre aber geschichtsphilosophisch bedenklich, dieses Standhalten vor dem Gewissen (zu dem alles Sichbeugen vor himmlischen Mächten, Büßen, Bereuen usw. dazu gehört, denn all dies impliziert ja gerade einen positiv ergriffenen Lebensstil des Wiedergeborenen) ausschließlich religiös bzw. kirchlich zu interpretieren, denn im geschichtlichen Leben, so wie es ist, ist die Frucht des menschlichen Verantwortlichseins nicht minder in dem Ruf der Ehre, im Heroismus des Dienstes und Kampfes und im nationalen Stolz zu erkennen. Die Existenz, um welche es geschichtlich geht, ist ausgesprochenermaßen und unweigerlich die Existenz eines sich politisch, leiblich, geistig und kulturell erhöhenden und irdisch sich fortzeugenden Lebens, innerhalb dessen die rein spirituellen Bereiche nur die Bedeutung einer Mahnung an die Grenzen des Endlichen, Irdischen und Erdhaften besitzen, in die die Geschichte des Menschen unabwendbar eingelassen ist.

Die „Theologie der Weltgeschichte" muß einer spezifisch theologischen Betrachtung überlassen bleiben. Vgl. die bedeutsamen Ansätze der beiden Seeberg[1]), die ausgezeichnete Abhandlung H. E. Webers in der Seeberg-Festschrift[2]), die bedeutenden Schriften E. Hirschs[3]), P. Tillichs[4]) und J. Wachs Abhandlung „Die Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts und die Theologie der Geschichte"[5]).

[1]) Reinhold Seeberg, Gott und die Geschichte, Bonn 1928. Erich Seeberg, Ideen zu einer Theologie der Geschichte des Christentums, Leipzig 1928.

[2]) Geschichtsphilosophie und Rechtfertigungsglaube, Leipzig 1929.

[3]) E. Hirsch, Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht 1920. Ders., Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie in: Die idealistische Philosophie und das Christentum 1926. Ders., Schöpfung und Sünde, 1931.

[4]) Christologie und Geschichtsdeutung und Eschatologie und Geschichte in: Religiöse Verwirklichung, 1930.

[5]) Historische Zeitschrift, 142. Band, 1930.

§ 38. Wohl aber ist die heute stark in den Vordergrund der geschichtsphilosophischen Faktorenfrage rückende Rassentheorie unter diesen Gesichtspunkt unserer Fragen nach „Anteil" „Lage-Beantwortung" und „Methode der Reduktion" zu stellen und von hier aus auch zu würdigen. Durchaus jugendlich und wenig fertig als begriffliche Gebilde, so sehr ihnen Urerfahrungen des Lebens selber zugrunde liegen, stellen diese Theorien eine der größten Aufgaben einer künftigen Wissenschaft vom Leben und Gedeihen der Volkskörper.

Wer sich den Anteil von Rassen an der geschichtlichen Erscheinungswelt anschaulich machen möchte, braucht nur ein Beispiel zu Ende zu denken, das in dem mehrfach erwähnten Buch Schmidt-Rohrs eigentlich gegen eine Überschätzung des rassischen Faktors eingeführt worden ist. Es wird dort die Fiktion gemacht[1]) drei junge Engländer würden spezifisch englisch erzogen, ihre Zwillingsbrüder aber, engstens verwandte, d. h. eineiige Zwillinge würden schon als Säuglinge auf je eine deutsche, französische und schwedische Familie verteilt. Was würde aus den Kindern? Die wahrscheinliche Antwort ist nicht schwer zu finden, sie würden teils Engländer, teils Deutsche, teils Franzosen, teils Schweden. Ihre Rasseähnlichkeit wäre wohl unschwer erkennbar, daß sie aber die Liebe als love, amour, kärlek kennenlernten, das Recht als justice, droit, rätt usw., das werde sie zu verschiedenen Menschen prägen. Denn ihr geistig-seelisches Sosein verdankten sie nicht ihrer Rasse, sondern ihrem Volkstum, und d. h. vor allem Sprachtum, über welches Schmidt-Rohr im übrigen auch an dieser Stelle ausgezeichnete Bemerkungen macht.

Das Beispiel ist natürlich, um das zu leisten, was mit ihm bewiesen werden soll, nicht sehr glücklich gewählt. Denn hätte der Autor, statt junge Engländer unter rassisch so nahe verwandte Völker zu setzen, zu diesem Experiment junge Neger, gar Pygmäen oder Mongolen, gewählt, dann hätte er sich ohne weiteres selbst widerlegt. Denn trotz aller Unterschiede der Erziehung würden diese Kinder ganz offensichtlich das geblieben sein, was sie rassisch waren und würden sich auch als dies erkennen.

Mit der plastischen Erfassung dieses Tatbestandes ist eigentlich ein für allemal der Anteil der Rasse an der historischen Erscheinung evident geworden, und eine uralte Erfahrung des praktischen Lebens so weitgehend bestätigt, daß es nunmehr gefahrlos erscheint, zuzugeben, daß dasselbe Beispiel gegebenenfalls auch für die relative Macht der Erziehung ein eindrucksvolles Zeugnis ablegen könnte. Aber gerade dieses Zugeständnis an die Kritiker des Rassegedankens, darf nicht überstürzt werden. Vor allem sind dabei folgende Gesichtspunkte zu beachten: zugegeben daß die Erziehung in einer Kultur von einer so großen Assimilationskraft, weil Durchprägung, wie der französischen, aus dem Ab-

[1]) a. a. O., S. 216f.

kömmling einer fremden Rasse in überraschend hohem Maße einen „Franzosen“ machen kann[1]); zugegeben ferner, daß die Erziehung, das Nachahmungstalent, die Einfühlungsgabe, vor allem aber die Selbsterziehung, die innere Zucht, die persönliche Leitidee, der Anteil eines tief im Wesen wurzelnden Entschlusses zu einem Volk zu halten, dem man sich „verschworen“ hat, diesen Prozeß zu einer Maximalform brächte, dann würde dies Resultat dennoch mißdeutbar und überschätzbar sein, solange dieser Assimilationsprozeß nicht mehrere entscheidende Hindernisse genommen hätte. Was würde — so muß methodisch gefragt werden — der Fall sein, wenn es sich hier nicht um einzelne Individuen handele, sondern um sehr große Zahlen, ja vielleicht völkische Majoritäten, die sich sofort als zusammengehörig erkennen würden; 2. wenn diese Gruppe innerhalb ihres Wirtsvolkes eine Sonderbehandlung erführe, welche ihren Zusammenhang verstärkte und sie in Opposition triebe; 3. wenn diese Gruppe mit dem Lebensstil (nicht nur einzelnen Sitten) ihrer Rassegenossen zu Hause bekannt würde; 4. wenn sie zurückverpflanzt würde zu dem Volk ihrer Ahnen und zugleich mit ihr gleichaltrige Milchbrüder des Wirtsvolkes, womit der Prozeß dort von neuem beginnen könnte. Schließlich: ganz bedenklich und nur ein Zeugnis innerer Unkultur sind aber verbreitete Argumente, nach Europa verpflanzte Primitive hätten sich als fähig erwiesen, sich den ganzen Schatz unseres „Wissens“ und selbst Kenntnisse höherer Mathematik anzueignen. Im letzteren Falle dürfte es sich natürlich um sehr intelligente Individuen handeln, da bekanntlich ein hoher Prozentsatz europäischer Prominenter dieser Bedingung nicht genügt. Aber was besagt diese Aufnahmefähigkeit, neben der allein ausschlaggebenden Frage nach wahrhaft repräsentativen Leistungen solcher Gäste im kulturellen Rahmen des sie aufnehmenden Volkstums[2])?

Soviel wenigstens zur Stellung des Problems, dessen Lösung nur in einer eindeutigen Richtung liegen kann: einer vertieften Einsicht in die ungeheure Kraft des Ererbten, die sich auch da auswirken wird, wo dies Ererbte zu geschichtlich völlig neuartigen Gebilden verarbeitet wird. Im übrigen kennzeichnet das Rasseproblem vortrefflich die Schwierigkeiten jeder streng analytischen Frage an den konkreten Geschichtskörper, d. h. einem Gegenstand der sich der experimentellen Untersuchung entzieht.

Die Auswirkung der Rassen im geschichtlichen Leben beschränkt sich aber normaliter keineswegs auf isolierbare individuelle Fälle. Wenn sich „Arier“ über die älteren Bewohner Indiens setzen, so

[1]) Das kulturell unfertige Deutschland wird hier noch lange hinter Frankreich zurückbleiben, bis eine bewußt nationale Kulturpolitik diese Mängel in Generationen ausgeglichen haben wird.

[2]) s. unten S. 144, wo allerdings von Hindernissen die Rede ist, welche die Prägung solchen repräsentativen Leistungen in den Weg legt.

sind es hier primär nicht Rassen, sondern Schübe hellrassiger Völkerschaften, die wir hier arisch nennen. Das heißt wir besitzen anschaulich überhaupt kein Bild von Rassen im genotypischen Sinne, sondern nur im phänotypischen. So wie wir Fleisch in gekochtem und gebratenem Zustande zu essen pflegen und nicht roh, so begegnen uns historische Rassen nur in der phänotypischen Gestalt von Völkern. Diese sind mit dem Braten zu vergleichen, durch welchen wir, bei richtiger Zubereitung, die Herkunft und die Qualität des Fleisches deutlich durchschmecken, was bei rohem oder angebranntem Fleisch vermutlich nicht möglich wäre. Die Küche aber ist in diesem Falle nicht zugänglich, höchstens dem Vererbungswissenschaftler, von dessen mikroskopischen Objekten aber der Weg zu Alexander und Cäsar, Kant und Beethoven, d. h. den eigentlich brennenden Rassefragen, bedenklich weit ist.

Aber auch da, wo wir nicht Völker im ganzen, sondern einzelne Individuen in ihrem Einfluß auf kulturelle Leistungen untersuchen, liegen dieselben Verhältnisse vor, d. h. auch hier hat noch nie jemand einen Genotypus, d. h. einen Inbegriff ausschließlich ererbter Eigenschaften mit Augen gesehen. Auch hier untersuchen wir nicht unanschauliche Erbmassen, sondern bringen kulturelle Werke von einem bestimmten geschichtlichen Stil, mit lebendigen Menschen von ebenfalls bestimmten Stil (leiblicher und geistiger Art) zusammen, d. h. in beiden Fällen etwas phänotypisches, das von uns auf das oben erörterte Verhältnis des Anteils an einem umfassenderen Ganzen hin untersucht wird (wobei selbstverständlich alle Hilfsmittel vererbungswissenschaftlicher, familiengeschichtlicher, antropometrischer Art usw. ihre Funktion haben). Während die strenge rassentheoretische Frage lautet: welchen Anteil haben bestimmte Erbmassen an leiblichen und seelischen Phänotypen, fragt der Historiker praktisch meist: welchen „Anteil" haben Menschen „nordischen" Leibes und „nordischer" Seele an bestimmten völkischen Seinsformen, Haltungen, Substanzen, Leistungen. Der Grenzfall dieses Verfahrens ist die im § 34 geschilderte „Methode der Reduktion", bei deren Anwendung wir Erscheinungen von bestimmter geistiger Prägung in ein Verhältnis des „Ausdrucks" zu bestimmten Lebenskräften setzen. Soweit diese Methode dieses Verhältnis beider Instanzen in ein solches der Identität verwandelt, läuft sie, wie oben (S. 130) schon bemerkt wurde, die Gefahr der Tautologie. Dieser erliegt weitgehend auch die an sich lesenswerte Schrift von Hans F. K. Günther „Rasse und Stil"[1]) und nicht minder neigen die Schriften von Clauss dazu, einen bestimmten phänotypischen Stil in einen rassischen Stil dadurch zu verwandeln, daß sie ihn nach einer Rasse benennen.

Der Gefahrpunkt ist aber nicht nur ein logischer (tauto-logischer), sondern auch ein existenzialphilosophischer. Wo, um bei dem vorhin ge-

[1]) 2. Aufl. 1927.

wagten Bilde zu bleiben, das rohe Fleisch absolut überschätzt und die Zubereitung absolut unterschätzt wird, verliert das geschichtliche Leben d. h. die Zubereitung des dynamischen Materials, seine moralische Energie. Auf gar keinen Fall darf die gute Rasse zum Faulbett selbstzufriedener Langköpfe werden und zu einer Unterschätzung der Zucht menschlicher Haltung und Erziehung. Gute Rasse ist historisch wie persönlich eine höchst verantwortungsvolle Aufgabe, deren Lösung auch verfehlt werden kann. Unsere heute reichlich verklärten germanischen Vorfahren wurden durch den relativ größeren Prozentsatz nordischen Blutes, durch das sie sich vor dem heutigen deutschen Durschschnitt auszeichnen, nur wenig vor den Gefahren der Trunksucht, des Spiels, und vor allem ständiger innerer Uneinigkeit bewahrt. Die entscheiden den Schritte zur deutschen Einheit sind offensichtlich nicht der nordischen Rasse, die in Skandinavien reiner ist, sondern dem „Preußischen Geiste" und dem Geiste der NSDAP zu verdanken, d. h. beide Male erkämpften Lebensstilen, Erziehungsprodukten, die, freilich aus dem Geiste nordischer Überlieferungen gezeugt, dennoch aus einem, mit Güntherschen Maßstäben gemessen, rassisch sehr fragwürdigem Rohstoff geformt waren.

Das soll selbstverständlich kein Abweichen von dem Leitziel und Wunschbild einer rassisch ebenso glänzend gezüchteten als seelisch im Lebensstile nordischer Völker fortgestalteten deutschen Kultur sein, sondern nur die Verschärfung der Forderung eugenisch guter Zucht durch die Forderung ebenso scharfer geistig-politischer-moralischer und kultureller Zucht, im Sinne des überschwenglichen Erziehungsideals auf das Nietzsche seinen neuen Adel aufbauen wollte. Ich bin über die Rennleistungen wilder oder verwilderter Pferde wenig orientiert, möchte aber vermuten, daß das bestgezüchtete und dann bestzugerittene und bestberittene Vollblut unübertrefflich ist. In diesem Falle aber liefert Rasse einesteils den Anteil edler Abstammung, andernteils den durchdachter Zucht[1]) zu einer vitalen „Substanz", welche vom Training her betrachtet „Lage" ist, aus der der Reiter herausholt, was er nur herauszuholen vermag.

Die größten Gestalten des Lebens wie des Geistes werden also da zu finden sein, wo ein schöpferischer Einklang besteht zwischen rassisch Ererbtem, moralisch Erlebtem und erzieherisch Erlerntem, zwischen rassischer „Anlage" und einer geistigen Zielsetzung, welche sich als fruchtbar genug erweist, Formen höchsten Lebens aus dieser Anlage herauszuarbeiten. Und eben um solche Zielsetzungen geht es den lebendigen Erscheinungen des rassischen Elements der Kultur: den in Jahrhunderten harter Arbeit und schwerer Entscheidungen ihren Lebensstil sich erkämpfenden Völkern.

[1]) Vgl. H. St. Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, 4. Kapitel, wo, nicht ohne Übertreibung, die Gobineausche Idee der reinen Abstammung zu Gunsten der Idee rassischer Zucht geradezu als Wahngebilde bezeichnet wird.

§ 39. Die konkrete Theorie des Volkes, wie sie in jüngster Zeit die wertvollen Schriften von M. H. Boehm[1]), M. Rumpf[2]), G. Schmidt-Rohr[3]), G. Ipsen[4]) angebahnt haben, und die in ihnen angeschnittenen Fragen, zumal nach dem Verhältnis von Volk und Staat, Volk und Sprache, liegt bereits jenseits der dieser Schrift gesetzten ontologischen Aufgabe. Diese soll nur noch um einen letzten Schritt gefördert werden, durch einige Schlüsse zumal aus den in den vorausgehenden Paragraphen entwickelten Sachverhalten:

1. Am Anfang steht die Spannung zwischen Existenz und Lage. 2. Aus ihr ist unablösbar die emotionale Schicht, auf welche die Theorien der Angst, des Dranges und Triebes (Scheler) und der Bedürfnisse (vgl. vor allem die wirtschaftswissenschaftliche Literatur) abzielen. Diese Emotionen und Stimmungen gehören mit zur Lage des Ich, aber nicht minder gehört zu dieser Lage der Glanz der durch Vermittlung von Prägungen sich öffnenden Wertwelten und Wahrheiten.

3. Auf die erlebte Lage als Ganzes antwortet das Ich mit Handlungen, die ihrerseits wieder in bestimmten Haltungen erfolgen. Schließlich hält es sich gegenüber dauernden Lagen in Dauerhaltungen, die wir Lebensstile nennen.

4. In der Entfaltung und Durchprägung solcher Haltungen entstehen die großen, alle Weltweiten sich erschließenden und verarbeitenden Kulturstile. Jede ihrer Prägungen vermag wieder zum Keim neuer Aus-, Um- und Fortprägung zu werden.

5. Wenn uns die Kulturkreislehre[5]) anschaulich macht[6]), wie mit dem Besteigen oder Anspannen des Pferdes in Hirtenkulturen der Keim eines neuen Geistes entstand, der das Antlitz der Welt verändern sollte[7]), und der mit der größeren Beweglichkeit neue räumliche und zeitliche Maße, ein neues Tempo des Denkens, ein neues Selbstgefühl erzeugte, so ist die Frage methodisch verfehlt, was früher gewesen sei: das Reiten oder der „Reitergeist". Beide entwickeln sich Schritt für Schritt aneinander. Darum halten

---

[1]) M. H. Boehm, Das eigenständige Volk, Göttingen 1932.

[2]) Max Rumpf, Deutsche Volkssoziologie 1931, ders. Soziale Lebenslehre 1932, ders. Das gemeine Volk II, Religiöse Volkskunde 1933.

[3]) G. Schmidt-Rohr, Die Sprache als Bildnerin der Völker, Eine Wesens- und Lebenskunde der Volkstümer, Jena 1932. Zweite Aufl. unter dem Titel „Mutter Sprache" 1933.

[4]) G. Ipsen, Programm einer Soziologie des deutschen Volkstums. Berlin 1933.

[5]) Der ein am Ende des 2. Kapitels ausgefallener umfangreicher Paragraph gewidmet gewesen war. Vgl. oben S. 4, 4 und S. 24, 1—24.

[6]) Wilhelm Schmidt, Rasse und Volk (1927), S. 33 f.

[7]) Der eingehenden Kritik, welche das bedeutende Buch R. W. Darrés, Das Bauerntum als Lebensquell der nordischen Rasse (1929) an gewissen Seiten der Kulturkreislehre geübt hat, sei zugegeben, daß nicht nur wandernde Nomaden, sondern auch wandernde Bauern staatengründend auftreten konnten. Es ist überhaupt methodisch zu beachten, daß der wandernde Bauer und gar das *ver sacrum* einer ausziehenden Altersklasse (vgl. G. Ipsen, a. a. O., S. 19 f.), der verändernden Situation entsprechend, auch in einem anderen Lebensstil leben wird. Vgl. dazu die fundamentale Antithese von Geist der Gefolgschaft und Geist der Sippe bei Hans Naumann, Wandlung und Erfüllung (Stuttgart 1933), S. 57 ff. Zumal S. 58 über die Grundverschiedenheit im Lebensgefühl dieser beiden Gemeinschaften. Ebenso S. 61: Über die Bedeutung des Gefolgschaftsgeistes für Germanien. Weiter ist zu erwägen, wie weit, nochmals in methodischer Be-

wir uns an Keim-formen und lassen Zufallsansätzen am Anfang Spielraum genug. Statt von Keimen, könnte auch fast grundsätzlich von Kristallisationskernen gesprochen werden. Jedenfalls ist das ein gutes Bild.

6. In das Sein dieser Lebensstile sind Weltbilder ebenso unablösbar eingefügt, wie umgekehrt Lebenshaltungen durch die Auswahl des für diesen Lebensstil Bedeutsamen, den Inhalt dieser Weltbilder bestimmen. Auch die Wechselwirkung von Spontaneität des horizonterschließenden Erlebens und der Rückwirkung der den Inhalt dieses Horizontes bildenden Lage auf die Haltung, die dann wieder Horizonte erschließt, ist ein unauflösbarer Kreislauf.

7. Die theoretisch bedeutsamsten Punkte dieser wechselseitigen Fortbewegung von Leben und Welt, Lebendigem und Geprägtem, sind die Punkte, wo Leben (Gefühl, Emotion) einerseits in Erlebnis (gegenständliches Bewußtsein) überspringt, andererseits beide in geprägte Form überspringen: das Leben in Haltung und Stil, das Erlebnis in Wort und Bild. Und schließlich wieder der Gedanke zu Tat und Leben wird. In allen vier Fällen besteht weiter Spielraum des Möglichen, innerhalb dessen der führende Genius eine bestimmte geprägte Form stabiliert, die das Gefolge bindet. Wozu dann die Wirkung der Geschichtlichkeit (§ 21) tritt.

8. Auf der Grenzlinie zwischen dem Gelebten und Erlebten nach den Sphären des Geprägten zu, liegen die Symbole als Urprägungen, deren Entfaltung dann die übrigen Prägungen sind.

§ 40. Haben wir in den bisherigen Gedankengängen die richtunggebenden Kräfte der geprägten Form stets aufs deutlichste betont, so muß dennoch mit großer Entschiedenheit festgehalten werden, daß alle Handlungen und Entscheidungen bei Persönlichkeiten (auch anonymen!) liegen, und daß von einer Fortbewegung des „objektiven Geistes“ als solchem, ohne daß pulsierende Entscheidungen von Individuen dessen Richtkräfte aufnehmen, nie und nimmer die Rede sein kann. Die „Kulturen“, deren Selbstgesetzlichkeit gegenüber dem Individuum Frobenius und Spengler aufschlußreich herausgearbeitet haben, sind geprägte, stilistische Gefüge, innerhalb derer noch immer die persönlichen Entscheidungen Puls um Puls fortgehen und das Leben wie den Stil des Ganzen langsam weitertreiben.

Um so entschiedener muß auf der anderen Seite betont werden, daß die praktische Ablösung des Handelnden von der rassisch fundierten und weltgeschichtlich erkämpften nationalkulturellen Lebensform geistigen Selbstmord bedeutete.

---

sinnung auf unseren Begriff der Lage, „Herrengeist“ überhaupt entstehen kann, ohne das Gegenspiel eines zu formenden Stoffes, d. h. einer durch Eroberung unterworfenen Bevölkerung. Sodaß das Problem nicht mehr lautet: Hirtengeist = Herrengeist, wie bei Schmidt (obwohl dessen Hinweis auf seelische Parallelen zum Zuchtprinzip, S. 35, sehr fein ist). Denn auch der Bauer, als Eroberer, wird einen anderen „Geist“ entfalten, als der zu Hause gebliebene Bauer. Das Problem heißt also Hirten als Herren oder Bauerngefolgschaften als Herren.

Wären wir nicht aus räumlichen Gründen behindert, hier die metaphysische Frage nach der Freiheit und Gebundenheit des Menschen nochmals aufzuwerfen, so wäre dafür am zweckmäßigsten an Fichtes meisterhafte „Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre" (1797) anzuknüpfen. Hier ist der berühmte Satz „was für eine Philosophie man wähle, das hängt davon ab, was man für ein Mensch ist"[1]) geradezu ein „Test" für die Fähigkeit des Lesers, aus altgewohnten psychologischen Vorurteilen in eine existenzialphilosophische Denkweise überzuspringen. Der Drehpunkt der Interpretation liegt im letzten Wort „ist". Man „ist" nämlich bei Fichte nicht der Mensch, der man „ist", in dem Sinne, in dem dieser Tisch braun „ist". Sondern man „ist" ein Wesen, das sich sein Sein durch Selbstsetzung zu geben vermag. Und erst dann, nachdem ich mich zum Stein unter Steinen machte, setzte, herabsetzte, „bin" ich ein Stein unter Steinen und damit ist die Welt ein Ding, das man wie ein Ding ansehen kann, unter anderm auch mich selbst mit „psychologischen", dinghaft gebliebenen Kategorien. Wenn ich mir aber die Selbständigkeit des tätigen Ich bewahrt habe, „bin" ich auch frei und selbständig und damit auch die Welt als Ganze unmöglich ein Ding, da doch mindestens ich eine Ausnahme dieser Dinghaftigkeit bilden würde. Mein Sein ist ein Vollziehen von Tathandlungen. Dies ist die ontologische Voraussetzung unseres Entscheidungsbegriffes. Das menschliche Leben ist eine pulsierende Folge von Tathandlungen, freilich solchen, die sich unausgesetzt mit ihrer jeweiligen Lage auseinandersetzen, ohne dadurch aber ihre Freiheit einzubüßen, so lange nämlich diese Auseinandersetzung sinnvoll, und eben das heißt frei, erfolgt.

Bringt man nun mit solchen Vorstellungen von Freiheit die menschliche Bindung an geschichtliche Traditionen zusammen, so scheint hier zunächst ein Konflikt schwer vermeidlich. Dennoch aber gibt es Beispiele, welche gleichzeitig den tiefen Sinn geschichtlicher Kontinuität in geprägten Formen, wie auch den Sinn menschlicher Freiheit verdeutlichen.

Versuchen wir das nach beiden Richtungen. Wenn wir einen Dichter, der in einer von ihm glänzend beherrschten fremden Sprache nur mäßige Gedichte macht, vergleichen mit einem Dichter, der in seiner Muttersprache dichtet, und wenn wir weiter sprachliche Konstruktionen, die so vollkommen von der schulmäßigen „Grammatik" abweichen, wie Goethes Altersdichtungen, oder Hölderlinsche Verse mit „falschen" Sprachbildungen eines Ausländers vergleichen, so haben wir hier erstens ein Beispiel für das Vorhandensein eines bestimmten Kernes der sprachlichen Überlieferung, eines Herzens dieser Sprache, eines „Sprachgeistes", der in ihren Prägungen lebt, den man entweder besitzt oder nicht besitzt und aus dem heraus der Genius schafft. Dieser Sprachgeist ist offenbar nichts Starres und nichts Dingliches, sondern ein Etwas, das durch seine Sinnhaftigkeit wirkt. Aber er bindet trotzdem in einer konkreten Richtung, indem er sich jeder nicht-kongenialen Abweichung verschließt, er bindet an eine geheimnisvolle Mitte, aus der heraus er sich dann allerdings fortbilden läßt. Dies ist eines der stärksten Beispiele für die Struktur geschichtlicher Kontinuität. Zweitens: von dem Dichter aber, der aus diesem Kern heraus schafft und damit an ihn gebunden ist, sagt ein tiefsinniger Sprachgebrauch gerade dies, daß er „frei" geworden sei, wenn ihm diese Beherrschung der Sprache voll gelungen ist, und daß er unfrei sei, wo er eigenwillig stammelt. Ja, man spricht hier sogar von einem „souveränen" (!) Schalten mit der Muttersprache und denkt dabei gerade nicht an Willkür, sondern an eine besondere Form der „Freiheit", in der sich der Mensch in einem begnadeten Einklang von „Geist" (Prägung) und „Seele" (Ich) befindet.

Keinesfalls aber darf uns diese Freiheit darüber täuschen, in wie hohem Grade der Einzelne (so er schaffen will) durch diese ererbten,

[1]) Werke (Medicus) III, S. 18.

von langen Jahrhunderten der Vorzeit auf ihre Höhe stilisierten Prägungen, an ganz bestimmte, oft höchst einseitige Weisen des Schaffens gebunden ist. Wobei wir einen starken Akzent auf dies „Schaffen" zu legen haben. Denn nicht individuelle Geisteshaltungen, die einen gewissen Spielraum haben, sondern die kulturell repräsentative Produktivität des Einzelnen erweist sich in einer geheimnisvollen, wenn immer verständlichen Weise, an diese ungeheuren Hochsteigerungen menschlicher Möglichkeiten gebunden, die wir „Kultur" nennen. Welcher Nicht-Russe hätte je die Brüder Karamasow schreiben können? Welcher Nicht-Chinese oder Japaner hat die Delikatesse der ostasiatischen Landschaftsmalerei erreicht? Welche Kultur der Erde, die, nur durch Vergleichungen aus dem Anschein der Selbstverständlichkeit zu hebenden, Grade der europäisch-amerikanischen Rationalisierung des Lebens und der rationalen Voraussicht?[1])

Andererseits aber errichten solche Stile eines nationalen Seins und Könnens auch merkwürdige Schranken. Wie kommt es, daß z. B. Polen nie einen namhaften Philosophen hervorgebracht hat? Gelegentlich haben Fachleute versucht, solche Fragestellungen auf die ganze slawische Kultur auszudehnen. Ein ukrainischer Gelehrter[2]) ging dabei von der Tatsache aus, daß Tschechen, Polen, Südslawen bisher nur das westliche Gedankengut übernommen und gespiegelt hätten, während die Russen zwar eigene Ideen zeigten, aber Ideen, die meist ohne Wirklichkeit aufträten, d. h. zunächst als utopische Theorien oder als Weltabkehr gleichsam frei in der Luft schwebten. Das käme daher, daß der Wirklichkeitssinn der Slawen anders geartet sei als der westliche, und daß dementsprechend auch die Abkehr von der Wirklichkeit einen ganz anderen Grad von Abstraktion oder von Leidenschaft erfordere als bei uns. Er schloß daraus, daß die Slawen ihre eigenen Wege des Denkens würden finden müssen. Wege, die sie vielleicht eher zu Religionsstiftungen oder neuen Moralbegründungen führen werden als etwa zum Ausbau neuer Erkenntnistheorien, in denen der slawische Geist wohl unschöpferisch bleiben werde, weil er seine Kräfte auf allzu andersgeartete Gebiete zu lenken gewohnt sei.

Hier wäre eingehend zu interpretieren: der andere „Wirklichkeitssinn", die Proportion zwischen einer Abkehr von der Wirklichkeit und der Stärke der dazu notwendigen Leidenschaft, die „Gewohnheit", die Kräfte auf bestimmte Gebiete zu lenken, die Behauptung, daß die schöpferische und fruchtbare Leistung nur im Ausprägen gerade dieser Dispositionen möglich sei. Die Festigkeit dieses Gefüges und das Problem der darin beschlossenen geheimnisvollen Vorbedingtheit letzter Grade der Produktivität. Zu erinnern wäre auch an das S. 123 erwähnte

[1]) Max Weber.

[2]) Prof. Mirkschuk, Leiter des Berliner ukrainischen Universitätsinstituts 1929, in einem Vortrag der Kant-Gesellschaft (nach nicht mehr datierbarem Zeitungsausschnitt).

Angelegtsein der griechischen Philosophie in der griechischen Sprache und in anderen „Vorformen".

Man kann von diesen Ausführungen eine Brücke schlagen zu der standpunktlich zwar fatal „römischen", aber historisch-soziologisch und künstlerisch ungemein fein beobachtenden Kritik, die der Kunsthistoriker Christoffel[1]) an der deutschen Kunst geübt hat. Bäuerlich ländlichen Geblütes und handwerklicher Gesinnung habe der Deutsche (in Meisterwerken wie Dürers großem Rasenstück) nie den wohlberechneten Abstand in den Blick bekommen, in dem die Welt erst formhaftes Bild werden könne, sondern habe sie stets teils zu nahe und naturverbunden, teils zu fern, ins Transzendente schweifend gesehen usw.

Man wird hier natürlich zunächst an rassische Voraussetzungen denken wollen. Aber erstens ist die Frage ungeklärt, wieweit wesentliche Elemente der bildenden Kunst überhaupt germanischen Ursprungs sind; dann aber setzen so tiefgreifende Wandlungen, wie sie einzelne europäische Völker mehrfach durchgemacht haben, mindestens eine so große Plastizität der rassischen Anlagen voraus, daß diese Erklärung wenigstens nicht überstürzt werden darf. Ist der Charakter des old merry England oder des Puritanismus der wahre Ausdruck der rassischen Anlagen des englischen Volkes? Das Heldische beider Geschichtsepochen mag wohl nordisches Bluterbe sein. Aber seine Variationen sind offenbar Frucht konkreterer Bedingungen.

Eine genauere Analyse liefe hier, wie in der deutschen Kunst, gerade wieder auf das hinaus, was die Weltgeschichte uns immer wieder gelehrt hat: ein Fruchtbarwerden ererbter Möglichkeiten durch harte geschichtliche Arbeit und die Überwindung schicksalhafter Lagen; ein produktives Ineinander von Erbanlagen mit einem auf Charakter, Wille und Überwindung von Umständen begründeten, in Prägungen befestigten Lebensstil. Im Grunde ist das von Christoffel in den Vordergrund gerückte Handwerkertum (d. h. ein Lebensstil) ein Element der deutschen Kunst von einer kaum zu überbietenden Plausibilität. Genau besehen sind aber auch die andern Elemente, wie die Naturnähe und die Neigung, ins Transzendente zu schweifen, nicht minder Exponenten früher ausgeprägter Lebensformen: der Naturverhaftung des bäuerlichen Daseins und des von Hans Naumann und Clauß so großartig geschilderten „Ausgriffs" im Lebensstil der Völkerwanderungszeiten. Alle drei Stile aber verarbeiten wieder urtümliche und jeweils wieder ältere Möglichkeiten und Neigungen zu je einer neuen, Lebensprobleme neu bewältigenden Form. Gerade auf das Ineinander dieser Kräfte kommt es also an. Denn wenn ererbte Prägungen immer wieder schöpferisch neu gedeutet, immer neu auf neue Umstände bezogen, oft geradezu schöpferisch mißverstanden werden; wenn dieselben andererseits unaus-

[1]) Christoffel, Deutsche Kunst als Form und Ausdruck 1928. Zum Problem vgl. K. K. Eberlein, Was ist deutsch in der Deutschen Kunst? 1933.

gesetzt einen Erbschatz von Kräften und Trieben ausbalancieren müssen; wenn die Masse der ererbten Formen ihr wahres Sein nicht in einem toten Daliegen besitzt, sondern in der Bedeutsamkeit, welche diese Formen für das sie ergreifende Leben jeweils gewinnen, so erweist sich darin der Anteil der lebendigen Seite des unendlichen Prozesses ebenso stark, wie andererseits die erstaunliche Bindung der Produktivität an bestimmte, offenbar im Lebensstil und dem ausgeprägten Weltbilde liegende Voraussetzungen, die gerade da ihre Stärke beweisen, wo sicher die lebhaftesten bewußten Anstrengungen gemacht werden, Bindungen zu überwinden. Denn selbstverständlich werden im Wettkampf der Völker Anstrengungen zu solchem Aufholen auf nicht vollwertig ausgebauten Gebieten ständig gemacht. Aber woran liegt es, daß dieselben nicht gelingen? Welche Vorbedingungen müssen erfüllt sein, damit ein Volk sich in dieser oder jener Höchstform seines Seins klar wiederspiegeln kann? Wie greifen Rasse, Sprache, Sitte (als innere und äußere Haltung), Erziehung in dieser Sitte und in den verschiedenen Kultursphären, alte Tradition dieser Sphären, Nationalstolz und Nationalbewußtsein, staatliche, ständische, wirtschaftliche Voraussetzungen, Druck der öffentlichen und persönlichen Lebenslage usw. zusammen, um jeweils dies Höchste zu erzielen? Womit ist dasselbe erkauft?

So schließt unsere Analyse von Lebensstilen, als dem Rückgrat und gestaltbestimmenden Knochengerüste der Kulturvölker, mit einer Frage, die nur eine vergleichende Volks- und Kulturwissenschaft der Zukunft um einen Schritt weiter fördern kann: der Frage nach den Voraussetzungen und Bedingungen repräsentativer Höchstleistungen, in denen ein Volk sich erkennt und den höchsten Augenblick erlebt, in dem es der Welt sein Siegel aufdrückt. Ein Problem, in welchem die theoretische Analyse des geschichtlichen Daseins in die praktischen Aufgaben eines seiner höchsten Pflichten bewußten aufstrebenden Volkes einmündet.

Die Fragen, in welche die überlieferten Geschichtsphilosophien ausliefen und mit welchen das erste Kapitel schloß, sind aber beantwortet. Wir haben die Richtungen der traditionellen Systeme jeweils bis an ihre äußerste Grenze getrieben. Die Übermacht der objektiven Mächte (seien sie ideell oder organisch) mußte, so sahen wir, die Tat entwerten und das Handeln lähmen. Die absolute Entwertung dieser objektiven Mächte durch die individuelle Tat würde jede geschichtliche Identität, Kontinuität und Gemeinschaft zerreißen. Das waren die beiden Grundgegensätze, als die Voraussetzungen vieler besonderer. Unsere Verlegung der geschichtlichen Dynamik in Entscheidungen des Gewissens gaben der Tat und Persönlichkeit ihr Recht, die Bedingtheit aller geschichtlichen Produktivität dieser Taten durch die Einfügung in den Rahmen umfassender und durch die Kraft ihrer Prägungen werbenden Lebensstile: dem Objektiven. Die Verlegung des geschichtlichen Schwerpunktes

in die Gewinnung eines produktiven Lebensstils vereint Leib und Seele, Genius und Volksgeist und gibt den Völkern ein Ziel höchster Kraft und höchster Würde in Einem.

Im dritten Reich.

§ 41. Schlußbetrachtung. Inzwischen hat der Sieg der nationalen Revolution mit der Aufrichtung des dritten Reiches zugleich ein neues Bild des Menschen aufgerichtet. Die Vollendung und Verwirklichung dieses Bildes ist die weltgeschichtliche Aufgabe des deutschen Volkes. — Was dem Mitlebenden aber einen Ruf zur Tat bedeutet, muß dem Geschichtsphilosophen zur Probe aufs Exempel dienen. Die Grundbegriffe müssen am jüngsten Geschehen dieselbe Bestätigung finden, wie am vergangenen: eine neue Haltung zur Welt als der tragende Kern eines neuen Geschehens; aus dem Blickpunkt der neuen Haltung neu sich erschließende Bedeutsamkeiten; gerundet zu einer neuen „Welt" und ihrem Korrelat, einem neuen Lebensideal; dies Ideal, lebensgeboren als Ausdruck einer Stellungnahme zur Welt, lebensbezogen; solche neue Haltung, nicht „von selbst" entstanden, verwirklicht wie durch Naturereignisse, kein „organisches" Geschehen und keine utopische Konstruktion, sondern aus einer bestimmten geschichtlichen Lage geboren und unter Opfern errungen und erkämpft, innerlich und äußerlich; durchgesetzt gegen Widerstände, feindliche Haltungen und absterbende Welten; und nun durchzuhalten, zu bewähren, zu entfalten zu einer neuen geistigen und moralischen Durchdringung des Alls.

Die Aufgabe der Geschichtsphilosophie war es, das Gefüge dieses großen Geschehens neuer Gestalt-, Form- und Stilfindungen sichtbar und verständlich zu machen, den zugleich geistigen, seelischen und leiblichen Charakter solcher Haltungen zur Welt zu erkennen, die Grundgesetze des Aus- und Durchprägens derselben, die Zweiseitigkeit des Prozesses als einer Gestaltung des Lebens und zugleich der Aufschließung einer neuen Welt, die Wurzeln des Gesamtphänomens in sittlichen Entscheidungen und nicht nur in logischen und praktischen Erkenntnissen und damit die Grundformen menschlichen Handelns, seine „Einseitigkeit", sein Eingespanntsein zwischen polaren Richtungen, seine Geschichtlichkeit zu entdecken.

Liegt in dieser Sammlung alles Geschehens in der Mitte eines neuen Lebensstils und Lebensideals die Bestätigung unserer geschichtsphilosophischen Grundauffassung, so mögen zuletzt noch die hauptsächlichsten, im Rahmen dieses Lebensstils um Rang und Anteil ringenden Leitgedanken unserer Staat und Volk erneuernden Bewegung nach ihrem Beitrag zur theoretischen Auffassung des geschichtlichen Lebens befragt werden.

Da ist zunächst die neue Wertung des Staatsgedankens, politisch stärkstens zu betonen in einem so spät staatlich geeinten und staatlich

so wenig disziplinierten Volke, wie dem deutschen zumal des Westens. Leitgedanke und also Verpflichtung zu langjähriger „politischer Erziehung", Bildung und Schulung der jungen Generation; als Gegenspiel tief verankerter liberalistischer Läßlichkeiten völlig unentbehrlich und unbedingt stark zu halten; um der stilistischen Formung und Straffung willen, im Hegelschen wie im antiken Sinne mit größtem Pathos zu beseelen. Und dies heute unbedenklich, nachdem die Gefahr, ein kommunistischer Staat könne irgendwann einmal dieselbe Autorität gegenüber unseren Seelen beanspruchen, beseitigt ist.

Aber gerade dieser Vorbehalt weist eindeutig auf die Grenzen alles „Etatismus" und seine unvermeidlichen Spannungen insbesondere zum Volksgedanken, wie er bei einem Volke, dessen Volksgenossen in Millionenzahl unter fremder Staatshoheit leben, ein unvermeidliches Gewicht erhält. Woraus mit der Instinktsicherheit des großen Staatsmanns Adolf Hitler die Folgerungen gezogen hat, indem sein Lebensbuch der Idee der Volksgemeinschaft die erste Stelle in der Reihenfolge der politischen Werte anweist. Dem Volke in dem zweifachen Sinne, der schon im Volksbegriffe Herders angelegt war: Volk als tragendem Grund einer echten nationalen Gemeinschaft und dem Geiste nationaler Eigenart. Also national-sozialistisch, wenn national deutsch, und wenn Sozialismus Volksverbundenheit bedeutet. Wenn dieser soziale Gesichtspunkt heute aus vielen Gründen im Vordergrunde der praktischen Innenpolitik und ihrer Ideologie steht, oft bis hart an die Grenze der Jüngerschen Apotheose des „Arbeiters" als der einzigen volks- und staatsbildenden Schicht, so wäre eine betont „nationale Erziehung" berufen, neben der „politischen Erziehung" und „sozialen Erziehung" einer bewußten Kulturpolitik den dritten unentbehrlichen Leitgedanken zu stellen. Denn nicht allein politische und soziale Schwächen unseres Volkstums wird eine bewußt heraufgeführte Zukunft zu beseitigen haben. Kein Volk Europas bedarf, durch sämtliche Schichten seiner Bevölkerung hindurch, noch so sehr einer „Selbstbesinnung"[1]) auf sein eigenes, ihm noch unbekanntes Sein. Ja man könnte sagen, daß unser jahrhundertelanges nationales Unglück noch immer in der einen Tatsache greifbar sei, daß man heute noch über „politische Semester", „deutsche Semester" und sozialpädagogisch-rassenkundlich-volkswissenschaftliche Semester streiten kann, wo nichts so not täte, als energisches Zugreifen durch Einsatz aller verfügbaren Kräfte auf allen drei Gebieten zugleich.

Neben Staatsgedanke, Deutschtumsgedanke, Volksgedanke steht als wesentlicher Bestandteil aller zugleich der Rassegedanke. Freilich ist gerade er, rein für sich betrachtet, nicht ohne innere Spannungen

[1]) Vgl. meine Forderung des „Deutschen Semesters" im „Sonntag-Morgen" vom 30. Juli 1933. Dazu H. Pongs, Die Allgemeinbildung an der Technischen Hochschule (1933).

zu den übrigen Leitideen. Wie er überhaupt in seiner vollen kulturpolitischen Tiefe und Tragweite noch längst nicht bis ins Letzte durchdacht ist. Gerade für seine Pflege gilt wissenschaftspolitisch die unerbittliche Alternative, entweder die Wissenschaft durch Einfriedung sich totlaufen zu lassen und damit auf eine der stärksten Kräfte alles historischen Werdens zu verzichten, oder sie zielbewußt mitten ins Leben zu ziehen und auf die Pflege zeitgemäßer Aufgaben zu lenken.

Zunächst fällt die Spannung der Rasseidee zur Idee des Staates ins Auge, dessen Rahmen durch eine Normierung des Handelns an einem Gemeinschaftsbewußtsein, das noch über die Volks-, Sprach-, Sitte- und Geschichtsgemeinschaft hinausreicht, vollends gesprengt zu werden droht. Das eigentliche Gewicht der übrigen politischen Konsequenzen des Rassegedankens liegt aber vor allem in seinem unzerstörbar aristokratischen Charakter.

Daß dieser Zug zunächst mit dem Führergedanken in besonders glücklichem Einklang steht, bedarf kaum näherer Begründung. Und ebenso zu dem von A. Rosenberg besonders verdienstlich betonten und mit dem Rassebewußtsein verknüpften Prinzip der Ehre. In tiefgreifenden Spannungen aber befinden sich beide im Rassegedanken vereinten Ideen reinrassiger Abstammung (Gobineau) wie „guter Rasse" im Sinne der hochqualifizierten Zuchtrasse (H. St. Chamberlain) mit allen Verkleidungsformen der Demokratie und Massenherrschaft, als unvermeidlicher Begünstigungen eines rassischen Erbgutes, dessen Durchschnittsniveau mit der Zunahme der Zahl stetig sinken muß. Nach den streng biologischen Kriterien der Rassenlehre selbst ist eben im Mittel das nordisch-fälische Blut einerseits, das ostische andererseits sozial ebenso ungleich verteilt wie die Ergebnisse sozial wertvoller Züchtungen erblicher Begabungen.

In diesem Sinne beseitigt die von Adolf Hitler in Nürnberg stark unterstrichene Verlegung des Edelrassigen aus dem ausschließlich somatischen in die dem nordischen Erbanteil entsprechende „heroische Gesinnung" und Weltanschauung[1]) ebenso eine gewisse politische Verlegenheit, wie das baltische Pathos des „Charakters" und der „Persönlichkeit" in A. Rosenbergs „Mythus des 20. Jahrhunderts". Hier wären zugleich Beispiele dafür zu finden, wie divergierende Ideen als solche in praktisch ergriffenen neuen Idealbildern einen fruchtbaren Ausgleich zu finden vermögen. Wobei allerdings vor allem der ganze Inbegriff aller Maßnahmen und Ideen zur „Nationalpolitischen Erziehung" mit Bewußtsein in das denkbar engste Ergänzungsverhältnis zur Rasseidee gebracht werden müssen. Ein rassisch befriedigender Bevölkerungsdurchschnitt ist in dem Rassegemisch einzelner deutscher Stämme erreichbar nur durch die energischste Unterstützung aller eugenischen

[1]) Völkischer Beobachter Nr. 245, Samstag 2. September 1933.

Maßnahmen durch Formung und Zucht des im äußeren und inneren noch knetbaren jugendlichen Menschenmaterials im Geiste der rassisch besten Bestandteile seiner Erbmassen. Man kann den ererbten Prozentsatz nordischen und fälischen Blutes durch bewußte erzieherische Zucht im nordisch-fälischen Geiste in seiner phänotypischen Auswirkung ganz offensichtlich fördern. Zumal in der Haltung des Soldaten, die aller Erfahrung entsprechend, ganz vornehmlich ein rassisch sehr verschieden stark fundiertes Erziehungsprodukt ist, besitzen wir vielleicht das großartigste Beispiel einer Synthese zugleich aristokratischer und zugleich volkstümlicher Haltungen.

Soweit solche Ziele auf lange Sicht erstrebt werden, wird neben dem ganzen Komplex des Rassehygienischen und Eugenischen kaum irgendeine Maßnahme eine tiefere Wirkung erzielen können als die Verwirklichung der hohen Ideale Walter Darrés, in dessen Idealbild eines „Neuadels aus Blut und Boden" wir einer dritten Synthese zugleich volkstümlicher und rassisch-aristokratischer Lebensformen begegnen.

Wenn alle um die ständische Idee kreisenden Bestrebungen letztlich diesem Ideale in einer universalen Ausdehnung auf das reichgegliederte Volksganze dienen und darin auch die Wahrheit aller „organologischen", aber nur zu oft kryptoscholastischen, Ideologien aufheben, so eignet den der Erneuerung eines urtümlichen Bauernstandes dienenden Maßnahmen aber noch ein weiterer fundamentaler und höchst charakteristischer Zug, der einer ganzen Gruppe von Ideologien gemeinsam ist, welche durch ihren Rückruf zur Natur, Erdnähe, Wurzelhaftigkeit, Bodenständigkeit durchweg einen den archaischen Frühformen des Lebens nahebleibenden Daseinsstil fordern. Erneuerung des Lebens durch eine mindestens teilweise Rückkehr in seine durch die Zivilisation nur verdeckten Grundschichten, seien sie nun bäuerlich, kriegerisch-heroisch oder gefolgschaftlich[1]) elementar-jugendlich, frühzeitlich im rassischen, weltanschaulichen und sittlichen Sinn altgermanischer oder auch mittelalterlicher Traditionen. Volkwerdung durch Sammlung im Kerne einer lebensförderlichen Erdhaftigkeit.

Steckt in dem Ausgleich zwischen dieser im Grunde tief konservativen Idee mit allen Anforderungen der unabwendbar „modern"-technisch-maschinellen Gegenwart eines von Feinden umgebenen Volkes, die Aufgabe, auf deren Bewältigung die neuen Lebensideale eines tief in der Idee der Volksgemeinschaft verwurzelten schlichten, einfachen, männlichen Lebens sich glückhaft vortasten, so stehen wir in dem Einbau der religiösen Seite dieser neuerweckten Urschicht noch vor ungelösten Spannungen, deren Ausgleich nur in einer neuen christlich-germanischen Synthese, keineswegs aber in einer Opferung der tiefsten

[1]) H. Naumann, Wandlung und Erfüllung (1933).

religiösen und sittlichen Erfahrungen der abendländischen Menschheit, wird erfolgen können. Hier stehen wir zugleich mitten in der Problematik der „Reichsidee", die in reinem Glanze allerdings nur da strahlen wird, wo sie nicht zur Tarnung ultramontaner Machtgelüste oder weltfremder Mittelalterromantik dienen muß.

Ist es primär die Aufgabe des schaffenden Lebens selber, hier mit allen ihm zur Verfügung stehenden Kräften an einem schöpferischen Ausgleich solcher noch offenen Möglichkeiten zu arbeiten, so mag auf Grund ihres geschichtlichen Überblicks und ontologischen Abstandes auch die Geschichtsphilosophie ihren Beitrag liefern zur Frage nach der Gruppierung und Einordnung solcher Kräfte in das letzte Ziel eines wahrhaft volkstümlichen Lebensstiles. Unser Bild der Weltgeschichte war ein ausgesprochen dynamisch-energetisch-vitales und vermochte nirgends die traditionelle Kluft zwischen Geist und Leben, Idee und Tat anzuerkennen. Worin sich die menschliche Entscheidung über bloße Lebendigkeit erhebt, ist deutlich genug gesagt. Aber die Verwurzelung der Existenz in der Behauptung völkischen Lebens auf dieser Erde und die Bindung der menschlichen Pflicht an diesen Lebenskampf der Gemeinschaften steht mit dieser Unterscheidung in keinem Widerspruch, sondern wird von ihr gefordert.

In konkrete Lagen gestellt, antwortet alles Handeln mit seiner die Spannung der Lage lösenden Tat; das stets schon vorgeformte Leben der Völker aber mit lebendig vollzogenen Formgedanken, die nichts anderes bedeuten als jene Taten: nämlich schöpferische Antworten des Lebens auf die Aufgabe optimal eine Lage zu bewältigen.

Die Aufgabe, die uns heute gestellt ist, besteht einmal in der Verwirklichung der soeben entwickelten Leitideen, welche nicht abstrakte Zielgedanken sind, sondern Ideale, die bereits ergriffen sind im Hinblick auf die Aufgabe, gerade die Lage des deutschen Menschen in diesem Augenblicke siegreich zu bewältigen. Sie sind anzusprechen als die Tendenzen, die im Inneren einer bereits eingeleiteten Aktion des Lebens selber wirken. Sie sind sozusagen Geschosse, die bereits abgefeuert sind. Die Aufgabe liegt ferner in dem Charakter der äußeren und inneren Lage unseres Volkes selbst begründet. In die „äußere" Lage versetzt uns unsere Bedrohtheit inmitten eines Umkreises haßerfüllter Feinde und Neider. Wobei wir die wirtschaftliche Lage als einen Bestandteil der politischen ansehen dürfen. In die innere — nicht zu unterschätzende — Lage versetzt uns ein Überreichtum nach Gestaltung und Formung verlangender physischer, seelischer, sittlicher, geistiger Kräfte und völkischer — ebenfalls kräfteschwangerer — Überlieferungen und Erinnerungen. Die Kräfte sind ihrem Ursprung und Inhalte nach rassisch, völkisch, historisch. Die äußere Lage erfordert eine Formung derselben, die unsere Grenzen und unsere Selbstbestimmung schützt. Darauf beruht der Primat der Außenpolitik. Unser Begriff der „Lage" war nichts

anderes als eine ontologische Formulierung dieses politischen Tatbestandes. Es wäre aber ein Irrtum, zu meinen, das Maximum und Optimum einer völkischen Gestaltfindung wäre darum schon in einer ausschließlich von außenpolitisch-militärischen Gesichtspunkten diktierten Lebensgestaltung erreicht. Nicht als solle damit der Primat dieses Standhaltens im Lebenskampfe angetastet werden. Einem starken Druck begegnet man aber am leichtesten im Besitze eines starken inneren Haltes. Nur wo die Problematik des inneren Lebens restlos bewältigt ist, wo schlechthin keine innere Kraft und Anlage ungenutzt bleibt, wo durch eine ideale Gruppierung, Ordnung, Ausnutzung und Einverleibung uneingeschränkt aller Kräfte und damit selbstverständlich auch aller geistigen, ein energetisches Maximum auch der inneren Haltung gefunden ist, da ist auch das Vollkommenste nach außen erreicht. Die stärksten Bataillone, an deren Fahnen der Sieg sich heftet, sind nicht allein einheitlich geführt, geschult und bewaffnet, sondern auch eines Geistes. Nachdem wir heute in der Gesinnung, die stärker ist als alle Verfassungskrücken, einig zu werden begannen, bleibt uns noch der zweite Schritt, eben dieser Gesinnung und der aus ihr gespeisten neuen Haltung zur Welt auch alle die mächtigen Energien des deutschen Geistes und Gemütes zuzuführen, deren restlose Einverleibung in das neue Reich allein die Idee des ganzen Deutschland vollendete.

„Jetzt naht nach Tausenden von Jahren
ein einziger freier Augenblick:
da brechen endlich alle Ketten
und aus der weitgeborstnen Erde
steigt jung und schön ein neuer Halbgott auf."

PHILOSOPHIE DER TECHNIK

VON

MANFRED SCHRÖTER

Dem Gedächtnis
meines Vaters und meines Großvaters

MORITZ SCHRÖTER

der Lehrer an den Techn. Hochschulen
Stuttgart, Zürich, München

Philosophie der Technik kann, da Technik zunächst als Kulturerzeugnis schöpferischen Menschengeistes zu verstehen ist, als Teilkapitel einer allgemeineren Kulturphilosophie behandelt werden. Wenn sie hier als selbständiger Beitrag erscheint, so ist dies einerseits darin begründet, daß dieses neuerstandene Gebiet eine wissenschaftliche, philosophisch ausreichende Darstellung bisher noch nicht gefunden hat, hier also eine neuartige Aufgabe in den Zusammenhang des Ganzen erstmals einzugliedern war — zum andern darin, daß die Technik heute auch in kultureller Hinsicht (ob in positiver oder negativer Wertung) an Bedeutung immer noch zunimmt. So mögen für eine Philosophie der Technik kritische Aufgaben heranreifen, die hier eine eigene Betrachtung rechtfertigen können. Ihr Schwergewicht wird stets auf ihrem kulturphilosophischen Hauptteil liegen müssen, so wie es auch hier der Fall ist (in Teil II). Eine einleitende Techniklehre, wenigstens in einem ausgewählten geschichtlichen Teilkapitel (I) dient zur Einführung in den Stoff, indes die beiden nachfolgenden Teile (III und IV) Ausbau und Anwendung auf das ethische und psychologische, das geschichts- und naturphilosophische Gebiet zu bringen haben.

Die Techniklehre oder Theorie der Technik ist noch nicht Philosophie der Technik, sondern Ordnung, Überschau aus ihrem eigenen Bereich und darum auch im wesentlichen Aufgabe des technischen Gelehrten. Unter systematischem Gesichtspunkt, von der Einteilung und dem Zusammenhang der technischen Gebiete aus ergibt sich so als allgemeinste Disziplin: 1. Die Enzyklopädie der Technik; dann hinsichtlich der zu untersuchenden Verfahren: 2. Die Methodik oder Methodologie der Technik, die entweder auf technisches Schaffen, technische Forschung und Wissenschaft im allgemeinen, oder auf die technisch-sachlichen Verfahrensweisen selbst sich richten kann; endlich, in historisch kritischer Betrachtung: 3. Die Geschichte der Technik und ihrer mannigfaltigen Entwicklung, in ihrem von der Kultur bedingten Gesamtverlaufe wie in ihren sachlich verselbständigten Sondergebieten.

Aus diesen drei grundlegenden Fachdisziplinen erwächst die allgemeine Technik-theorie, die, unter Einbeziehung der technischen und mathematischen Hilfswissenschaften wie der technologischen Spezialfachlehren „den größeren Zusammenhang begründen müßte, innerhalb dessen die einzelnen Techniken sinnvoll werden“ und die ihren Platz in dem „Gesamtsystem der Technik lediglich innerhalb des technischen Wirkungs-

kreises“ zu bestimmen hätte. (Vgl. H. Hardensett, Der kapitalistische und der technische Mensch, München 1932, S. 88 f. sowie K. Dunkmann, Zur Theorie der Technik, Z. d. VDI. 1927, S. 1618 f.) Diese Forderung der Technik theorie, wie sie jene beiden Autoren a. a. O. nach verschiedener Richtung feinsinnig entwickeln, wird sich schwerlich ganz erfüllen lassen, da die Technik allenthalben — nach der wissenschaftlichen wie nach der wirtschaftlichen Seite hin, mit dem angrenzenden Kulturgebiet zu eng verflochten ist. Wenn sich auch wohl der technische Sinn eines technischen Gebildes, einer Unternehmung oder Tätigkeit, in sich zentriert darstellen läßt, so daß er das angrenzende Gebiet von sich aus mitbestimmt, so wird eben die letzte Richtigkeit solcher Begrenzungen endgültig doch nur von einem das Kulturganze übergreifenden Gesichtspunkt aus beurteilbar, wie ihn erst die Kulturphilosophie darbieten kann. Von hier aus ist auch erst der Wunsch Dunkmanns wirklich erreichbar, „daß die Theorie der Technik klar im Ganzen eingebettet liegt“ (a. a. O. S. 1620).

Von ganz anderer Seite her erhebt die analoge Forderung M. Holzer in seinem programmatischen Aufsatz „Die Philosophie der Technik und das Recht auf Arbeit“ (Deutsche Technik, Dez. 1933), der, in richtiger Erkenntnis von der Unzulänglichkeit und Problematik einer auf ihr eigenes Gebiet allein begrenzten Philosophie der Technik oder auch Philosophie der Arbeit, ihre letzte Zielsetzung einer umfassenden Rechts- und Staatsphilososophie der Zukunft zuweist. („Wir wissen nur, daß die geisteswissenschaftliche, dem Deutschen gerecht werdende Begründung der Sozialtugenden, wie sie in der Wechselwirkung von Technik und Arbeit zum Ausdruck kommen soll, unter dem Primat der Rechtsphilosophie erst geschaffen werden muß.“) Aber auch diese Aufgabe wird erst lösbar von einem Standpunkt aus, der das Kulturganze in seiner — auch die Technik gleichberechtigt in sich schließenden — Totalität wirklich und gleichmäßig umgreifen würde.

Philosophisch wird so die Beurteilung der Technik erst durch eine kulturkritische Betrachtungsweise, die sich analog wieder nach dreifacher Art ausgestalten kann: Entweder untersucht sie systematisch, als Strukturlehre der Technik die Eingliederung und das Verhältnis der Technik zu dem Gesamtkultursystem wie zu ihren Nachbargebieten; oder sie geht, entsprechend der technischen Methodik, als Ethik und Psychologie der Technik, vom Schaffen und Charakter des technischen Menschen aus, ob sie sich nun auf die technische Arbeitstätigkeit oder die technischen Kulturaufgaben richtet; oder sie beurteilt, entsprechend der Geschichte, als Geschichtsphilosophie der Technik die bisherige und zukünftige Stellung im Kulturprozeß (des Abendlandes und der Welt). Diesen drei philosophischen Disziplinen, als der eigentlichen Kulturphilosophie der Technik, steht die naturphilosophische Betrachtung gegenüber, d. h. die Betrachtung der Bedeutung und des Wesens der im schöpferischen Wirken der Natur spürbaren immanenten Technik — ein in sich selbständiges Gebiet, das endlich noch durch eine metaphysische Betrachtungsart der Technik mit ihrer Kulturphilosophie zusammen zu der systematischen Einheit abschließend sich vereinigen ließe.

Diese verschiedenen Gebiete können hier nicht gleichmäßig zur Darstellung gelangen. Von der Techniklehre wird nur ein bestimmter Abschnitt aus der Geschichte der Technik herausgegriffen, um an dem Beispiel (aus der Entwicklung der Wärmekraftmaschinentechnik) Hauptmomente einer kritischen Geschichte der Technik wie ihrer kulturphilo-

sophischen Ergebnisse zu zeigen (I). Der Ertrag zur technischen Methodik, der sich hieraus ergibt, wird aber erst im zweiten Teil, in der Strukturlehre der Technik mit entwickelt werden, da das Wesen der technischen Tätigkeit erst unter dem Gesichtspunkt der Struktur völlig durchschaubar werden kann (II). Diese Struktursystematik bildet dann das Fundament der theoretischen und psychologischen Kulturethik der Technik (III A), wie ihrer geschichtsphilosophischen Kulturdeutung (III B). Die natur- und kunstphilosophischen Fragen, wie den metaphysischen Schlußausblick endlich faßt der letzte Teil (IV) zusammen. Die Literaturhinweise sind jeweils am Schluß der Hauptteile verteilt: Vgl. S. 26/27. 32. 42 bis 45. 53/54. 61. 70. 75.

Es liegt im Wesen dieses ersten zusammenfassenden Versuches über Philosophie der Technik, daß er auf beiden Seiten, für den Techniker wie für den Philosophen, Wünsche übrig lassen muß. Die eigentliche Schwierigkeit, die in der Überschneidung zweier heterogener Fachgebiete liegt, ist überhaupt nicht restlos lösbar: einzelne Teile dieser Arbeit werden für den Techniker und andere wieder für den Philosophen schwer verständlich bleiben, da eine jede dieser beiden Parteien von dem Wissen und der Bildung der anderen nur eine ganz unzulängliche Kenntnis besitzt. Gleichwohl mußte hier versucht werden, eine Brücke zu finden und beiden Parteien den Zugang zum anderen Lager zu erleichtern. Diesem Zwecke dient insonderheit der I. Hauptteil mit seinem Beispiel aus der Geschichte der Maschinentechnik. Möchte von ihm aus mancher Leser auch für ein ihm sonst fremdes Gebiet Vertrauen schöpfen in die kritisch überlegene Geistesarbeit, die hier von ganz anderer Seite schon geleistet worden ist und der auch hier zur Anerkennung verholfen werden möchte. Die Stellung dieser Untersuchung endlich an den Schluß des von uns aufgebauten systematischen Handbuches der Philosophie rechtfertigt und begründet das Schlußkapitel (24), das sich somit nur an die Benützer dieses Handbuches in seiner Gesamtheit wendet.

München, Weihnacht 1933.

MANFRED SCHRÖTER.

I. ZUR GESCHICHTE UND METHODIK DER (MASCHINEN-)TECHNIK.

EINLEITUNG.

Unter Technik im allgemeinsten Sinn verstehen wir eine selbständige, elementare Tätigkeit von eigener und immer gleicher Art: die ewig menschliche, mit der Menschheit gleich alte und ursprüngliche Werktätigkeit (gestaltend) schöpferischer Arbeit. Sie richtet sich nicht eigentlich darauf, die Natur zu erforschen — wenn dies auch, und in späterer Zeit nur immer mehr, mit ihre Voraussetzung bildet — sondern darauf, sie zu ändern, sie zu bearbeiten und, auf Grund ihrer Erforschung und des Wissens von ihr, auf sie einzuwirken in zweckmäßiger Gestaltung. Ziel und Bestimmung der Gestaltung ist die Werkerzeugung, nicht in erster Linie eine Trieb- und Bedürfnisbefriedigung zur Notabwehr, die wohl dazutritt, aber sekundär bleibt. Der Zweck und der technische Sinn seines Tuns liegt und erfüllt sich darum für den Techniker, wie der des Kunstwerks für den Künstler, in der Arbeit, in der schöpferischen Werkgestaltung, im Werk selber, das als solches hier nicht als Forschungsobjekt in irgendeinem wissenschaftlichen und auch nicht als Bedürfnisdeckung oder Warenproduktion im wirtschaftlichen Sinne für uns in Betracht kommt.

Diese Auffassung von Technik als „Realtechnik" schließt auch den Sinn von Technik als „Methodik" von sich aus. Das gleiche Wort Technik bezeichnet ja im Deutschen zwei völlig verschiedene Begriffe; folgerichtig müßte man auch von einer „Technik der Technik" sprechen können — das erste Mal das Wort im Sinne der Methodik (wie Technik des Dramas, der Askese u. a.) genommen, das zweite Mal im Sinne eigentlicher Technik, eben der Realtechnik. Doch auch bei diesem anschaulichen Reich der wirklichen, realen Technik, die für das Bewußtsein des heutigen Menschen stets industrielle Züge tragen wird, besteht noch eine Unsicherheit in der Bestimmung. Die Entwicklung dieser Technik führt vom ersten primitiven Werkzeug, von der ersten Waffe und dem ersten Pflug, der sich der Erde eingrub, schließlich bis zu dem heutigen Machtbereich der weltbeherrschenden und weltumspannenden Maschinentechnik. Doch diese letztere, die jüngste, kaum einundeinhalb Jahrhundert alte europäische Entwicklungsphase wirkt für sich so andersartig, daß sie selbst fast nichts mehr mit dem früheren Verlauf gemein zu haben scheint. Wird daher eine Auffassung der Technik als einer „ewig-menschlichen" Kulturfunktion auch dieser neuesten modernen Welt der Technik mit ihrer überwiegend industriellen Eigenart wirklich gewachsen sein?

Diesen Nachweis wird unsere Untersuchung dadurch zu erbringen haben, daß sie eben von der letzten Phase, der modernen Technik selbst ausgeht, bzw. von der geschichtlichen Darstellung eines zentralen Teils

ihrer Entwicklung, der das Wesen dieser neuen Phase ersichtlich macht und doch zugleich in ihm die grundsätzlichen Züge jener so viel älteren „ewig-menschlichen" Technik schon erkennen läßt. Es wird sich zeigen, daß die heutige industrielle Technik als ein Teil und als bestimmte Sonderentwicklung von der allgemeineren Kulturerscheinung jener Technik mit umgriffen wird, wie andererseits auch der Begriff der technischen Werktätigkeit umfänglicher und weiter ist als der des technischen Schaffens des Ingenieurs: Als „Einwirkung auf die Natur auf Grund des Wissens" umfaßt er ebenso die Tätigkeit des Landwirts, des Handwerkers, des Tierzüchters, des Baumeisters wie des Arztes, also ganz verschiedene Arten bewußten Schaffens, wie er wiederum auf dem Mittelgebiet des Kunsthandwerks und der Architektur ohne greifbare, angebbare Grenzen in die künstlerisch werkschaffende Tätigkeit übergehen kann.

Philosophie der Technik in dem gleichen Sinne wie Natur-, Kunst- oder Religionsphilosophie wird so erst möglich, wenn auch Technik als grundsätzliche Kulturfunktion begriffen werden kann, wie Wissenschaft, Kunst oder Religion Kulturfunktionen zu nennen sind, die sich in das System des Kulturganzen auf bestimmte Weise lebendig eingliedern. Daraus erklärt sich, daß Philosophie der Technik im Entwicklungsgang einer Kultur erst spät und erst auf Grund der reifenden, ihrer bewußt gewordenen Kulturphilosophie in wissenschaftlicher Gestalt auftreten kann. Vorher fehlen ihr die geistigen Ausdrucksmittel, nicht der Stoff, der immer da ist, wie die Technik die fortschreitende Kultur von Anfang an begleitet und zum Teil mit ihre Voraussetzung ist. — Hiezu tritt aber noch ein zweiter, geschichtlicher Grund für die Verzögerung in der Ausbildung einer technischen Philosophie: Der kritische, gereifte Blick wird der sich in der menschlichen Geschichte ständig und wie selbstverständlich auswirkenden Technik als eines Problemes erst gewahr, wenn diese technische Entwicklung selbst einen kritischen, die übrige Kultur entscheidend beeinflußenden Zustand erreicht hat, sei es nun, daß diese Krise von bedrohlicher oder erfreulicher Art ist. Damit erscheint erstmals die Frage nach dem „Kulturproblem" der Technik, eine Frage, die vorher eigentlich noch gegenstandslos war.

Weder im Mittelalter noch in der Antike kann trotz teilweise schon hochentwickelter Technik (vor allem des Bauwesens) von einem Kulturproblem der Technik gesprochen werden. Diese verschiedenen Techniken — der priesterlich geleiteten Bauten Ägyptens, der imperialistisch-militärischen des späten Roms, des zunftmäßig organisierten Dombaues des Mittelalters — sind jeweils in die verschiedenen Kulturen selbstverständlich und organisch eingegliederte menschliche Tätigkeit geblieben. Die Technik wird erst zum spürbaren, faßbaren Problem in ihrer neuesten europäisch-industriellen Phase und in ihrer ungeheuren Ausbreitung im 19. Jahrhundert. Und dieses Problem kommt zu Bewußtsein erst im 20. Jahrhundert, in der Gegenwart! Heute ist die kulturelle

Problematik unserer technischen Entwicklung offenkundig, wobei vorerst noch unentschieden bleibe, ob die gewaltige und allgemeine Kulturkrise, die die Gegenwart erschüttert, außerdem noch von der technischen Krise als solcher überlagert wird, oder inwiefern diese kritischen Erscheinungen in ursächlichem Zusammenhange stehen. Das technische Kulturproblem wird jedenfalls zunächst erklärbar aus der gegenwärtigen Entwicklungsphase eben dieser europäischen modernenTechnik. Als eine bestimmte, eigentümliche, neu angebrochene Epoche hat sie sich in überschnellem Wachstum nunmehr über die bewohnte Erde ausgebreitet — doch ihr Ausgangspunkt und Anfang ist bestimmt, eindeutig angebbar: er ist die Geburtsstunde der dann unaufhaltsam anschwellenden und sich überstürzenden Maschinentechnik unserer Zeit.

Dies ist das grundsätzliche Kennzeichen jener neuesten und gegenwärtigen Phase der Technik, die sich so in diesem Sinn von allen früheren abhebt. Wie die Handwerks- und Bautätigkeit früherer Zeiten von sich aus noch nicht zu dem „Kulturproblem der Technik" hätte führen können, so führt auch von ihnen tatsächlich nicht eine einfache und einheitlich ansteigende Entwicklung zur modernen Technik. Diese, in ihrer wesentlichen entscheidenen Eigenart, scheint vielmehr fast sprunghaft und plötzlich zu entstehen durch die einmalige Tatsache der Erfindung der Dampfmaschine durch James Watt (1765). Die Erschaffung dieser Maschine, der Wärmekraftmaschine, als des wundersamen Apparats, um die verborgenen, in der Kohle aufgespeicherten Kräfte der Wärme in mechanische wirksame Arbeitsleistung umzuwandeln, war die Eingangspforte für die neue technische Entwicklung der Beherrschung und Verwertung der fast unbegrenzten Energievorräte der Natur und damit die Eröffnung neuer ungeahnter Möglichkeiten, Steigerungen — und Gefahren der menschlichen Technik.

Damit erscheint zunächst ein einzelnes Moment über Gebühr herausgehoben und einseitig überschätzt. Und doch ist daran festzuhalten, daß historisch eben nicht eine allmähliche Entwicklung (etwa der Wasserkraftmaschinen) zu immer höherer Leistung die Voraussetzung der neuen Technik wurde, sondern ausschließlich der plötzliche, sprunghafte Anstieg, der durch die Erfindung der Dampfmaschine in der Energiegewinnung und Ausnützung wie mit einem Zauberschlag zu Ende des 18. Jahrhunderts, ausgehend von England, hervorgerufen worden ist.

Freilich hat sich dann damit noch ein Zusammentreffen von verschiedenen, gleich günstigen Umständen auf das Fruchtbarste auch weiterhin verbunden: So der Ausbau der bereits bestehenden Manufakturen, vor allem im Textilgewerbe, nach Erfindung und Verbesserung der Spinn- und Webmaschinen, zur mechanischen Fabrik mit ihrem großen Arbeitskraftbedürfnis. Die ursprünglich als Wasserhaltungs- (Pump-) maschine für die Not der Bergwerke entstandene Dampfmaschine lieferte in ihrer Weiterbildung zur Schwungrad-Antriebsmaschine diese Kraft in beliebiger Steigerung; ja sie arbeitete um so günstiger, je größer die Anlage war und trug durch diese Eigenschaft nun ihrerseits zum konzentrierten Ausbau der Großindustrie, zur Ammassierung der entstehenden Arbeiterbevölkerung bei.

Fast gleichzeitig tritt hiezu die Entwicklung auf metallurgischem wie auf mechanisch-technologischem Gebiet, d. h. in der Eisen- und Stahlgewinnung und Bereitung, wie in

ihrer Bearbeitung und Verwertung durch die sich entwickelnden Werkzeugmaschinen, in stetiger gegenseitiger Steigerung. Ferner der entscheidende Umstand, daß gerade die Dampfkraft in der Anwendung auf Eisenbahn und Dampfschiff zunächst derartig geeignet war, die ungeheure Entwicklung des Verkehrswesens so rasch zu ermöglichen — was sich dann nochmals wiederholen sollte, als die Wärmekraftmaschine in Gestalt des neu erfundenen Verbrennungs- (Explosions-) motors die maschinelle Voraussetzung für die neuzeitliche Automobil- und Flugtechnik schuf. Endlich die neue Gunst zufälligen Zusammentreffens, daß nach der Entdeckung und Entwicklung der elektrischen Energieübertragung Ende des 19. Jahrhunderts auch hiefür die geeignetste Energieerzeugung durch die Steigerung der (Kolben-) Dampfmaschine zur rotierenden und raschlaufenden Dampfturbine geschaffen werden konnte, neben der die seither erst aus der Maschinentechnik mit erwachsene moderne Wasserkraftausnützung immer erst noch einen kleinen Bruchteil ausmacht.

Mit den hier genannten maschinen-technischen, d. h. sich aus dem Wesen der Dampfmaschinenwirkung selbst ergebenden Momenten verflechten sich die andersartigen sozialen und wirtschaftlichen Momente der kapitalistischen Entwicklung, die im 19. Jahrhundert durch die Technik mit hervorgerufen und bedingt war, wie sie andrerseits die Technik wiederum gesteigert und bedingt hat — ein Wechselverhältnis, das getragen oder doch beeinflußt wird von der geistigen Wandlung, die sich soziologisch und ideologisch an dem arbeitenden Stand wie an Arbeitsbegriff und Arbeitswillen im Verlauf der letzten technischen Jahrhunderte vollzogen hat (vgl. S. 63).

Diese Geistes- und Entwicklungsgeschichte der modernen Technik ist noch nicht geschrieben. Der klar überschaute Zusammenhang ihrer vielfältigen Momente wäre erst Voraussetzung für ihre zukünftige kritisch-geschichtliche Darstellung. Wenn auch aus diesem reichverschlungenen Geflecht hier beispielsweise nur ein Einzelfaden herausgehoben wird, so soll in dieser Isolierung doch die Hauptentwicklungslinie des historischen Verlaufs getroffen sein, die seinen Einsatz, seine Richtung und sein Fortschreiten entschieden hat. In diesem Sinn dient hier als Beispiel die Geschichte der Erfindung und Auswirkungen der Wärmekraftmaschine speziell nach ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung — um an dem konkreten Einzelfall die kulturkritisch in Betracht kommende Eigenart des Technischen sowohl dem geisteswissenschaftlich ungeübten Techniker, wie dem der Technik laienhaft gegenüberstehenden Philosophen möglichst anschaulich deutlich zu machen.

1. ENTSTEHUNG UND BEDEUTUNG DER ERFINDUNG WATTS.

Es mag zu kühn erscheinen, die gesamte neuere Maschinentechnik letzthin nur von einer einzigen entscheidenden Erfindung abzuleiten, ja diese Erfindung selbst nur als das Werk eines Einzelnen anzusehen. Historisch freilich ist es ein Zufall, daß diese Erfindung der Dampfmaschine durch James Watt, die schließlich wohl, wenn auch vielleicht erst nach viel längerer Zeit durch das Zusammen- und Nacheinanderwirken verschiedener Forscher sich entwickelt hätte, tatsächlich als Werk dieses einzigen, überragenden Genius entstanden und vollendet worden ist. Geistesgeschichtlich aber ist die Tat dieses einzelnen Genius von entscheidender Bedeutung. Sie bedingt nicht nur den „Sprung“ in der Entwicklungskurve der modernen Technik — ihre Eigenart läßt Wesen und Charakter der hier neu entstehenden Technik im Fundament schon aus dem Geiste ihres großen Schöpfers deutlich werden, so daß dieser eine beispielhafte, fast symbolische, grundlegende Bedeutung annimmt.

Zum Verständnis dieser Tatsache bedarf es eines kurzen Eingehens in das technische Detail. — Die schon vor Watt vorhandene atmosphärische Maschine Thomas Newcomens beruhte, wie auch schon der Name angibt, auf der Kraftwirkung des Atmosphärendruckes, des Druckes der Außenluft, durch die ein Kolben in einen vorher luftentleerten Zylinderraum hineingepreßt wird. Entdeckung und Messung dieser Luftdruckwirkung geht auf Galilei und dessen Schüler Torricelli zurück, sowie auf die gleichzeitigen und davon unabhängigen Versuche O. von Guerickes (Experimenta nova s. Magdeburgica de vacuo spatio, 1672). Angeregt durch dieses Werk gab Christian Huygens 1674 in Paris eine Maschinenvorrichtung an, um den Raum unter dem Arbeitskolben durch eine Pulverexplosion von Luft zu entleeren. Der ausführende Konstrukteur und Assistent Huygens', Denis Papin (später Professor in Marburg und Kassel) kam dann auf den Gedanken, statt der gefährlichen und unzureichenden Pulverexplosion die Wirkung des von ihm studierten Wasserdampfes zur Erzeugung des luftleeren Raumes zu benützen: Wird der Zylinder mit Dampf gefüllt und dann von außen abgekühlt, so kondensiert sich nun der Dampf auf eine winzige Flüssigkeitsmenge und läßt dadurch den Zylinderraum nahezu luftleer zurück, in den die Außenluft den Kolben nun hineinpreßt. (Seine diesbezüglichen Veröffentlichungen in den acta eruditorum von 1690, 1707, sowie in seinem ungemein lehrreichen Briefwechsel mit Leibniz und Huygens.) Die hierauf beruhende, von Papin in Marburg und Kassel mehrfach ausgeführte und verbesserte Maschinenkonstruktion wurde im Todesjahr Papins, 1712, in England auf Grund der Papinschen Veröffentlichungen wie der Erfahrungen mit Saverys Dampfpumpe praktisch weiterhin verbessert und ergänzt, von Newcomen erstmals im großen aufgestellt und sie entwickelte sich dort als Pumpmaschine bald zum unentbehrlichen Hilfsmittel der von Wassersnot bedrängten Bergwerke, ohne doch in den nächsten sechzig Jahren irgendwie im wesentlichen verändert zu werden.

So wenig auch dem Laien der äußere Unterschied der ältesten Maschine Watts von der vorausgehenden atmosphärischen Maschine Newcomens auffallen mag (durch den geschlossenen Zylinder, die Hinzufügung des Kondensators), so umstürzend ist doch der Unterschied in prinzipieller Hinsicht: Watt erst nimmt dem Dampf die bloß zufällige Vermittlerrolle der Erzeugung des luftleeren Raumes und macht ihn, in klarer Erkenntnis seines Wesens, zum Arbeitsvermittler, Arbeitskörper in einer ganz andersartigen Maschine, eben der ersten wirklichen Dampfmaschine. Denn erst hier wirkt, statt des Drucks der Außenluft, in dem sorgfältig von ihr abgeschlossenen Zylinder die rationell beherrschte (und steigerbare!) Spannkraft des Kesseldampfes selbst in der innerlich durchaus umgestalteten Maschine; hier erst und zum erstenmal wird Wärme in der Wärmekraftmaschine (durch Vermittlung des arbeitenden, bis zu dem Kondensatorvakuum sich entspannenden Dampfes) umgesetzt in mechanische Arbeit — als erster Beginn des ungeheuren Energieprozesses, der in der modernen, unaufhaltsam sich umbildenden Maschinentechnik rastlos weiterschreitet. Nicht einem zufälligen Gedanken also oder einer Summation und Steigerung von schon Vorhandenem entstammte diese weltumwälzende Erfindung; sie bedeutet eine schöpferische Neugestaltung auf Grund analytischer und rechnerischer Durchprüfung der physikalischen Grundlagen, des mit Wärme beladenen Dampfes, die Watt als erster überschaut, erkannt und überlegen bemeistert hat — ausgehend von der kritischen Beherrschung des Vor-

handenen, das Ziel erreichend durch genialen Einsatz seiner erfinderischen Intuition, stetig verbunden mit streng wissenschaftlicher und experimentell begründeter Erforschung.

James Watt (1736—1819), aus kleinen Verhältnissen, mit guter Schulbildung, begann als Optiker und Mechaniker der schottischen Universität Glasgow, wo die Werkstatt des bescheidenen jungen, scharfsinnigen Instrumentenmachers bald der Treffpunkt von Gelehrten und Studierenden wurde. „Jede unaufgeklärte Frage", schreibt sein Jugendfreund, der Edinburgher Professor Robison in seinem Rückblick 1799, „bildete für ihn den Ausgangspunkt neuer ernster Studien und er ruhte nicht eher, als bis er entweder ihre Wertlosigkeit nachgewiesen oder etwas aus ihr gemacht hatte." — Aus solcher „Hochschulforschung" ging Watts Erfindung hervor, aus theoretischem Anlaß, aus der Untersuchung eines der Universität gehörigen kleinen Modells einer Newcomenschen Maschine, das Watt wieder in Stand setzte und an dem ihm der erforderliche übergroße Dampfverbrauch auffiel.

Watts kritische Überlegung ging aus von dem Rätsel der großen Kühlwassermenge, die in den Zylinder dieser Maschine einzuspritzen war, um den Dampf (zur Erzeugung des Vakuums) zur Kondensation zu bringen. In exakter, quantitativer Messung schritten seine, bald von der Maschine unabhängigen, selbständigen Dampfversuche des Jahres 1764 fort: von der zahlenmäßigen Ermittlung der Verhältnisse von Temperatur und Spannung des Dampfes zur Berechnung und zahlenmäßigen Feststellung des Volumverhältnisses der gleichen Gewichtsmenge Wasser und Dampf (und damit zur exakten Messung des Dampfverbrauchs), und schließlich zur Entdeckung und zahlenmäßigen Ermittlung des gewaltigen Wärmeverbrauchs bei der Umwandlung einer Gewichtsmenge Wasser von 100^0 in Dampf von 100^0 — als dem Schlußglied in der Gedankenkette einer stetig tiefer greifenden und mit genial einfachen Mitteln die Erkenntnisstufe damaliger Wissenschaft weit übergreifenden Untersuchung.

In den drei Stufen dieser Dampfversuche von 1764 erschloß sich Watt gewissermaßen nacheinander der Keim der technischen, der physikalischen und der thermodynamischen Erkenntnis des Problems seiner — damals ja noch gar nicht erfundenen — Maschine, die im Dampf verborgene Wärme maschinell in Arbeit umzusetzen! Der unbewußte Fortschritt dieser Stufen ist logisch im Sinne einer Wissenschaft, die eben aus der folgenden Erfindung Watts viel später dann durch andere Forscher zur verstandenen Theorie (der Thermodynamik) erwachsen sollte. Primär in Watt war nur dieser Ideenkeim, gewonnen aus der experimentell durchforschten und von ihm zuerst begriffenen physikalischen Grundlage. Ihre Erkenntnis lieferte die Einsicht in die prinzipiellen Mängel der bisherigen Maschine und die klare Formulierung der Bedingungen einer Verbesserung. Zu dieser theoretisch vorbereiteten Erkenntnis der geforderten Aufgabe tritt zuletzt erst ihre Lösung und Verwirklichung im Blitz erfinderischer Phantasie, die nun jene Bedingungen in der technischen Konstruktion erfüllt, doch selbst durch die theoretische Grundlegung erst ermöglicht worden ist.

In voller Klarheit lagen nun die grundsätzlichen Fehler der Newcomenschen Maschine: als Grund des jetzt erst zahlenmäßig offenbaren übergroßen Dampf- und Kühlwasserverbrauches die sinnwidrige Doppelverwendung des Zylinderraums als Dampf- und Arbeits- wie als Kühl- und Vakuumgefäß mit den sich dadurch ständig steigernden Wärmeverlusten. Die Versuchserkenntnis ließ sich praktisch in zwei Forderungen fassen: „Der Zylinder muß so heiß gehalten werden wie der eintretende Dampf", und doch muß die Dampfkondensation bei möglichst tiefer Temperatur stattfinden. — „Die Mittel, diese beiden Bedingungen zu erfüllen", schreibt Watt in seiner Rückschau, „kamen mir nicht unmittelbar in den Sinn." Er „tappte noch im Dunklen", bis endlich, nach Monaten vergeblichen Suchens, Anfang 1765, die aufleuchtende Intuition die Lösung brachte. Er schildert jenen Sonntagsspaziergang im Park zu Glasgow: „Ich dachte an die Maschine und jene Experimente, die ich anstellte, um Wärme zu sparen . . . Da kam mir der Gedanke, daß der Dampf, weil er ein elastischer Dunst sei, (im Zylinder)

sich ausdehnen würde und in ein anderes, getrenntes Gefäß, das vorher luftleer gemacht worden war, nun von selbst hineinstürzen würde ... bis ein Gleichgewichtszustand erreicht wäre, ja bis er (bei weiterer Einspritzung oder Abkühlung) ganz niedergeschlagen wäre — ohne daß doch der Zylinder abgekühlt würde!"

Der geistige Kombinationsvorgang ist deutlich: Watt sieht vor sich den luftleeren Raum (der durch die Dampfkondensation im Zylinder entsteht) und er sieht andrerseits den sich kondensierenden Dampf — doch nicht mehr als bloßen Erzeuger des Vakuums, sondern für sich, selbständig, als Gebilde, dessen Gesetz und Wirkungsweise er (allein) durchschaut — und nun bringt er im Geist beides zum erstenmal zusammen zu dem neuen, nur von ihm und nur erst gedanklich erschauten Phänomen: Eben in einen solchen anderen, getrennten, vorbereiteten luftleeren Raum, wenn er dem Dampf plötzlich geöffnet würde, wird sich ja der sich ausdehnende Dampf schon von selbst hineinstürzen, um sich zu kondensieren! Der getrennte Kondensator war damit erfunden als das Fundament der ersten wirklichen Dampfmaschine, in deren nun geschlossenem Zylinder nicht die Luft sondern der nur vom Kesseldruck abhängige, beherrschbare Druck des sich entspannenden Dampfes selbst die Arbeit leistete, deren Ausmaß ermöglicht wurde durch den Anfangsdruck und durch die neu geschaffene, erfundene untere Expansionsgrenze im Vakuum des Kondensators.

Die neue Wirkungsmöglichkeit erschaute Watt in diesem einen Grundvorgang des „sich hineinstürzenden Dampfes" — einem Bild, in dem sich ihm der Ertrag seiner theoretischen Forschungsversuche konzentrierte und in dem sich ihm zugleich die neue Konstruktionsidee des ja noch nicht vorhandenen Kondensatorraums enthüllte, der erst diesen gedanklich erschauten Dampfausströmungsvorgang möglich machen sollte. In ihm griff gewissermaßen seine schöpferische Phantasie nach dem „Urphänomen" der Wärmekraftmaschinenwirkung überhaupt: dem sich entspannenden Dampf, dem mit Wärme (der von ihm erforschten und begriffenen Verdampfungswärme!) beladbaren Arbeitskörper, der in der Maschine die mechanische Leistung erzeugt. Er erschaute es im körperlichen Bild: als den wirksamen Spannungsabfall zwischen Kessel und Kondensator, den der Dampf „durchstürzt", und er erfaßte hierin also unmittelbar das dynamische Prinzip, die eigentliche Kraftauswirkung der Maschine, deren intuitive Idee sich dann erst mit der technischen erforderlichen Konstruktion umkleidete, als der Erfüllung der zuerst gesehenen Bedingungen der Aufgabe.

Ein halbes Jahrhundert noch reichte die Arbeits- und Gestaltungskraft des Genius aus zu dem gewaltigen Werk dieser ständig sich umbildenden, erweiternden Verwirklichung der ersten Grundidee im Wachstum der aus ihr sich unaufhaltsam entfaltenden Dampfmaschinenindustrie. Noch alle weiteren notwendigen grundlegenden Ergänzungen hat Watt, von Werk zu Werk sich steigernd, selbst erfunden: Drehbewegung, Expansion, Geradführung, Schwungrad und Regulator, ja sogar die Meßwerkzeuge (Rechenschieber, Manometer, Indikator) der zu prüfenden, durchforschten, völlig beherrschten Maschine — als ein größtes Beispiel stetig weiterschreitenden, gleichmäßig überlegenen Schöpfertums. Erst diese dauernd wirksame Verbindung beider Elemente: der erfinderischen technischen Intuition und der sie vorbereitenden, ja erst hervorrufenden

wissenschaftlichen Forschung exakter, zahlenmäßigerErkenntnis — wie bei Galileis und Keplers Gesetzen — hat es Watt möglich gemacht, sein schöpferisches Werk bis an das Ziel hinauszuführen: erst in dem schwierigen Jahrzehnt von 1765—75, da er mit verzweifelter Anstrengung um die erste Verwirklichung seiner Erfindung rang, am Rande der Vernichtung, der sein erster finanzieller Helfer, Dr. Roebuck erlag, wie dann im folgenden Vierteljahrhundert, da er, noch bis 1800 patentgeschützt und nunmehr unterstützt von den weitgreifenden Fabrikations- und Geldmitteln des tatkräftigen und genialen Boulton, den gesamten Ausbau seiner Dampfmaschine und der ersten Hauptepoche ihrer Anwendung und Umbildung selber vollenden konnte.

Erst diese Verbindung zeigt auch die geschichtliche Bedeutung des Begründers der modernen Technik in dem Kreuzungspunkt zweier Entwicklungslinien: der von Lionardo, Guericke, Papin und Newcomen her führenden, der konstruktiven technischen Erfindung, und der über Galilei, Newton und Lagrange, Laplace zur klassischen und analytischen Mechanik führenden Entwicklung der mathematisch-physikalischen Naturwissenschaft. Auch diese letztere kommt, wenn nicht den Einzelheiten, so doch der Methode, dem Prinzip nach, in Watts Genius vollgültig zur Wirkung und ihre gesammelte gereifte Kraft hat in Befruchtung seiner schöpferischen Phantasie die ursprünglich aufbrechende Tat seines Werkes mit ermöglicht und getragen. Bestätigt wird dies durch die Tatsache, daß die aus theoretischen Prämissen erwachsene Erfindung Watts wieder zum Ausgangspunkt der folgenden Entwicklungsstufe der Naturwissenschaft werden konnte: Der Fortschritt der klassischen Mechanik zu ihrer folgerichtigen Erweiterung zur Energetik hat sich wesentlich auf Grund der neu gewonnenen thermodynamischen Erkenntnis des begriffenen Arbeitsprozesses der Maschine Watts vollzogen.

2. DIE THEORETISCHE ERGRÜNDUNG DURCH S. CARNOT.

Auch diese zweite hier herausgehobene, theoretisch entscheidende Stufe in dem wissenschaftlichen Entwicklungsgange der Maschinentechnik — die entstehende Thermodynamik und die Energetik bis Mitte des 19. Jahrhunderts — wird durch einen überragenden Genius begründet, dessen erstes Werk schon vorahnend den Keim der ganzen späteren Entwicklung in sich birgt. Dies ist der jungverstorbene Ingenieuroffizier Sadi Carnot (1796—1832), der genialere Sohn eines genialen Vaters, der in seiner Abhandlung von 1824 („Sur la puissance motrice du feu“, einer der bedeutsamsten Schriften der Naturwissenschaften überhaupt) zunächst vor allem dem begrifflichen Verstehen der von Watt erfundenen Maschine und ihres Arbeitsvorganges nachforscht, doch dabei schon die Prinzipien einer kommenden zentralen technischen Wissenschaft in ihren wesentlichen Grundlinien erschaut oder vorweggenommen hat.

Wieder ist es, wie bei Watt, eigentlich nur ein einziger und grundsätzlicher Blick auf den Kern des Problems. Carnot sieht die erfundene, arbeitende Maschine und an ihr wieder das innere Wesen des Arbeitsprozesses — doch nun nicht mehr anschaulich, als die Dampfwirkung, wie Watt, sondern ungleich abstrakter, allgemeiner: als den Wärmevorgang, der jenen Arbeitsprozeß bedingt und so das Grundgesetz nicht nur der Dampf- sondern der Wärmekraftmaschine überhaupt darstellt, bis zu den damals noch gar nicht vorhandenen, von Carnot aber postulierten Verbrennungs-, Hochdruck- und Heißdampfmaschinen einer späteren Zukunft. — Abermals richtet sich dieser theoretisch forschende „Galileische" Blick auf den entscheidenden Punkt der Erfindung: auf den Spannungsabfall zwischen Kessel und Kondensator, den Watt erstmals als die Dampfkraft-Wirkungsmöglichkeit erschaut und dann in der von ihm erfundenen Maschine verwirklicht hatte. Carnot sieht gleichsam diesen Sprung und Abfall in der Spannung noch einmal: doch nun begrifflich — als die Temperaturdifferenz, als die „fallende", sinkende Wärme zwischen Anfangs- und Endzustand, deren Unterschied (das wieder herzustellende „unterbrochene Wärmegleichgewicht", wie er sich ausdrückt) jene Arbeitsleistung erst ermöglicht.

Auf diese erkannte Ursache des Arbeitsvorgangs gründet Carnot nicht eine Erfindung, sondern seine rationale, verstehende Theorie dieser Erfindung: die technische Thermodynamik, die Theorie der Wärme und der Wärmekraftmaschine — und zwar zu einer Zeit, da Wärme und erst recht ihre Beziehung zu der Arbeitsleistung noch ganz unerforscht war. Er als erster hat erkannt, daß Wärme allein noch nicht genügt zur Erzeugung motorischer Kraft, sondern daß hiefür ebenso notwendig auch die Kälte vorhanden sein muß als der Gegenpol (und dies ist der theoretische Ausdruck für die entscheidende Bedeutung des von Watt erfundenen Kondensators!), zu dem hin die Wärme erst „abfallen" kann, „entwertet" werden kann, und er erkannte als ausschließlich bedingendes Maß für die aus Wärme zu gewinnende Arbeit allein die Differenz der beiden Grenztemperaturen und das Quantum der übergehenden Wärme selbst — wobei also Art und Natur des Arbeitskörpers (Dampf, Gas oder Luft) ganz ohne Einfluß bleibt.

Dieses intuitive, überlegene Verständnis des innersten Wesens des Arbeitsprozesses der Maschine stützt und beweist Carnot nicht durch Versuche, sondern durch einen von ihm erdachten und fingierten Grenzfall, den vom Arbeitskörper zu durchlaufenden „vollkommenen Kreisprozeß" — ein reines Gedankenexperiment (bewiesen durch Grundsätze der Mechanik, durch die Unmöglichkeit des *perpetuum mobile*), das doch unangreifbar schlüssig wieder auf den sicheren Boden der Erfahrung selbst zurückführt und im Grund nichts anderes darstellt als den idealen, d. h. unter den physikalischen Maximalbedingungen (der *Isotherme* und *Adiabate*, wie Carnot jetzt die schon von Watt gesehenen Bedingungen

exakt wissenschaftlich formuliert) verlaufenden Arbeitsprozeß. Darum ist dieser hier von Carnot schon erreichte Beurteilungsgrad der Güte der Maschine erstaunlicherweise gar nicht mehr empirischer Natur: er führt den Leistungsgrad zurück auf die naturwissenschaftlich-gesetzlichen und endgültigen Grenzbedingungen der theoretisch überhaupt erreichbaren vollkommenen Wärmeausnutzung jeder nur möglichen, denkbaren Wärmekraftmaschine.

Die Erkenntnis dieser Bedingungen und der entscheidenden Temperaturdifferenz ist letzten Grundes nur die äußerste begriffliche Vergeistigung des einen schöpferischen Erfindungsgedankens von Watt selbst: jenes von ihm als Kraftwirkung erschauten und gefundenen und verwirklichten Dampfspannungsabfalls zwischen Kessel und Kondensator. In diesem jetzt begriffenen „Potentialgefälle" sah Carnot die wirkende Idee und das bedingende Gesetz des Arbeitsvorgangs so rein reduziert auf seine eigene Bedingtheit, daß er ihr Gefüge gleichsam schon in der Geschlossenheit einer noch nicht vorhandenen Wissenschaft, der technischen Thermodynamik, „mühelos erschaute". Ihr Formelsystem ist schon in seinem Ansatz prinzipiell restlos vorhanden. Jene Carnotsche Funktion des notwendigen Potentialfalls liest das Grundprinzip der ganzen Energetik, ja die beiden Hauptgesetze dieser Wissenschaft in ihrer gegenseitigen Verflechtung aus dem Blick auf den Arbeitsprozeß der Dampfmaschine, dessen Idealfall, der „Carnotsche Kreisprozeß", intuitiv den Grenzfall physikalischer Naturvorgänge und der Energieentwertung als Gesetz erfaßt.

Die Entstehungsgeschichte dieses wissenschaftlichen Systems ist umso lehrreicher, als sich für die vergleichende Betrachtung hier ein Doppelvorgang darbietet: Zuerst die ahnende geniale Konzeption im Werk des jugendlichen Carnot; in seiner einzigen Veröffentlichung, in der Abhandlung von 1824 fehlten aber die für die Energielehre entscheidenden Zusätze Carnots aus den nächsten Jahren bis zu seinem frühen Tode 1832. Sie wurden erst aus seinem lange unbekannt gebliebenen Nachlaß 1878 veröffentlicht, indes der Ausbau der klassischen Thermodynamik, auf Grund jenes Carnotschen Teilresultats von 1824, von den späteren deutschen und englischen Forschern bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts selbständig vollzogen wurde. Dieser stufenweise Ausbau durch verschiedene Forscher zeigt sich für die kritische Betrachtung aber als nachträgliche Bestätigung der von Carnot schon an dem Studium der Dampfmaschine gewonnenen, doch niemals ganz vollendeten und ganz veröffentlichten Theorie. Empirische Zufälligkeit und objektive Gesetzmäßigkeit der Wissenschaftsfortbildung greifen ineinander und lassen die Notwendigkeit der rationalen sachlichen Ergebnisse deutlich hervortreten.

Sie lassen sich darum schon aus dem formelhaften Niederschlag entwickeln, den die Theorie schließlich gefunden hat in dem umfassenden Zentralbegriff jener Epoche — der Energie, als endgültigem Maß des physikalischen Geschehens, d. h. des Arbeitsvorgangs an Körpersystemen. Die in Modalität (potentiell, aktuell) und Art (mechanisch, thermisch, chemisch, elektrisch) umwandelbare Energie eines abgegrenzten Systems ist darstellbar als das der Größe nach gleichbleibende Produkt zweier Faktoren, des Intensitäts- und des Kapazitätsfaktors, und ist bestimmbar

durch zwei Hauptgesetze: das der Erhaltung der Energie (als die bei jedem geschlossenen Prozeß quantitativ beharrende Größe jenes Produkts) und das der Energieentwertung (über Art und Ablauf des Geschehens). Es besagt, daß der Prozeß in der Natur stets „nicht umkehrbar", einsinnig gerichtet vor sich geht, derart, daß jeweils der Intensitätsfaktor sich vermindert, der Kapazitäts- oder Entropiefaktor aber entsprechend zunimmt. — Gemäß dieser doppelten Bestimmbarkeit des Energiebegriffs zeigt auch seine Entstehungsgeschichte verschiedene Wege und Stufen, je nachdem die Forschung nach beiden Faktoren oder nach beiden Gesetzen gerichtet war. Historisch sind diese zwei Wege getrennt nacheinander beschritten worden, um sich erst später zu vereinigen. Die 1. Stufe erforscht die Faktoren: die Thermometrie Galileis und Amontons; die Kalorimetrie von Watt und Black. Die 2. Stufe sucht zuerst den II. Hauptsatz (Carnot, Clapeyron), dann den I. Hauptsatz (Mayer, Helmholtz, Joule, Thomson); die 3. Stufe bringt die klärende Vereinigung zur technischen Thermodynamik (Clausius, Thomson, Rankine, Zeuner).

3. DIE STUFENWEISE ENTWICKLUNG DER ENERGETIK.

Erste Stufe. Im Arbeitsvorgang, in der Arbeitsleistung der von Watt erfundenen Maschine lag ein Prozeß vor, dessen Beurteilung über die Begriffe des bloßen Bewegungsvorgangs, wie er der Forschung der vorausgehenden Epoche, der klassischen Mechanik, vorwiegend zugrunde gelegen hatte, hinausgriff. Die wissenschaftliche Erklärung des Bewegungsvorgangs begann mit der exakten Fassung und Formulierung der Veränderung der Bewegung, d. h. der Beschleunigung, durch die Gesetze Galileis und konstituierte sich in der mechanischen Grundgleichung: Kraft = Masse × Beschleunigung, deren Begriffe eben aus der Beschleunigung selbst gewonnen waren: Kraft als das die Beschleunigung Verursachende, Masse als das der Beschleunigung Widerstehende, als das passive „Aufnahmsvermögen" für bewegende Kraft.

Analog lag auch in dem noch unerkannten Energieprodukt der Arbeitsleistung abermals eine Vereinigung zweier Faktoren vor, nur daß sie hier ungleich schwieriger zu bestimmen waren. Dem Analogon des Massebegriffs, dem noch unklaren Kapazitätsfaktor der Wärmemasse hatten sich, als der spezifischen Wärme, im kalorimetrischen Mischungsverfahren wie bei Entdeckung der Verdampfungs- und der Schmelzwärme die Forschungen J. Watts und J. Blacks unbewußt wohl angenähert, doch war ihm auf diesem Wege, vor Erfassung der Wärmeenergie selbst, begrifflich noch nicht beizukommen. Dagegen fügte es der Zufall, daß der andere, der Intensitätsfaktor, die Temperaturhöhe, infolge der günstigen Wahl des Meßkörpers von Anfang an schon auf direktem Wege von der Forschung fast zwangsläufig geklärt werden konnte.

Zur exakten Messung dieser Veränderung des Wärmezustands benützte Galilei die leicht abzulesenden Ausdehnungsunterschiede eines verschieden hoch erwärmten Körpers, und zwar der atmosphärischen Luft im Luftthermometer — verbessert durch Amontons, der 1703 bereits erkannte, daß die Spannkraft der Luft hier als das Maß des Wärmezustands diene, so daß folgerichtig die größte Kälte der Spannkraft Null der Luft entsprechen würde. Zufällig waren also die so gewählten Temperaturmaßzahlen nicht nur der Ausdehnung des Meßkörpers, sondern zugleich auch seiner Spannung, damit aber der (vom Luftdruck) dabei geleisteten Arbeitsgröße proportional, so daß von Anfang an mit den Temperaturunterschieden tatsächlich Arbeitsniveaudifferenzen gemessen wurden — ohne daß schon jemand ahnen konnte, daß mit diesem Potential-

begriff noch unbewußt eben der kommende Insensitätsfaktor einer neuen physikalischen Einheit getroffen war: der Energie, als welche sich das rätselhafte Wesen der Wärme offenbaren sollte.

Die zweite Stufe, die der Ausbildung der energetischen Gesetze, setzt mit Sadi Carnot ein, der im Arbeitsprozeß der Wärmekraftmaschine die Temperatur-Niveaudifferenz, das Potentialgefälle als Veranlassung des Vorgangs, als die Prozeßursache begreift und ihr Gesetz, die Carnotsche Funktion $L = f(Q\,t_1\,t_2)$ als unabhängig von der Art des arbeitenden Körpers aufstellt. Die mathematische Auswertung freilich dieser Funktion, d. h. der Beziehung zwischen der gewonnenen Arbeit und der von t_1 zu t_2 sinkenden Wärmemenge Q, konnte die Carnotsche Abhandlung von 1824 noch nicht enthalten. Sie war auch noch für Clapeyron, der 1834 die graphische und analytische Darstellung gab, nicht möglich, denn die entscheidende Erkenntnis des Carnotschen Nachlasses — daß die unten „ankommende" Wärme nicht gleich sondern kleiner sei als die zu Anfang des Prozesses bei der höheren Temperatur entnommene — blieb verborgen und wurde von anderen Forschern erst ganz neu erarbeitet.

Statt der Veränderung, statt der Prozeßursache wird vorerst nun die Prozeßeinheit und das in der Veränderung Beharrende: also das Erhaltungsgesetz entdeckt und formuliert. R. J. Mayer, dem Heilbronner Arzt, der ursprünglich ausging von einer physiologischen Beobachtung, gelingt die exakt zahlenmäßige Bestimmung des mechanischen Wärmeäquivalents und die Erfassung des zentralen Gedankens von der allenthalben nachweisbaren Konstanz der Energie (Erhaltung der Kraft) als Allgemeingesetz (1842, 1845). Gleichzeitig und unabhängig bestimmt dieses Wärmeäquivalent der englische Großindustrielle J. P. Joule, ausgehend von der chemischen Umsetzungswärme galvanischer Batterien und von Reibungs- und Rühr-Versuchen.

Den beiden intuitiven Forschern treten, in Deutschland mit Helmholtz, in England mit W. Thomson, die großen Gelehrten zur Seite, die das von jenen erschaute Beharrungsprinzip der Energie in mathematischer Form ausgestalten und auf die andern naturwissenschaftlichen Gebiete übertragen (ab 1847). Immer aber blieb die Unklarheit bestehen, ob die Wärme nach Carnots Theorie durch ihre Arbeitsleistung nur auf ein tieferes Niveau gesunken, oder ob sie nach dem Mayer-Jouleschen Prinzip in Arbeit verwandelt und verbraucht sei — ein völliger Widerspruch, den noch 1849 Thomson als die unerträglich gewordene Unvereinbarkeit von Joules Versuchen mit Carnots Theorie bezeichnete, die eine neue Grundlegung der Wärmetheorie erfordere.

Die dritte Stufe erst erreicht diese vermißte Klarheit durch die kritisch-gedankliche Leistung von R. Clausius und W. Thomson, deren voneinander unabhängige Veröffentlichungen von 1850 an miteinander abwechseln, z. T. ergänzt noch durch die Mitarbeit von Helmholtz und von Rankine. So einheitlich strebt hier die Theorie dem inneren Abschluß zu, daß die Priorität einzelner Phasen des Gedankenganges gar nicht festzustellen ist. Der größte Theoretiker, R. Clausius, formuliert dann im geschlossenen mathematischen System die übergreifende Synthese: Die unten, im Kondensator ankommende Wärme (Q_2) ist kleiner als die oben, bei Kesseltemperatur aufgenommene (Q_1); ihre Differenz ist als Äquivalent der im Prozeß geleisteten mechanischen Arbeit verschwunden, d. h. als Arbeit verbraucht: $AL = Q_1 - Q_2$ (I. Hauptsatz). — Die unten ankommende Wärme (Q_2) aber ist durch ihre tiefere Temperatur entwertet, für den Prozeß nutzlos geworden; das Verhältnis der gewonnenen mechanischen Arbeit (AL) zur aufgenommenen Wärme (Q_1) ist gleich dem Verhältnis der durchfallenen Niveaudifferenz zum oberen Niveau (gemessen in absoluter Temperatur[1])), also immer nur sehr klein: $AL = Q_1 \times (T_1 - T_2)/T_1$ (II. Hauptsatz).

[1]) d. h. gerechnet von — 273° an, vom sog. absoluten Nullpunkt, dessen Fixierung für die Messung schon um 1700 mit der Erkenntnis Amontons gegeben war, daß der beliebige Anfangsdruck einer abgesperrten Luftmenge infolge ihrer Erwärmung vom Schmelzpunkt bis zum Wassersiedepunkt stets nur um ca. $\frac{1}{3}$ des Anfangsdruckes zunimmt: exakt um $^1/_{273}$ für jedes Hundertstel des (in 100 Grade zu teilenden) Abstands.

So ist das Erhaltungs- (I), wie das Entwertungsprinzip (II) gewahrt und die Carnotsche Funktion endgültig bestimmbar geworden, deren mathematisch allgemeine Auswertung Clausius an Hand der Clapeyronschen Gleichung nun gelang. (Aus ihrer Darstellung, als dem Verhältnis $Q_1/Q_2 = T_1/T_2$, liefert die Substitution von Q_2 in Hauptsatz I bereits den II. Hauptsatz selbst!) Als erster stellte Clausius damit die beiden Hauptsätze wie ihren inneren Zusammenhang im Energieprodukt begrifflich klar, und so vermochte er nun neben dem Intensitätsfaktor $(T_1 - T_2)$ des Produkts auch den Kapazitätsfaktor (Q/T) — von ihm Entropie oder Verwandlungswert der Wärme genannt — exakt zu bestimmen: ihr Produkt ergibt die Wärmeenergie; die Entropie strebt bei dem nicht umkehrbaren (natürlichen) Prozeß ihrem Maximum zu und bleibt sich gleich nur in dem Grenzfall des Carnotschen Kreisprozesses, den somit die Formel $Q_1/T_1 = Q_2/T_2$ zugleich ausdrückt und erklärt[1]).

W. Thomson hat dann (1854) die Entwicklung dieser klassischen Thermodynamik prinzipiell vollendet durch die Aufstellung der absoluten Temperaturskala, die nun, unabhängig vom thermometrischen Körper, dadurch bestimmt wird, daß die Wärmeeinheit beim Herabsinken um 1° die Arbeitseinheit leistet. — Damit war bewußt richtig gestellt und theoretisch klar begründet, was durch einen Zufall einst zum unerkannten Fundament der Entwicklung geworden war. Die wissenschaftliche Begriffsarbeit hat so allen verborgenen Gehalt aus dem Ansatz herausgeholt und schließlich mathematisch klargestellt, was schon in jenem ersten Fundament und in Carnots genialem Aufriß keimhaft angelegt und prinzipiell enthalten war. Dies gilt auch in Hinsicht auf den Zusammenhang der beiden Hauptgesetze selbst. Carnot bewies durch seinen Kunstgriff des von ihm erfundenen umkehrbaren Kreisprozesses seinen II. Hauptsatz (des notwendigen Potentialfalls) — durch die Unmöglichkeit des *perpetuum mobile*: d. h. aber eigentlich durch die Gültigkeit schon des I. Hauptsatzes (der Energieerhaltung — *ex nihilo nihil fit*, nach Mayers Ausdruck). Der innere Zusammenhang der Theorie erweist sich von der Grundlegung bis zur Bestätigung und der abschließenden Vollendung in seiner gesetzmäßigen Einheit und Notwendigkeit.

4. DER IDEEN- UND WISSENSCHAFTSGESCHICHTLICHE ZUSAMMENHANG.

Für die philosophische und ideengeschichtliche Betrachtung wird diese Entwicklung noch bemerkenswerter, wenn auch die ihr vorausliegenden Wissenschaftsfundamente noch mit einbezogen werden. Denn wie das thermodynamisch-energetische Begriffssystem aus der Carnotschen Theorie des Dampfmaschinenprozesses (als des grundlegenden Arbeitsvorgangs) sich entwickelt hat, so ruht das wissenschaftliche Gebäude der vorausgegangenen Epoche der klassischen Mechanik auf der Theoretisierung des grundlegenden Bewegungsvorgangs, erfaßt in der Forschung Galileis und in der Berechnung des Planetenumlaufs, als des größten und bestätigenden Beispieles, durch die Entdeckung der Gesetze Keplers; weiterhin ergänzt durch Huygens, zusammenfassend systematisch ausgebaut durch Newton. und durch Dalembert, Lagrange,

[1]) In den obigen Formeln bezeichnet L die gewonnene Arbeitsleistung in mk, A den (für die Vergleichung mit der Wärmemenge Q) notwendigen Umrechnungsfaktor in Wärmeeinheiten, also den reziproken Wert des Wärmeäquivalents, das Mayer zu 365, Carnots Nachlaß zu 370 bestimmt hatte. (Exakter Wert: 426, d. h. 1 Kalorie, die zur Erwärmung von 1 kg Wasser um 1° nötige Wärmemenge, würde, in mechanische Arbeit verwandelt, 1 kg 426 m oder 426 kg 1 m hoch heben können.)

Laplace und Gauß in analytischer Durcharbeitung vollendet. (Jede dieser zwei Epochen wird in prinzipiellem Sinne durch ein Eingangs- und ein Abschlußwerk begrenzt: die der Mechanik durch Keplers Astronomia nova 1609 und Gauß' Theoria motus corporum coelestium 1809, die der Thermodynamik durch die genannten Abhandlungen Carnots 1824 und Thomsons 1854.) — Im Großen überschaut zeigen beide Epochen analog zuerst das Forschen nach der beharrenden Einheit — der quantitativ bestimmbaren Einheit, die die jeweils herausgegriffene und untersuchte Veränderung des Naturgeschehens exakt erklärt und mißt. Die folgende Wissenschaftsstufe geht jeweils aus der vorherigen dadurch hervor, daß die in letzterer als beharrend angenommene Einheit als veränderlich erkannt — und selbst, durch Aufstellung ihres Veränderungsgesetzes, zu dem Faktor einer neuen reineren Einheit herabgesetzt wird. Sie ermöglicht damit die Erklärung des sich wandelnden Geschehens durch die richtigere Fassung eines neuen, noch abstrakteren Beharrlichen.

In diesem Sinn läßt sich der Galilei-Newtonschen Mechanik auch noch die auf Aristoteles und Platon zurückgehende naturphilosophische Bewegungsauffassung der Antike als noch frühere Vorstufe einer gleichen Wissenschaftstendenz voranstellen. Die gleichen Pole der Erklärung — Einheit der Beharrung und sich änderndes Geschehen — wirken aber hier noch in verschiedenen Weltsphären: Jenseits der Veränderung des ungeordneten, unruhigen irdischen Geschehens erscheint die Einheit des Beharrens als sichtbares kosmisches Symbol in der gleichmäßigen, in sich zurückkehrenden Kreisbewegung, in der, als der „vollkommensten", die Himmelskörper darum verharren „müssen". (Zur metaphysischen Bedeutung dieser Auffassung vgl. die Ausführungen Stenzels, Handbuch Bd. I, D S. 157.)

Dieses naiv gefaßte, aber tiefbegründete Einheits- und Ordnungspostulat kehrt auch bei Kepler, dem Eröffner der neueren Naturwissenschaft und der klassischen Mechanik wieder, der, ausgehend von der festen Zahlenwelt platonischer Mathematik, auf das Verhältnis der fünf regulären Körper seine Forschung und Berechnung nach den Bahngesetzen der Planeten gründete. Hieraus und aus seinem Vertrauen auf die tiefe unerschütterliche Gesetzmäßigkeit erschloß ihm die jahrzehntelange exakt zahlenmäßige Bearbeitung des aufgehäuften Beobachtungsmaterials Tycho Brahes endlich auch die wirklichen Gesetze der (nicht kreisförmigen und nicht gleichförmig durchlaufenen sondern elliptischen) Planetenbahn, die nun der alten Forderung nach Ordnung und Vollkommenheit erst in wissenschaftlich reiferer Art Genüge leisteten. — Indes begründete empirisch Galilei den exakten Veränderungsbegriff der erforschten Bewegung: die Beschleunigung, und verwandelte damit die von der Antike nur mythologisch beantwortete Frage nach der Ursache der Bewegung in die wissenschaftlich erst faßbare Frage nach der Ursache ihrer Änderung. Ihr quantitatives Maß (die Beschleunigung) führt zu

den höheren, beharrenden Einheitsbegriffen (Kraft und Masse) in der neuen, Einheit und Veränderung exakt verbindenden mechanischen Grundgleichung der Bewegungsgröße.

Abermals vertieft sich in der nächsten Forschungsstufe der Bewegungsvorgang nun zum Arbeitsvorgang und wiederum eröffnet sich — für Carnot am Prozeß der Dampfmaschine — der Galileische Blick auf das exakte Änderungsgesetz, den Potentialfall, der eintreten muß, um den Arbeitsvorgang möglich zu machen — hier bei der thermischen Energieform in der notwendigen Temperaturabnahme. Ganz analog wie bei der ersten Stufe führt auch hier die Formulierung der Veränderung zu einem neuen (der Masse entsprechenden) Passivitäts- oder Kapazitätsbegriff: dem schwierigen Abstraktum der Entropie, die nunmehr aber, mit dem Intensitätsfaktor (der Temperatur) multipliziert, die endgültig beharrende Einheit der Energie ergibt und die energetische Grundgleichung, als den reineren abstrakteren Ausdruck für das langgesuchte alte Ziel. — Der Energiebegriff, als abgeleitetes Geschenk der theoretisch verstandenen Wärmekraftmaschine, zeigt sich so zugleich als innerer Ertrag wissenschaftlicher Gesetzmäßigkeit, die sich in seiner Gliederung (als wandelbares, der Größe nach beharrendes Produkt) schon zum geschlossenen System (der beiden energetischen Hauptsätze selbst) entfaltet.

Im Grund sind es die zwei fundamentalen Kategorialfunktionen: Beharrung und Veränderung, Gesetzlichkeit des Seins und des Geschehens, Substanzialität und Kausalität (vgl. die Bemerkung Weyls, Handbuch Bd. II, A S. 123). Verbunden in der Wechselwirkung ihres systematischen Zusammenhanges erweisen sie sich darum auch in der geschichtlichen Entwicklung als Grundlegung wie als letztes Ziel des hier in Betracht kommenden naturwissenschaftlichen Weltbildes physikalischer Begriffe. — Diese eigentümliche Grenzsetzung innerer Bedingungen ist bei der Auswertung der Wärmeenergie förmlich in stufenweiser Steigerung und Vergeistigung zu beobachten: von der rein physischen Begrenztheit der in absehbarer Zeit erschöpften vorweltlichen Brennstoffvorräte der Erde (Erdöl und Kohle) zur physikalischen Begrenztheit jeder Wärmeausnützung gemäß dem Carnotschen Prinzip — (da nur ein kleiner Teil der aufgewandten Wärmeenergie in nutzbare Arbeit verwandelt werden kann, der weitaus größere Rest naturnotwendig für den Prozeß entwertet und verloren ist) — bis endlich zu der oben untersuchten prinzipiellen Begrenztheit wissenschaftlicher Auswertung im grundsätzlichen Gefüge unseres Intellekts und seiner notwendigen Art begrifflichen Auffassens.

5. RÜCKANWENDUNG AUF DIE MASCHINENTECHNISCHE ENTWICKLUNG.

Der kulturelle und der wissenschaftsgeschichtliche Zusammenhang der technischen Entwicklung ist von Anfang an ein gegenseitiger: War die Bewegungstatsache, als die Forschungsgrundlage der mechanischen Epoche erst durch die technische Tatsache des astronomischen Beobachtungsinstruments (Tycho Brahes) gegeben, so vermochte wiederum die nächste, die thermodynamisch-energetische Epoche ihr Tatsachen- und

Gedankenmaterial für die weitere Theorie erstmals an dem erforschten Prozeß der erst erfundenen Wärmekraftmaschine zu gewinnen, und ähnlich setzt die folgende Epoche, die der Elektrodynamik, in ihren Begriffen die Entdeckung und den technischen Ausbau eines neuen naturwissenschaftlichen Tatsachengebiets (der Elektrizität) voraus. Analog aber greift auch die nun entstehende technische Wissenschaft im Wechselspiel in die Entwicklung der Technik selbst ein, und gibt ihr das Geschenk der neu gewonnenen Erkenntnis als fruchtbare Anwendung und Anregung zu ganz neuen Möglichkeiten zurück.

Der Anfang dieser schöpferischen Rückanwendung der nun reif gewordenen technischen Theorie, durch einen ihrer Mitbegründer und Fortbildner, auf die Dampfmaschine wird in England durch die Lehre und das Werk Rankines (1859), Professors der Universität Glasgow, bezeichnet. Die gleiche Epoche eröffnet für Deutschland das Werk Zeuners (1860), der, noch als Lehrer der eben gegründeten Züricher Technischen Hochschule (neben Clausius, Culmann, Reuleaux, Schröter wirkend) die von Clausius vollendete Theorie zu unerschöpflich fruchtbaren Ergebnissen und praktischer Anwendung in die eigentliche Wärmekraftmaschinenwissenschaft einführte, wie sie sich nun auf dem unterdessen von der früheren Lehrergeneration gelegten Fundament aufbauen konnte.

1794, mitten in den Wirren der Schreckensherrschaft der Revolution, war zu Paris die *école polytechnique*, das anregende Vorbild aller späteren technischen Hochschulen gegründet worden von dem Freundespaar L. M. Carnot, dem Älteren, und Gaspard Monge, dem Mathematiker. Unter die ersten Lehrer zählten noch Lagrange, Laplace, Legendre, Fourier, die das Erbe der nun ausgereiften klassischen Mechanik, des *saeculum mathematicum*, in dieses rein technische Anwendungsfeld verpflanzten unter der Mitwirkung von Poisson, Prony, Poinsot, Navier, Coriolis und Poncelet. Der französischen Art, die technische Wissenschaft vorwiegend als angewandte Mathematik zu fassen, hatten die beiden ersten großen deutschen Schöpfer der Maschinenwissenschaft: J. Weisbach, an der Bergakademie Freiberg, und F. Redtenbacher, an dem ersten deutschen Polytechnikum Karlsruhe, als überlegene Schüler ihre ursprünglichere, technisch fruchtbarere Behandlungsart entgegengestellt; der erstere in der Festigkeitslehre und Hydraulik, der letztere in der allgemeinen Maschinenlehre. Diese wurde in der folgenden Epoche dann durch Reuleaux im Gebiet der Kinematik und durch Zeuner (den Schüler und späteren Nachfolger Weisbachs, unter Benutzung der Versuchsergebnisse G. Hirns und Regnaults) in dem erst entscheidenden Gebiet der Wärmelehre umwälzend ergänzt — indessen endlich Redtenbachers großer Nachfolger Franz Grashof all diese Gebiete einheitlich zusammenfaßte zu der ersten geschlossenen Systematik seiner „Theoretischen Maschinenlehre“ (1875), dem prinzipiellen, aus-

gebauten Fundament dieser nun endgültig und gleichmäßig konstituierten Wissenschaft.

Das gleiche Jahr 1875, das diese im Theoretischen sich vollendende Epoche der Maschinenlehre schließt, eröffnet die ihr folgende, die experimentelle, die im kritisch-wissenschaftlichen Versuch an der Maschine den theoretischen Ertrag wieder ins Praktisch-empirische umsetzt: C. von Linde begründet an der neu errichteten Münchener Technischen Hochschule das erste und für lange Jahre einzige Laboratorium für theoretische Maschinenlehre, das nach seinem Rücktritt sein Nachfolger M. Schröter übernahm für fast $^1/_2$ Jahrhundert fortschreitender Lehre und der fortgesetzt die Maschinenentwicklung begleitenden Forschung. — Diese Entwicklung, die von hier aus dann in rascher Ausbreitung das ganze kraftmaschinentechnische Gebiet befruchtet und durchdrungen hat, führt damit so in einer letzten Wendung die ursprünglich von Erforschung des Erfundenen ausgegangene Theorie unmittelbar wieder zur praktisch schaffenden Verwertung und Verwirklichung zurück — einerseits in der letztmöglichen Vollendung, die nun durch den wissenschaftlichen Beitrag die Ausbildung der Dampfmaschine abschließend erreichte, andererseits dadurch, daß die (ab 1880) einsetzenden neuen und die Kolbendampfmaschine überflügelnden Erfindungen auf dem Gebiet der Wärmekraftmaschinen (Dampfturbine, Heißdampf- und Höchstdruckmaschine, Dieselmotor) wie der Kältetechnik selbst bereits unter der Leitung dieser theoretischen, gelehrten, kritischen Erkenntnis standen und aus ihr bewußt, als überlegenes, geistig begründetes Geschenk erwachsen sind.

Bis ins einzelne ließe sich dieser Wechselgang verfolgen — von der ersten theoretischen Maschinenuntersuchung Lindes an (1871 an der ersten Sulzerschen Ventil-Präzisions-Dampfmaschine, deren Diagrammergebnisse bestimmend wurden für die Umbildung zur Mehrfachexpansion) bis zu den Schröterschen Versuchen (an der ersten Zweifachexp.masch. 1880, der Dreifachexp.masch. 1890, der Dampfturbine 1900). („Als Pfadfinder der Experimental-Maschinenwissenschaft hat er jeder neuen Epoche durch seine Befunde die letzte Weihe gegeben." A. Stodola.) Zwischen diesen Jahrzehnten und Hauptdaten wissenschaftlicher Erforschung liegen die Verwirklichungstermine der großen Erfindungen dieses Gebiets: 70/71: Lindes erste theoretische Veröffentlichungen seiner Erfindung der Kältemaschine; 75: erste Ausführung und damit eigentlich die Eröffnung der modernen Kältetechnik. (87/90: Schröters Untersuchungen an Kältemasch. verschiedener Systeme.) — 84: Ausführung der ersten Parsonsschen Turbine; Beginn der (schließlich erst 1921 abgeschlossenen) Hochdruckkonstruktionen Wilh. Schmidts; 92: dessen erste Heißdampfmaschine. (94: Schröters Untersuchung dieser verbesserten Maschine; ab 96: seine, wie auch Rud. Doerfels Untersuchungen über gesättigten und überhitzten Dampf.) — 95: Lindes Erfindung der maschinellen Luft- und Gasverflüssigung, als Eröffnung des zweiten Hauptgebiets der Kältetechnik. (Veröffl. auf Lindes Wunsch durch Schröters Vortrag 95.) — 93: Rud. Diesels erste theoretische Schrift über seine geplante Maschine; Zeuners, Lindes und Schröters Gutachten. 97: Bau des ersten Dieselmotors. (Schröters Untersuchung; Diesels und Schröters Doppelvortrag.) — 1903: drei Jahre nur nach der durch Schröters Versuch entschiedenen Aufnahme der Parsonsschen Dampfturbine auf dem Kontinent, erscheint das theoretische Meisterwerk Stodolas, das, als der prinzipielle Abschluß der hier über-

schauten Entwicklung, nun die konstruktive Weiterbildung der Erfindungen bereits in wissenschaftlicher Beherrschung begleitet und bestimmt.

Aufs engste ist gedankliche Vergeistigung und praktische Verwirklichung so in wechselseitiger Steigerung verflochten. Der wissenschaftliche Ertrag, gerade in seinem abstrakten Ausbau, zeigt neue Verwirklichungsprobleme und erzeugt neue Erfindungsmöglichkeiten in bisher ganz unbekannten, unerschlossenen Gebieten, deren Existenz erst durch die Theorie gegeben wird. Der Erfinder Parsons fußt auf den Theoretikern Rankine und Thomson, wie Linde auf Clausius und Zeuner; und Linde wieder hat als Lehrer im Kolleg in dem Studenten Diesel (durch die Carnotsche Theorie) den Ideenkeim zu seinem späteren Motor erweckt, wie seine eigenen Erfindungen, die Ausgangspunkte neuer und weltumfassender Industrien, hervorgegangen sind aus rein abstrakten Überlegungen (den Formeln der Thermodynamik und der Gleichung des Thomson-Joule-Effekts). Ähnliche Beispiele zeigt die Elektrotechnik. — Erfindung, Wissenschaft und technische Verwirklichung bildet ein lebendig in sich geschlossenes Wirkungsganzes, das dem theoretisch forschenden wie dem praktisch gestaltenden Bedürfnis gleichmäßig genug tut und dessen Entwicklungsgang vom Ausgleich beider Kräfte entscheidend bestimmt wird. Zu ihnen tritt als drittes Moment das wirtschaftliche, in seiner antreibenden Bedeutung unersetzbar, ohne doch auf leitende Herrschaft Anspruch zu haben. Wie vielmehr der Gesamtverlauf der technischen Entwicklung seine Höhepunkte stets erst in dem inneren gesunden Gleichmaß dieser ineinanderwirkenden Kräfte erreicht, so ist auch dem einzelnen Genius die höchste Reife der Vollendung (und des wirklichen Erfolges) erst beschieden, wenn seine Veranlagung dieses letzte glückliche Gleichmaß wissenschaftlicher, spezifisch technischer (erfinderischer) und wirtschaftlicher (organisatorischer) Gaben aufweist. Ihre gegenseitige Ergänzung erst führt zur verantwortlichen, überlegenen Herrschaft des in sich ruhenden ganzen Menschen über das menschlich bezwungene, menschenentstammte Ganze der menschlich sinnvoll gerechtfertigten Technik.

6. DIE GRUNDSÄTZLICHE EIGENART TECHNISCHEN SCHAFFENS.

Die hier überschaute herausgehobene Entwicklungslinie der neueuropäischen Technik, d. h. der Kraftmaschinentechnik, zeigt sie so als ein Weltphänomen, dessen Auswirkung auf den Erdball und die Menschheit immer noch fortschreitet, doch dessen Entstehung und Ausbreitung zugleich die natürliche Bedingtheit und Begrenztheit und damit einen charakteristischen Verlauf erkennbar werden läßt: Entstanden erst am Ausgange des 18. Jahrhunderts, erwachsen und gereift im 19., tritt die moderne Technik nun im 20. Jahrhundert unter die Kulturentscheidung.

Wird ihre Entwicklungskurve von außen gesehen, so verbindet sie nur gleichsam zwei Maßlosigkeiten einseitiger Übersteigerung. Ihr Wurzelgrund, die Naturwissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts, ist ihrerseits in der mechanistischen Rationalität rein zahlenmäßiger und rein quantitativer Befragung und Erforschung der Natur eine gewaltsame, noch niemals vorher so ausschließlich erreichte Einseitigkeit, in deren gesteigerter Stoßkraft dann die Energie der folgenden Epoche technischer Naturbeherrschung gründet. Diese ungeahnt sich erweiternde materielle Weltbeherrschung der erfundenen Maschine aber führt zu der neuen Gewaltsamkeit einseitig wirtschaftlicher Ausnützung und eigen-

süchtiger Mißbrauchung der Maschinenwelt, bis zu der Entartung der wirtschaftlichen Anarchie der letztvergangenen Zeit mit ihren nur zerstörenden und unbeherrschten Kräften. Und doch hat sich andrerseits gezeigt, daß eine geistige Geschichte dieser Technik auch diese ihre Verbindung und Verflechtung mit der Wissenschaft wie mit der Wirtschaft noch in einem weiteren und systematischen Sinn deutlich macht.

Was sich dann später bei der kulturell-inhaltlichen Eingliederung der Technik innerhalb der an sie grenzenden Funktionen der Wirtschaft und der Wissenschaft bestätigen wird, das kann hier schon methodisch am Wesen der technischen Tätigkeit, gerade insofern sie als echt technisch zu begreifen ist, hervorgehoben werden: Die Geschichte der Maschinentechnik und ihrer Erfindungen enthüllt das Wesen der technischen Schöpfung als selbständigen zentralen Vorgang, beiderseits angrenzend an die wissenschaftliche Erforschung einerseits und an die wirtschaftliche Auswertung und Verwirklichung andrerseits — aber seinen erfüllenden und wesentlich „technischen" Sinn nur in sich selbst allein enthaltend!

Wie die Technik weder als angewandte Naturwissenschaft noch als ein bloßes Teil- und Anwendungsgebiet der Wirtschaft aufzufassen ist, sondern als eigenes Reich, das sich in das Kulturgefüge zwischen Wissenschaft und Wirtschaft selbständig eingliedert, so nimmt das technische Können eine gleiche mittlere Stellung ein zwischen dem Wissen und dem Wollen. Es erzeugt aus dem notwendigen Wissen (der erforschten Natur) erst die Idee des zu schaffenden neuen Werkes, dessen Ausführung und Verwirklichung sich dann im Reich tätigen Handelns und wirtschaftlicher Auswertung zu bewähren hat. So setzt die technisch gestaltende Tätigkeit die naturwissenschaftliche Erforschung und Beherrschung der physikalischen Vorgänge voraus, aber die schöpferische Werkgestaltung konstruktiver Phantasie erhebt, als wesentlichstes technisches Moment, diese Voraussetzung erst zu der Wirklichkeit und zu dem Sinn des technischen Gebildes selbst, der von dem wissenschaftlichen Sinn desselben ganz verschieden ist. Die ständige Verflechtung, die der technische Schaffensprozeß mit jenen beiden anderen Reichen eingeht, bleibt bestehen — nach dem Wissen zu in der dauernden Überprüfung des werdenden Werkes im Experiment und nach der Wirtschaftsseite in der Werkverwirklichung (Werkbau und Unternehmungsorganisation) — allein nur in jener entscheidenden zentralen Stellung der technischen Tätigkeit selber liegt für den Techniker das Wesentliche, das den eigenen, technischen Sinn seines Berufes ausmacht und dessen spezifisch technisch-kulturelle Eigenart bestimmt.

Wie es unrichtig ist, ein wesentlich technisches Werk ausschließlich unter wissenschaftlichen, erkenntnismäßigen Gesichtspunkten zu sehen, so ist es falsch, technische Unternehmungen rein nur auf ihre wirtschaftliche und Erwerbsbedeutung hin (so notwendig sie für sich ist) zu orientieren, mag uns dies auch von der Vorherrschaft der übermächtigen Wirt-

schaft der letztvergangenen Zeit her noch gewohnt sein. „Technische Sachwerke und technische Dienstleistungen gehen in den wirtschaftlichen Kreislauf ein, aber sie ragen nur mit einem Teil ihres Wesens in den wirtschaftlichen Bereich hinab." (Hardensett a. a. O. S. 107.) Gegenüber der Verzerrung der Erzeugungs- und Konsumabsicht im Sinn bloßer Verteilung und bloßen Erwerbs in der (kapitalistischen) Wirtschaft, die Technik nur als Mittel braucht, ist umgekehrt die eigenständige Wirtschaft des technischen Menschen von technischen Sach- und Dienstwerten geleitet und verleiht damit in technisch-baumeisterlich-schöpferischem Sinne dem technischen Werk in sich selbst die lebendige Erfüllung. Wie im beherrschten Kreislauf der technischen Wirtschaft (technischer Erzeugung, technischer Verteilung, technischen Konsums) soziologisch die wirtschaftliche Tatsache der Arbeitsteilung doch zu der organischen Zusammenarbeit führen kann, so gründet sich auch noch der letzte individuelle Sinn des echt technischen Werkes psychologisch auf die Schaffensfreude des technischen Menschen und damit auf eine Grundkraft jeglicher Kulturgestaltung.

Darum bedarf die Technik nicht erst der Rechtfertigung oder Begründung oder Unterordnung in ein anderes Kulturgebiet, sei es nun Wirtschaft, Wissenschaft, Staat oder Religion, wie sich später noch kritisch zeigen soll (s. S. 50). Nur wenn aus der primären technischen Tätigkeit selbst ihr Kultursinn entwickelt werden kann, kann auch die Technik als Kulturfunktion in das System des Kulturganzen selbständig, organisch eingegliedert werden und damit den Sinn des Ganzen gleichmäßig erfüllen, statt einen ihr fremden Sinn von außen aufgenötigt zu bekommen. Naturgemäß wird immer wieder in bestimmten Zeiten ein Kulturgebiet die anderen übergreifen wollen — so die Wirtschaft die Technik im 19. Jahrhundert; umgekehrt die Forderung heutiger „Technokraten" nach Beherrschung und Bestimmung nun der Wirtschaft durch die Technik; oder in Rußland die völlige Eingliederung der Technik in den Staat. Nicht diese Tatsachen gilt es zu kritisieren, sondern die auf ihnen aufgebaute Theorie, die hieraus Wesenszüge der Technik im falschen Sinn bestimmen will, statt diese aus ihrer eigenen selbständigen Kulturbedeutung heraus zu gewinnen.

Ein typisches Beispiel für die Verkennung dieses Grundbestandes ist die Überordnung der Wirtschaft über die Technik in dem sozialökonomischen System Gottl-Ottlilienfelds (Grundriß der Sozialökonomik II 2 S. 10): „Technik ist um der Wirtschaft willen da, aber Wirtschaft nur durch Technik vollziehbar." Diese Auffassung der „Lebensnot" als der „Beherrscherin der Wirtschaft" und als „Daseinsgrund der Technik" geht an dem entscheidenden Moment des Schöpferischen, Eigenständigen, Sichselbst-erfüllenden und Sinnhaften technischer Tätigkeit vorüber. Technisches Können ist viel eher noch dem Spieltrieb, konstruktiver Baufreude und Phantasie verwandt und es entspringt wohl auch zuletzt aus diesem Grund, nicht nur aus Not und bloßer Befriedigung der äußeren Bedürfnisse, wie es die allzu flach naturalistische Erklärungsart früherer Zeit sich dachte. Selbst die uralten, uranfänglichen Reste primitivster Technik, von der Steinzeit an, zeigen das Gegenteil bloßer Bedürfnisbauten: Tempel, Kult- und Grabbauten als früheste Verwirklichung technischer Großtaten, die nur hervorgegangen sein können aus religiösem, staatlichem, gemeinschaftlichem Antrieb; also kulturinhaltlich mit geistigen und sittlichen Motiven und Notwendigkeiten schon von Anfang an verflochten sind. Vgl. schon das Beispiel der frühesten Felsgräber in Malta. (Vielleicht die erste wirklich richtige Vorstellung des staatsmetaphysischen Kultursinnes der Pyramidenbauten gibt das Werk Gerhard Ewers „Staat aus dem Stein". München 1929.)

Bevor diesen kulturkritischen Fragen nachgegangen wird, sei, als erster Ertrag, an der betrachteten methodischen Geschlossenheit und „Selbsterfüllungsmöglichkeit" der technischen Arbeit hier festgehalten, wie er durch den Hinweis zweier Meister der Elektro- und Maschinentechnik (Ernst Arnolds und Hermann Föttingers, in ihren Rektoratsreden von 1906 und 1916) hier zusammengefaßt und bestätigt werde: Die Dreiheit von „Forschen, Erfinden, Gestalten", die Arnold aufstellt und in ihrem gegenseitigen Zusammenhang verfolgt, begegnet sich bedeutsam mit dem Satze Föttingers, daß „die technische Tätigkeit alle drei Seiten unseres Innenlebens, Verstand, Gemüt und Willen, gleichmäßig befriedigen und fördern müsse", um dann in den schöpferisch freudigen Schaffenswillen auszuklingen, der „den Angelpunkt einer Weltanschauung der Technik bildet. Gerade ihre Mittelstellung zwischen reinem Erkennen und mühevollem Umgestalten für den unendlichen ewigen Lebensstrom verleiht der technischen Arbeit ihren immer wieder fesselnden Reiz, zugleich aber auch ihren tiefen Ernst der Verantwortung. ... Die Technik hat den Sinn der Arbeit vertieft; aus dem Arbeiten ist ein Schaffen geworden. Der Schaffenswille lenkt das bloße Erkennen in die Tat über und bringt so zwei verschiedene Seiten unseres Geistes zu harmonischem Ausgleich, dabei ein tiefes Glücksgefühl verleihend".

Dieses Bekenntnis eines technischen Großmeisters bildet die psychologische Fundamentalurkunde für das Kulturverständnis der technischen Tätigkeit. Nach ihm kommt ein ursprünglicher Elementarvorgang menschlicher Geistigkeit im technischen Werkschaffen selbst schon zur Betätigung: Die intellektuelle Aufnahme des Wissens von der Außenwelt (Erforschung), die Verarbeitung desselben in der schöpferischen Phantasie zur technischen Idee (Erfindung) und die Verwirklichung derselben in der sich nach außen entladenden Werkgestaltung des tätigen Willens. Was diese grundsätzliche Dreiheit im Prozeß technischen Schaffens an Geschlossenheit und sinnvollem In-sich-gegründetsein für einen weiteren Zusammenhang bedeutet, soll die kultursystematische Betrachtung nun ausführen.

Literatur. Zur Gesamtliteratur vgl. M. Schröter, „Kulturfragen der Technik. Versuch einer kritischen Sichtung des Schrifttums". Zeitschr. d. VDI. Bd. 77 (1933) Nr. 13, S. 349. Zur Geschichte: Derselbe, „Geist und Geschichte der Maschinentechnik" Mitteil. d. Hess. Bez. VDI. Bd. 23, Heft 5, Mai 1933. Im einzelnen:

D. Papin, Nova methodus ad vires motrices validissimas levi pretio comparandas, Act. Erud. Aug. 1690. Derselbe, Ars nova ad aquam ignis adminiculo efficacissime elevandam. Cass. 1707. E. Gerland, Leibnizens u. Huygens' Briefwechsel mit Papin, Berlin 1881. — Die umfangreiche englische Wattliteratur gipfelt in dem Monumentalwerk Dickinson and Jenkins J. Watt and the steam engine. Oxford 1927. Von deutschen Büchern immer noch am wertvollsten A. Ernst, J. Watt und der moderne Dampfmaschinenbau. Berlin 1897. C. Matschoß, Die Entwicklung der Dampfmaschine, Berlin 1908. Bd. I, II. — Viel Gutes auch in den populären Werken Ph. Lenard Große Naturforscher, München 1929 und H. Schimank Epochen der Naturforschung, Berlin 1930.

S. Carnot, Reflexions sur la puissance motrice du fen et sur les machines propres à développer cette puissance. Paris 1824, neue verm. Ausg. Paris 1878. (Deutsch in Ostwalds Klassikern Nr. 37, Leipzig 1892.) Dazu E. Mach, Prinzipien der Wärmelehre. Leipzig 1896. Rob. J. Mayer, Bemerkungen üb. d. Kräfte d. unbelebten Natur. 1842. Derselbe, Die Mechanik der Wärme in Ges. Schriften. Stuttgart 1863, 3. Aufl., herausgeg. von J. Weyrauch 1893. H. v. Helmholtz, Über die Erhaltung der Kraft. Berlin 1847. (Ostwalds Klassiker Nr. 1, Leipzig 1889.) M. Planck, Das Prinzip der Erhaltung der Energie. Leipzig 1887. Derselbe, Vorlesungen üb. Thermodynamik. Leipzig 1897.

R. Clausius, Über die bewegende Kraft der Wärme. 1850, Pogg. Ann. Bd. 79, S. 368. Derselbe, Abhandl. üb. d. mechanische Wärmetheorie. Braunschweig 1864/67, 2. Aufl.: Die mechanische Wärmetheorie. 1876/91. W. Thomson (Lord Kelvin), An Account of Carnots theory of the motive power of Heat. 1849, Trans. R. S. Edinburgh, Vol. 16. Derselbe, On the Dynamical theory of Heat. 1854, Trans. R. S. Edinburgh, Vol. 21. J. W. M. Rankine, Manual of the Steam Engine and other Prime Movers. London 1859. Derselbe, Miscellaneous Scientific Papers. London 1876.

G. Zeuner, Grundzüge d. mechan. Wärmetheorie. Freiberg 1860, 2. Aufl. 1866, ab 3. Aufl.: Technische Thermodynamik. Leipzig 1881 u. f. C. von Lindes erste Abhandlungen: Bayr. Industrie- u. Gewerbeblatt 1870, 71 u. f. Derselbe, Aus meinem Leben u. von meiner Arbeit. München 1916. M. Schröters Abhandlungen: Civ. Ing. 1881, Bayr. Ind. u. Gew.bl. 1881, 83, 88, Zeitschr. d. VDI. 1884, 85, 86, 90, 95, 96, 97, 1900, 02, 03, 05, 07. Derselbe, Untersuch. an Kältemaschinen I, II. München 1887, 90; Technische Thermodynamik in: Encyklopädie d. Mathemat. Wiss. Bd. V, 1. Leipzig 1905. R. Diesel, Theorie u. Konstruktion e. rationellen Wärmemotors, Berlin 1893. Derselbe, Die Entstehung d. Dieselmotors. Berlin 1913. A. Riedler, Dieselmotoren. Ein Beitrag zur Kenntnis der Hochdruckmotoren. Wien 1914. A. Stodola, Die Dampfturbinen. Berlin 1903 u. f. Derselbe, Gedanken zu e. Weltanschauung v. Standpunkte d. Ingenieurs, 3. Aufl. Berlin 1932. E. Arnold, Forschen, Erfinden und Gestalten. Karlsruhe 1906. H. Föttinger, Technik und Weltanschauung. Berlin 1916.

II. ZUR STRUKTURLEHRE UND KULTURSYSTEMATIK.

7. KULTURPHILOSOPHISCHE GRUNDLEGUNG.

Die Verallgemeinerung des von der Technik aus erreichten Resultats führt unmittelbar zur Hauptfrage der Struktursystematik. Denn der an dem technischen Schaffen hervorgehobene Geistesprozeß in seiner Dreiheit von Aufnahme, Verarbeitung und Gestaltung ist ein Einzelausdruck für das innere psychische Grundverhältnis, ja für den ursprünglichen Lebensvorgang des Bewußtseins überhaupt, wie er von ganz verschiedenen Seiten in dieser dreifachen Verknüpfung und „Ausgliederung" verdeutlicht worden ist. Hier wird zunächst die Formulierung dieses Sachverhalts gegeben, die er in unserem Versuche 1920 gefunden hat[1]).

[1]) Die Kulturmöglichkeit der Technik als Formproblem der produktiven Arbeit. Kritische Studien zur Darlegung der Zivilisation und der Kultur der Gegenwart. V. W. V. Berlin-Leipzig 1920. Die dortigen Ausführungen S. 19 f. und S. 50, 57 f. bis 65 sind hier, S. 28 und S. 34 f. abgekürzt wiedergegeben. Die hierin eingeschlossenen Zitate „ " aus Dilthey, Das Wesen der Philosophie 1907, jetzt in Ges. Schr. Bd. V, S. 373—78 passim. — Zur folg. S. 28, 22 vgl. jetzt auch S. 110/11 in A. Baeumler, Männerbund und Wissenschaft, Berlin 1934: „Das Moment der Kontemplation und der Passivität kommt sowohl beim Erkennen wie beim Handeln vor" — (und analog bei beiden das Moment des Interesses und der Aktivität).

Unabhängig von den Gesetzmäßigkeiten, die an den Vorgängen des Seelenlebens festgestellt, durch Abstraktion vereinfacht und so in verschiedenem Grad erklärbar werden, sind diese Vorgänge immer noch „als Teile zum Zusammenhang des Seelenlebens vereinigt"; und zwar verbindet dieser Zusammenhang, diese Struktur die seelischen Tatsachen von verschiedener Beschaffenheit einheitlich wechselseitig zu einer „inneren erlebbaren Beziehung und Anordnung". Diese aufeinander nicht zurückführbaren psychischen Verschiedenheiten, von früh an als solche aufgefaßt und in die Sphären des Vorstellens, Fühlens und Wollens geschieden, werden von Dilthey als gegenständliches Auffassen (Wirklichkeitserkenntnis), Wertbestimmung (Lebenserfahrung) und Regelgebung (Zwecksetzung) charakterisiert. Grundform und Schema ihres Zusammenhanges wird gefunden in der Bedingtheit des psychischen Lebens durch die Umwelt und in seiner Rückeinwirkung auf dieselbe. Einfacher noch umschreibt ein physiologisches Bild das Verhältnis des *Zentripetalen* (aufnehmend das Äußere dem Inneren vermittelnd), zum *Zentralen* (verarbeitend das Erhaltene umformend und besitzend) und *Zentrifugalen* (sich äußernd, Kräfte und Inhalte in die Welt entladend).

Dadurch, daß diese Grundform psychischer Anordnung (als Wechselbeziehung und Vermittlung zwischen Aufnahme und Auswirkung — „Merkwelt" und „Wirkwelt") nicht nur in dem Verhältnis jener Grundfunktionen, sondern auch schon in dem Aufbau jeder einzelnen zum Ausdruck kommt, ist ein in sich verflochtener Prozeß bedingt, der in dem seelischen Organismus gleichsam von Pol zu Pol verläuft und der in der lebendigen Entwicklung seinem stetig immer neu errungenen einheitlichen Ausgleich zustrebt. Diese nach Ausgleich strebende Entwicklung ist nichts anderes als die hervorgehobene Struktur „in Tätigkeit gedacht". „So entspringt aus der Struktur des Seelenlebens seine Entwicklung."

Da nun aber „Gesellschaft aus den strukturierten Individuen besteht, wirken sich in ihr dieselben strukturellen Regelmäßigkeiten aus. Die subjektive und die immanente Zweckmäßigkeit in den Individuen äußert sich in der Geschichte als Entwicklung. Die einzelseelischen Regelmäßigkeiten formen sich um in solche des sozialen Lebens... In all dieser Mannigfaltigkeit entstehen doch aus der immer gleichen Struktur des Lebens dieselben Zweckzusammenhänge — Systeme der Kultur — nur in verschiedenen geschichtlichen Modifikationen". — Sie widerspiegeln in ihrer Gesamtheit und in ihren gegenseitigen Beziehungen die grundsätzliche Anordnung des seelischen Zusammenhangs: Wie in diesem sich gegenständliches Wirklichkeitsauffassen im Denken und zielsetzende Zweckbestimmung im Wollen als Pole gegenüberstehen und doch in der elementaren Lebensleistung selbst unmittelbar verbunden sind, so erstreckt sich auch die Kultur von den Systemen der Wirklichkeitserkenntnis und -verarbeitung „bis zu dem Inbegriff derjenigen ihrer Systeme, in denen sich die Willenshandlungen zusammengefaßt und

differenziert haben". Und wie zwischen Vorstellen und Wollen gleichsam mitten inne das bewertende Gefühl, Empfindung der Bedeutsamkeit, des Sinnes, der Lebenserfahrung steht, so zeigt auch die Kultur zwischen der Spannung der Erkenntnis und des Willens ein mittleres Reich gelösteren und zugleich inniger in sich geschlossenen Lebens — das der künstlerischen Tätigkeit, die ihrerseits aufnehmende Daseinserfassung und gestaltende Willenshandlung unmittelbar in sich vereinigt, von dem ersten primitiven mythologischen Empfinden an bis zu der Mannigfaltigkeit der ausgebildeten Reiche der Kunst. Neben diesem künstlerischen Gipfel aber erheben sich von beiden Seiten gleichberechtigt und mit gleichem Anspruch nach dem höchsten Einheitsziel Philosophie und Religion. Die erstere als zur kulturumfassenden Einheit erweiterte Absolutierung des erkennenden Verhaltens, die letztere als analoge Krönung und Erfüllung willensmäßiger Zusammenhänge und ihrer Überhöhung zur Gesamteinheit. Sie wurzeln beide so in grundverschiedenem Boden, bedürfen jeweils innerlich notwendig auch der Kräfte ihrer Gegenseite und streben beide letzthin zu dem gleichen Ziel, das auch vom Scheitelpunkt der Kunst zugänglich schien.

In eigentümlicher, sich steigernder Verflechtung wirkt sich so das seelische Strukturverhältnis als Kulturanordnung aus: „Religion, Kunst, Philosophie sind so gleichsam eingeschaltet in die unerbittlich festen Zweckzusammenhänge von Einzelwissenschaften und von Ordnungen des gesellschaftlichen Handelns. Sie stehen so, unter sich verwandt und doch nach ihrem geistigen Verfahren sich fremd, in den merkwürdigsten Beziehungen ... Sie haben eine gemeinsame Grundform, die in die Struktur des Seelenlebens zurückreicht" und sie wiederholen zugleich diese Grundform im Verhältnis ihrer wechselseitigen Beziehungen. Dies bedingt eine letzte Analogie zum Seelenleben, denn aus den gleichen Gründen sich wiederholender Verflechtung entsteht, wie dort in der Persönlichkeit, so auch hier im Kultursystem ein notwendiger Einheitstrieb und eine nach Umfassung und nach Ausgleich ringende Entwicklung, die nur der lebendige Ausdruck jener Strukturanordnung ist. — Aus ihr wird eine eigentümliche innere Problematik aller Kunst verständlich, wie auch der Gegensatz und Kampf der philosophischen und religiösen Lebensbildung und Kulturbeherrschung. „Denn es liegt der furchtbare Ernst der Religion und Philosophie darin, daß sie den inneren Zusammenhang, der in der Struktur unserer Seele von der Wirklichkeitsauffassung zur Zwecksetzung geht, in seiner objektiven Tiefe erfassen und aus dieser selber das Leben gestalten wollen. So werden sie zu einer verantwortlichen Besinnung über das Leben, welches eben diese Totalität ist ... Innig verwandt, wie sie so sind, müssen sie sich, eben weil sie dieselbe Intention der Gestaltung des Lebens haben, befehden bis zum Kampf um ihr Dasein."

Diese Erkenntnis der Strukturanordnung der Kultur in ihren ineinandergreifenden Systemen aber eröffnet das Verständnis für Wesen und Ablauf des Kulturvorgangs selbst. Es bedarf nur der Erweiterung und Übertragung der Strukturbetrachtung von dem systematischen auf den genetischen Gesichtspunkt, um hier im Werden und Vergehen, in den Formen der lebendigen Entwicklung die tatsächliche Auswirkung der geschilderten Beziehungen anzuerkennen. Gerade jener tiefe unerbittliche Bewegungsantrieb, der das Leben der nach ihrer Einheit ringenden Persönlichkeit wie das Kulturwerden in gleichem Maß be-

herrscht, wird seinem Wesen und seiner Notwendigkeit nach auf bestimmte gesetzmäßige Verhältnisse beziehbar — als der einheitliche Ausgleichdrang, der aus der Spannung der Strukturanordnung sich erzeugt und weiterhin aus ihr bestimmbar bleibt. Sie ist der Grund, daß überhaupt von einer einheitsuchenden Bewegung des lebendigen Prozesses gesprochen werden kann, daß sich sein Ziel mit diesem Wort der Einheit wenigstens umgreifen läßt, weil es nur die formale Grundbedingung darstellt, unter der „Struktur in Tätigkeit" und d. h. eben als Entwicklung möglich ist.

8. RÜCKBLICK AUF FRÜHERE FORMULIERUNGEN.

Die hier formal beschriebene Strukturanordnung ist von sehr verschiedenen Seiten in der Geschichte des Denkens beleuchtet worden. Noch tiefer als die metaphysisch-anthropologische Unterscheidung Platons (vgl. diesen Band, B, S. 16f.) und die wissenschaftsmethodische des Aristoteles (vgl. Handbuch, Bd. I, C 43, 21) dringt die metaphysisch-psychologische Symbolik Augustins, vor allem in der Schrift De Trinitate (vgl. Handbuch, Bd. III, E, S. 40—50).

Augustinus läßt die dreigestaltige Einheit des Seelischen — in Selbstbewußtsein. Selbstgefühl, Selbstwillen — sich als Selbstverwirklichung der seelischen Totalität entfalten, vom Untergrund des Unbewußten bis zur höchsten Wachheit und zur mystischen Verklärung. In Verbindung trinitarischen und symbolischen Denkens hat er mit seiner Grundformel von *memoria*, *intellectus* und *voluntas* eine unerschöpfliche und unergründliche fruchtbare Möglichkeit seelischen Verstehens eröffnet. In der Dreieinheit dieser schöpferisch verflochtenen Momente bildet die *memoria* die „zeugend unterfangende Basis des Seelenlebens" mit seiner Polarität von *intellectus* und *voluntas*; sie entspricht auch als der Ausdruck von dessen Totalität dem Schöpferurgrund und dem Sein (*esse*) — wie, im Symbol der göttlichen Dreieinigkeit, dem „Vater". — Diese trinitarische Analogie wird in der hochscholastischen Philosophie, vor allem Thomas' und Bonaventuras, weiter ausgebaut bis zu dem Höhepunkt der Metaphysik Eckharts. die wieder in spekulativem Geist (und darum auch in Wahlverwandtschaft zu Plotin) die Wesenseinigung ins „unbewegte Zentrum", in den „Seelengrund" zurückverfolgt: *in abdito semper meminit, intellegit, vult* — als das wiedergewonnene Gottebenbild. (Wie lehrreich sich das Variationsgesetz dieser Dreiheitsanordnung bis in die schematische Formulierung der verschiedenen scholastischen Systeme selbst verfolgen läßt, s. Handbuch Bd. III, C, S. 104, 124, 132.) Wird hier metaphysisch auf die innerste letzte Bezugseinheit des Geflechtes der Seelenkräfte hingewiesen, so ergründet Augustin vor allem ihr sich gegenseitig stützendes, bedingendes, gleichmäßig ineinandergreifendes Zusammenwirken, sowohl strukturell als Dreiheit von *memoria*, *intellectus* und *voluntas*, wie genetisch als Trias von *mens*, *notitia*, *amor*. (Vgl. Handbuch Bd. III, E, S. 51, 52.)

Was hier im Mittelalter seine konstruktive Durchbildung erhält, das kommt zu seinem ersten neuzeitlichen Ausdruck auf anthropologischem Gebiet (der „mythische", der „religiöse" und der „humanistische" Typus, Handbuch Bd. III, A), um dann entsprechend die gegensätzlichen Hauptrichtungen, den naturalistischen Empirismus Englands und den spiritualistischen Rationalismus Frankreichs wieder in der kritisch-spekulativen Synthese der deutschen Philosophie zu überbauen — von den drei Kritiken Kants bis zur Dreiheit des „absoluten Geistes", dem kulturellen Spiegelbild der Hegelschen Metaphysik. Weil hier doch gegenüber der natürlichen, lebendigen früheren Fülle der wirklichen Totalität die Fassung der Dreieinheit wieder

in das bloß Intellektualistische entgleitet, darum arbeitet sich, nach dem Abbrechen der Tradition im 19. Jahrhundert, nun ihr tieferes, wiedergewonnenes Verstehen erst von den Einzelwissenschaften aus zum alten, erneuerten Ziel der Philosophie durch. (Rothacker hat diesen Vorgang in seiner Verflechtung systematischer wie typologischer Momente aufgezeigt: Handbuch Bd. II, C.)

Die grundsätzliche Dreiheit möglicher Weltanschauungen wiederholt sich schließlich in der Dreiheit grundsätzlich verschiedener Wissenschaftstypen und ihrer typischen grundlegenden geistigen Formungsweisen. Dabei genügt es nicht, daß nun Kulturphilosophie und Kulturwissenschaft sich ihrer selbst als *Struktur-*(Gestalt-)Wissenschaft bewußt werden, die gleichmäßig selbständig, andersartig, mitten zwischen den *Natur-*(Gesetzes-) und den Geistes- (*Logos-*) Wissenschaften steht (dieser Band, E, S. 122). Wird nicht nur nach den Wissenschaftsinhalten, sondern schon methodisch nach den grundsätzlichen Wissenschaftsverfahren unterschieden, so erscheint die prinzipielle Dreiheit gleichberechtigter doch völlig artverschiedener Wissenschafts- wie überhaupt Betrachtungsmöglichkeiten: Die Betrachtungsweise verfährt entweder *kausal-aetiologisch* oder *final-teleologisch* oder *formal-morphologisch*, je nachdem Ursache und Gesetz (Begründung) oder Zweck und Ziel (Bewertung) oder endlich Form (Gestalt) und Sinn (Bedeutung) jeweils Einstellung der Frage und Forschungsobjekt bestimmen. (Vgl. Handbuch Bd. III. E, S. 97, 20, wie andererseits diesen Band, F, S. 85, 20.)

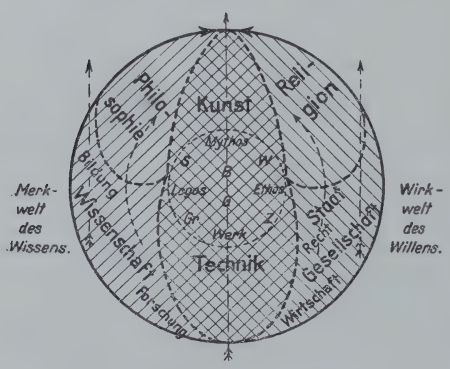
Es ist gleichberechtigt, die Erscheinungswelt kausal, aetiologisch, nach Gesetzen, oder morphologisch, nach Gestalten zu erforschen; nur ergeben sich von Grund aus ganz verschiedene Weltbilder und Naturanschauungen, die wohl zum Teil auch ineinandergreifen und sich überdecken können, doch sich niemals aufeinander zurückführen lassen. Selbst eine vorwiegend oder rein geschichtliche Betrachtung der Natur ist möglich (als Geschichte des Planeten und seiner wandelnden Lebensformen), die als solche wieder dem Kausalgesetzlichen und auch der reinen Formenkunde grundsätzlich fern stünde. Eine jede dieser Betrachtungsarten ist für sich selbst autochthon und kann das Ganze der Gegebenheit auf ihre Art zu fassen suchen. Wohl aber vermögen diese verschiedenen Arten verschiedene Inhalte verschieden tief, d. h. mehr oder weniger in ihrem eigentlichen Wesen zu erfassen: Immer wird für den naturwissenschaftlichen physikalischen Stoff die kausal-aetiologische Betrachtungsweise am gemäßesten sein; immer wird die teleologisch-finale Forschungsart erst bei der menschlichen Geschichte, der Betrachtung menschlicher Zweckhandlungen und Absichten zu ihrem vollen Rechte kommen; immer wird andererseits die Kulturwissenschaft nur strukturell und das heißt letzthin morphologisch das ihr organisch gemäße Ziel erreichen können. Immer widerspiegelt die Dreiheit dieser grundsätzlichen, verschiedenen, doch teilweise einander übergreifenden selbständigen Weltbilder ihrerseits die Grundstruktur des Seelischen — im Widerspruch der gegenseitigen Verflechtung wie in dem hierin be-

gründeten Ablauf und Wechselspiel der Wissenschaftsperioden mit der jeweils sich verschiebenden Vorherrschaft der im Wechsel sich ablösenden Betrachtungsarten.

Inwiefern hier die geschichtlichen und typologischen, selbst die naturwissenschaftlichen, generalisierenden Gesichtspunkte in ihrem Ineinander und Nebeneinander anzuerkennen sind, ohne doch zu gewaltsamen und falschen Ideologien zu führen, hat A. Dempf in seiner Dialektik des Kulturganzen (dieser Band, E, S. 121—134) endgültig klargelegt. Sowohl das „Geistgesetz der Dialektik als auch das biologistische Naturgesetz bestimmter Abfolge" sind im geschichtlichen Kulturgebiet des Einmaligen abzulehnen, wo doch die Strukturerkenntnis typischer Grundformen das Verstehen ihres Wandelganges ethisch, logisch und metaphysisch ermöglicht. — Die polare Spannung der grundsätzlichen Verflechtung — im Verhältnis von „Schauen und Handeln" — hat O. Spann verfolgt in seiner Pneumatologie, in den „Teilganzen des Handelns" und der Sittenlehre seiner Gesellschaftsphilosophie. (Dieser Band, B, S. 64, 92, 149: „Was im Schauen angesammelt wurde, fließt im Wirken über.") — Lehrreich ist die selbständig entwickelte Auffassung jener Dreiheit im „dreistufigen typischen seelischen Prozeß" in dem Werk P. Krannhals', „Der Weltsinn der Technik", 1932, S. 188 f. — Zum Verhältnis der hier unterschiedenen Dreiheit zu der Aufstellung M. Schelers („Die Wissensformen und die Gesellschaft") von „Erlösungs-, Bildungs-, Leistungs-Wissen" vgl. im folg. S. 42. Zu der Rothackerschen Dreiheit vgl. F, S. 85. Zu Baeumler s. o. S. 27, 43. Hier soll, nach diesem Rückblick auf ergänzende Bestrebungen, Folge und Auswirkung jener Strukturanordnung selbständig zur Anschauung kommen.

9. STRUKTURSCHEMA UND KULTURAUFGABE.

Wie Mikrokosmos und Makrokosmos so widerspiegeln sich die seelische Struktur und die Kulturstruktur. Aus ihrer gleichen Eigenart folgen auch analoge Gesetzmäßigkeiten. Um ihr Verhältnis anschaulich zu machen, werde hier ein bildliches Hilfsmittel benutzt, das diese gegenseitigen Beziehungen graphisch verdeutlichen soll.



Strukturschema der Kulturtotalität

Der Kreisinhalt sei ein räumliches Sinnbild der Strukturordnung. Die von links her zu der Mittellinie ansteigende Strichelung bezeichne das Gebiet der *Merk*welt, des erkennenden, wissensmäßigen, aufnehmenden Verhaltens; die von rechts her ansteigende Strichelung bezeichne das Gebiet der *Wirk*welt, des tätigen, schaffenden, willensmäßigen, gestaltend handelnden Verhaltens. Sie überdecken sich ersichtlich in einem Mittelgebiet, dessen symbolische Bedeutung hier zunächst an seinem oberen Bereich klar werden soll. (Die weitere Erklärung dieses Schemas s. S. 40! Innerhalb der strukturellen Vierheit: Mythos, Logos, Ethos, Werk bedeute *S:* Sinn, *W:* Wert, *Gr:* Grund, *Z:* Zweck, *G:* Gestaltung, *B:* Bedeutung.)

Es gilt dabei, des bildlichen, symbolischen Charakters des Schemas bewußt zu bleiben, das Verhältnisse im Gleichnis andeutend umschreibt!

„Die in die Struktur des Seelenlebens zurückreichende gemeinsame Grundform" des Religiösen, Künstlerischen, Philosophischen (in Diltheys Formulierung) drückt sich am geschlossensten und deutlichsten in der künstlerisch-schöpferischen Tat aus: denn hier wird das „Aufnehmen des Äußeren" selbst schon — in dem bewertenden sinngebenden Gefühl — zur künstlerischen Formung und damit zur gestaltenden Tat. Sie kann sich von der einfachsten Elementarempfindung bis zum höchsten und umfassendsten Kulturgehalt in sich selbst schon erfüllen und damit erfüllte in sich ruhende Schöpfung, d. h. Gestalt werden — im Kunstwerk selbst. Es schaltet sich in der Kulturstrukturanordnung das Gebiet der Kunst so gleichsam zwischen die Gebiete der Philosophie und Religion inmitten ein, in denen jeweils wissensmäßiges und willensmäßiges Verhalten schon von sich aus nach der (philosophischen und religiösen) Überhöhung zu der Gesamteinheit trachtet.

Sowohl im Prozeß des ursprünglichen seelischen Verhaltens wie auch im Strukturgefüge der Gesamtkultur wird aber dieses höchste Einheitsziel ausschließlich nur erst in dem reinen Gleichgewicht, dem innerlichen vollen Ausgleich beider Seiten selbst erreicht, in dem die „Merkwelt" aufnehmenden Schauens (Wissens) möglichst rein und möglichst vollinhaltlich in die „Wirkwelt" tätig gestaltenden Schaffens (Willens) übergeht, sich gleichsam „sättigt". — Dies ist das unbewußte Ziel seelischen Strebens: nach der Einheit der Totalität, der „in sich zurückkehrenden Totalität", die nur von innen her, nur „von der Mitte aus" zu verwirklichen ist. Dies ist ebenso das Ziel der nach der Einheit suchenden Kulturbewegung, die nur dann organisch wachsend und gesichert, in zentraler Richtung zu dem Einheitsscheitelpunkt aufsteigen kann, wenn jede ihrer beiden grundsätzlichen Kräfte gleichmäßig lebendig und im Gleichgewicht des Ganzen, d. h. wenn das Ganze der Bewegung selbst einheitlich im Wachstum verharrt. Darum die „Mittewendigkeit", um einen treffenden Ausdruck Spanns aufzugreifen, darum das Zueinanderneigen — (wie im Bildschema der beiden Kreispfeilbögen, so in der Wirklichkeit des seelischen wie des Kulturprozesses) der zwei Grundkräfte und grundsätzlichen Gegenseiten, die in der Wachstumbewegung und -durchdringung sich erst selbst erfüllen und verwirklichen. Nur wenn die Mittewendigkeit, das volle und gegenseitige „Gleichgewicht" des seelischen Vorgangs erhalten bleibt, entgeht er der Gefahr einseitiger Erstarrung, des Zurücksinkens zu dem Bereich bloß wissensmäßiger (wissenschaftlicher) oder bloß willensmäßiger (gesellschaftlich-sozialer) Tätigkeit, statt beiderseits die Kraft zur Überhöhung in die (philosophische) Sinn- oder in die (religiöse) Wert-Gestaltung zu gewinnen. Und nur wenn sich die Bewegung des Kulturprozesses im „Totalitätswachstum" behaupten kann, steigt der Prozeß auf der synthetischen zentralen Wachstumslinie (der mittleren Pfeilrichtung) an, statt beiderseits sich nur in Außenreiche zu verlieren, ohne mehr die Einheit zu erreichen.

Eben diesen Zustand zeigt die Kultur der Gegenwart. Wachstumskräfte sind vorhanden, beiderseits; doch stehen sie nicht im organischen Kulturzusammenhang, sind nicht mehr auf die Gesamteinheit gerichtet. Der Lebensbrennpunkt der gealterten Kultur der Gegenwart liegt in der wissenschaftlich-intellektuellen oder der gesellschaftlich-sozialen Sphäre, die nun keiner nachträglichen Überhöhung zur Gesamteinheit mehr fähig ist. Die wirkliche Gewalt des äußeren spürbaren Fortschritts wirkt nur mehr in diesen Außenreichen und sie ist hier wohl noch aufwärts aber nicht mehr zu der Scheitel-Mittelhöhe der Kultur gerichtet. Die Kräfte der Kulturfunktion weisen darum nur getrennt (in dem Bildschema parallel) ins Leere — an organisch wachsender Vereinigung durch den geschichtlich abgelaufenen Prozeß und sein seither gereiftes und erstarrtes Resultat gehindert. Nur aus einem schon von Anfang an zentralen Fruchtboden des kulturellen Werdens könnte noch die Wachstumskraft zu jenem Gesamteinheitsziel aufsteigen, könnten jene beiden gegensätzlichen Funktionen, statt sich in dem Außenbezirk intellektuellen und sozialen Lebens zu erschöpfen, ihrem Wesen nach geeint, unmittelbar auf gleichem Boden, in der gleichen Arbeitswirklichkeit zusammenwirken. Ihr organischer Zusammenschluß, der in dem „oberen" Bereich des kulturellen Kosmos nicht mehr möglich scheint, müßte sich so vom Anfangs-, vom Erzeugungsgrund schon vorbereitet und gesichert, in dem eigenen zentralen Aufstieg ständig immer neu behaupten, bis er abermals das Ziel der inneren Einheit, nun als Reife der selbständigen Kulturtotalität, erreicht hätte. Aus solcher Wendung zu dem Grund, gleichsam zum materiellen Unterbau des heutigen Kultursystems ergäbe sich die letzte positive Möglichkeit, die letzte sich neu bildende Bedingung einer wirklichen Kultur der Zukunft.

10. TECHNIK ALS KULTURFUNKTION.

Durch die Vereinigung der in dem Bisherigen vorbereiteten Erkenntnis des Wesens der Technik mit der hier hervorgehobenen Forderung der Kulturerfüllung schließen sich die Linien unserer systematischen Beurteilung zu einem eigentümlichen Ertrag zusammen. Der methodische Ausblick des I. Teiles hat gezeigt, daß auch die heutige Technik nicht nur im äußerlichen Sinn in die angrenzenden Kulturgebiete wissensmäßiger und willensmäßiger Auswirkung sich verzweigt, sondern daß in der technischen Werktätigkeit als solcher prinzipiell der innere Gegensatz jener Gebiete selber schon zur fruchtbaren, unmittelbaren Aufhebung gelangen kann. Die Strukturlehre der Kultur aber hat andererseits gezeigt, wie der (der seelischen Lebensform analoge) grundsätzliche Vorgang innerer Kulturerfüllung in der Tat dem Wesen — wenn auch nicht dem Grad des Inhalts nach — identisch scheint mit der lebendigen Verschmelzung, jenem „Gleichgewicht" zwischen Erkennen und Gestalten, wissensmäßiger Aufnahme und tätiger Zweckwirkung, wie es

elementar, in primitiver Form, in der technischen Werkschöpfung verwirklicht werden kann. Damit erscheint die Technik, als Kulturfunktion betrachtet, ihrer Möglichkeit nach, als ein solcher geforderter Wurzelboden und Erzeugungsgrund eines erneuten wirklichen organischen Kulturwachstums „von unten her", das sich vielleicht einst wieder auch der vollen inhaltlichen Totalität mächtig erweisen könnte.

Technik in diesem allgemeinen, weitesten und tiefsten Sinn — im Sinne schöpferischer, produktiver Arbeit um des sinnerfüllten Lebens willens — ist nichts heute erst Entstandenes. Sie ist gleich ewig, gleich notwendig, gleich ursprünglich, uranfänglich mit der Menschheit, mit dem Menschlichen, sobald dies überhaupt den ersten Schritt vom Tier zum Menschen und das heißt zur menschlichen Kultur zu tun vermag. Kultur — in diesem Wort, das die letzte Vergeistigung unseres Problems bezeichnet, liegt, der Wurzel nach, sein erster Ursprung eingeschlossen. Das Bebauen und Bearbeiten der Erde als erste äußere Weltgestaltung ist der dauernd fortzeugende Anfang jenes unaufhörlich sich erweiternden Arbeitsprozesses, der die menschliche Kultur geboren hat, erhält und steigert, von der einfachsten Bewältigung des Materiellen an bis zu den letzten Höhen geistig schöpferischer Leistung, die immer neu das Chaos abwehrt von der Menschheit und dem Menschlichen — so wie dereinst die Arbeit selbst das Menschentum erst bildete, ermöglichte und von der Tierheit und dem Chaos abgesondert hat. Nur in der Arbeit und nur durch die Arbeit konnte dieser Schritt gelingen, der das Mögliche, die Anlage erst voll zur Wirklichkeit erhob im Zwange der Zusammenarbeit, wie sie an günstigen Ansiedlungsstellen der Erde aus gemeinschaftlicher Not und aus gemeinschaftlichem Tatendrange sich ergab. Erst durch die Arbeit erlöste die Gemeinschaft den einzelnen genügend lange von dem fortwährenden Kampf-, Abwehr- und Raubzustand zu freierem, gemeinsamen Einwirken, Schaffen und Erleiden in der sozialen Umwelt, wie andererseits von dem Angstzustand des chaotischen und überwältigenden Grauens vor der Außenwelt zu ihrem reiferen und geistigeren Aufnehmen, Erfassen und Gestalten.

In diesem Anfangszustand aber ist zugleich auch schon im Keim verwirklicht, was dann später wieder erst so schwer erreichbar wird: die schöpferisch unmittelbare Einheit der polaren Grundfunktionen der Kultur wie des Bewußtseins — der aktiven, willensmäßig tätigen, einwirkenden und der passiven, intellektuellen (die Merkwelt) aufnehmenden. Der Ackersmann, der Hirt und Jäger, der primitive Werkmann, Arzt und Priestermagier des Kulturbeginns entwickelt in der Arbeit und Bearbeitung, der Erfassung der Außenwelt — der fruchtbringenden und zum Grab dienenden, freundlichen, feindlichen Erde — alle grundsätzlichen Seiten seines Wesens aneinander, durcheinander, je nach Maß seiner Bewältigung des erfaßten Daseins und d. h. eben seines Daseins! Sein für die Kulturgestaltung und ihr Wachstum notwendiges Wissen,

Vorstellen, Empfinden wächst gemäß seinem Gestalten, Tun und Handeln selbst in seiner Arbeit, seinem Werk und seiner Leistung; er erarbeitet sich geistig, als Vorstellungsordnung, was und wie er (materiell und geistig) einwirkt auf die Welt, und umgekehrt kann jederzeit sein Wollen, Tun und Handeln Ausdruck seines geistigen Besitztums sein, dessen Inhalt als solcher voll in die Aktivität einfließen kann. Tun und Denken, Vorstellung, Wertung und Willenstat verlaufen so nicht in getrennten Bahnen, sondern sind im Leben selbst verschmolzen, und erwachsen in und durch die Arbeit, die Werkleistung, stetig in gleichmäßigem Zusammenhang.

Wie schon im Rhythmus primitiver Körperarbeit ein als Kunst einigendes und gefühltes Moment das Lebensganze voll durchströmt, so kann sich weiterschreitend Wissen, Vorstellen und Fühlen noch organisch in die ihm gemäße Tätigkeit umsetzen; und wieder aus diesem Wollen und Tun heraus entsteht die ihm gemäße vorgestellte Geisteswelt in dem Gebiet des äußeren wie des inneren Lebens. Ihr synthetischer, hier zuerst als Magie und Mythos erwachsender Überbau ist darum wieder intellektuell und religiös zugleich, Denken und Wollen dem Prinzip nach abermals in sich versöhnend und vereinend. Wie aus dem Chaos angsteinflößender Umgebung sich hier langsam die besänftigten, bekannten Mächte lösen, wie das eigene, aus Furcht und Wirrnis sich klärende Wollen ihre Ordnung und Verwandtschaftskraft erzeugt, so tritt als ihre Einheit in mythisch-magischer Formung dann Gottheit um Gottheit, Sinn und Macht erkämpfend auf, als Ausdruck und Gestaltung der gleichmäßig reifenden und noch gleichmäßig sich erfüllenden Lebenstotalität, die wiederum ihren erwachenden geschichtlich-religiösen Bewußtseinsinhalt im gemeinsamen — technischen — Werk des Gräber- oder Kultbaus, wie des Ritus und der Lebensformung rein verkörpern kann. (Ein größtes Beispiel ist die technisch, künstlerisch, politisch, religiös gleichmäßig unerschöpfliche Bedeutung der ältesten Pyramiden- und selbst Steinzeitbauten. Vgl. S. 25.)

Die Gegenwart, wie jede spätere und fortgeschrittene Kulturperiode, kennt diesen Elementarvorgang, die Wurzel jeder schöpferischen Kulturtätigkeit, in solcher Reinheit und umfassenden Erfüllung nur mehr in der einzigen, freilich zentralen Kulturtat des künstlerischen Schaffens. In seiner unmittelbaren völligen Ineinssetzung von Aufnehmen und Einwirken, von Vorstellungsgestaltung und Empfindungsausdruck, verwirklicht sich in dem Schöpfer eines wahren Kunstwerks stets aufs neue der Grundvorgang der Kultursynthese — wenigstens seinem Prinzip und seinen Kräften nach. Freilich nur im Prinzip; denn jener mittlere, zentrale, künstlerische Vorgang beschränkt sich eben auch nur auf das innere, mittlere Reich des entwickelten kulturellen Leben: Die künstlerische Tätigkeit schließt sich zu ihrem eigenen Bereich zusammen, ohne aber mehr, wie einst am Anfang der Kultur, in sich noch die Gesamtheit der Kultur verwirklichen und umfassen zu können. Es gälte vielmehr — wie der Künstler in der Werkgestaltungsarbeit beide Grundfunktionen nur als eine einzige lebendig auswirkt und dadurch sein Sein einheitlich produktiv zusammenfaßt — so auch den nicht mehr primitiven, den entwickelten Gesamtgehalt einer entfalteten Kultur in schöpferischer Arbeit zur Totalität der eigenen in sich gereiften Einheit zu erfüllen, noch bevor die einseitigen Reiche wissensmäßig-intellektueller oder willensmäßig-religiöser Formung sich vereinzelnd (und darum zuletzt erstarrend) abgespalten haben.

Wäre es möglich, von der einfachen lebendigen Einheit ausgehend, die in jedem schöpferischen Arbeits- oder Leistungsvorgang Tun und Denken, willentlich und wissentlich gegründetes Verhalten, in dem Werk unmittelbar vereinigt, so auch auf den spätern, ausgebildeteren Stufen des Kulturwachstums von Schritt zu Schritt in gleichmäßigem Fortgang

und damit in „gleichgewichtigem" organisch sich verknüpfendem Zusammenwirken diese Einheit stets aufs Neue zu erleben, dann würde das heute als unmöglich erscheinende ferne Ideal Gestalt annehmen können: daß kein Wissen anders als vom ganzen Menschen voll erlebbar und erlebt sich bildete als das Produkt seiner gesamten, zusammengeschlossenen Persönlichkeit; und daß hinwieder seine reife Tätigkeit die ganze Fülle geistiger Verarbeitung des Wissens produktiv enthalten und fortführen würde. Dann erwüchse wirkliche Kultur von einem inneren Lebenszentrum aus, das sich in seinen wachsenden Inhalten selber doch beständig gleichmäßig erfüllen könnte. Denn nur jenes Wissen ist lebendig und von Lebenswert, das unser ganzes tätigkeitserfülltes Dasein in seiner Einheit erhöht. An Punkten nur, gleichsam an Einzelstellen der persönlichen Entwicklung leuchtet solche Einheit auf — bei jedem anders und aus anderem Anlaß, vielleicht einmal nur im Leben, an irgendeinem Hauptgedanken, einer Leistung (als „Volltat") in ganzer Tiefe und Lebendigkeit erfahren. Solche Stellen sind aber Andeutungen, Hinweise auf eine Gesamteinheit des Lebens, die durch Ausgestaltung und Behauptung dieser sich verbindenden Ansätze zu erreichen möglich sein muß — freilich nicht auf theoretischem Weg, durch Gedankenausbau, sondern dadurch, daß von Anfang an jene Einheit gesichert und gesteigert würde, die in der schöpferischen Arbeit wirksam ist und die den unablässig in ihr Wirkenden von innen her ergreift, erhöht und ihn zu mehr macht als er war und ist — nicht intellektuell, in bloßem Wissen, und nicht ethisch nur, im persönlichen Handeln, sondern ganz umfassend, in gleichmäßigem Wachstum zu einem mächtigeren, reiferen, entwickelteren Organismus des beherrschten und tiefer erfüllten Lebens.

Es wäre so ein steigender Aufbau des Lebens denkbar, der nichts Fremdes mehr enthielte und die Wirklichkeit des Daseins von der einfachen aufnehmenden Verarbeitung bis zu der letzten innersten Vergeistigung doch einheitlich umspannte — so wie im großen der Kulturzusammenhang eine gegliederte Gesamtheit schöpferischer Wirkung bilden könnte, von dem Untergrund technischer Arbeit, der Natur- und Erdbeherrschung an, bis zu den Höhen geistiger Gestaltung und rein seelischer Kulturvollendung — nicht eine nachträgliche Zusammenordnung sondern ein gelebter, innerer Zusammenhang! Schon die schaffende Kraft der so erfaßten Unterschicht, der technischen Grundlage, würde in sich selbst fortschreitend zeugend aufwärts durch die Glieder dieses lebendigen Ganzen dringen, die sie nach und nach im eigenen Wachstum hervortreibt und wieder durchströmt, gleichwie das Blut den von ihm selbst ernährten Organismus. Denn diese Einheit der Kultur und ihrer schöpferischen Arbeitsleistung verbände innerlich das Unterste noch mit dem Höchsten, die Wurzelschicht noch mit dem Gipfel, da beide ihrem letzten Wesen nach ein und dasselbe wirkende, lebende Dasein bilden, ein und dieselbe Aufgabe bedeuten würden.

11. SYSTEMATISCHE VORAUSSETZUNGEN UND TYPOLOGIE.

Damit wird die Bedingung sichtbar, unter der allein Technik in diesem Sinne als Kulturfunktion verstanden werden könnte. Es käme darauf an, ob es der Gegenwart oder der Zukunft noch gelingt, trotz der Kulturzerklüftung und des Zurücksinkens der Kulturbewegung, jenen Hauptstrom, der in der modernen weltbeherrschenden Technik so unaufhaltsam mehr und mehr Gebiete der Kultur zu überfluten, ja nur zu zerstören droht, derartig zu vertiefen, daß die in ihm fortwirkende Arbeitskraft und schaffende Gewalt dem Wesen nach tatsächlich wieder die Vereinigung der beiden kulturellen Grundfunktionen selbst verwirklichte; und ihn derartig zu erweitern, daß sein Eigenwachstum sich organisch zur inhaltlichen Kulturgesamtheit dieser Gegenwart entfalten könnte.

Könnte nur der Kern solcher technischen Tätigkeit und Kulturarbeit — eben als Arbeit, als Werkgestaltung — sich auch inhaltlich zum innerlich umfassenden Erleben steigern, so wäre in Anbetracht der systematischen Verflochtenheit und Ähnlichkeit der technischen und kulturellen Strukturordnung auch sein Wachstum zur Kulturgesamtheit möglich, an jeder Stelle und an jedem Punkt des weitverzweigten technischen Herrschaftsbereiches, wo nur immer und in welchem Grad nur immer schöpferisch gestaltende Erfüllung des in innerlich sinnvoller Arbeit angespannten Lebens eintritt.

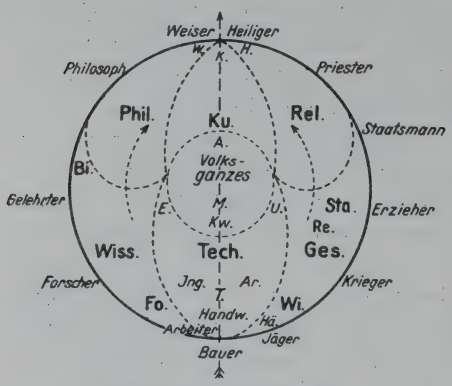
Dieser Lebenskern und Keim, gleichsam die Urzelle der geforderten Vollkultur, entspränge nicht aus irgendeinem theoretischen Geheimnis, sondern allenthalben aus der sachlichen Notwendigkeit erfüllter Arbeit selbst, als immer neuer Ansatzpunkt und Kraftquell einer überall und ständig möglichen Verwirklichung, die nur der wirkenden Gewalt der neuen Zeit entstammen kann: Von dem Verständnis primitivster Arbeit und der ihr zugrunde liegenden Naturvorgänge bis zu der Gesamtheit unseres Wissens von der Außenwelt, und wiederum von dem Erlebnis reiner Arbeitsleistung, ihrer Werkverantwortung, ihrer Eingliederung in die Gemeinschaft bis zum Überbau sozialer, politischer, ethischer, und schließlich metaphysischer und religiöser Bindungen entwickelte sich so nach beiden Seiten ein organischer beständiger Zusammenhang, in dem, auf jeder Stufe und von jeder Stelle, aus dem Lebensuntergrund der schöpferischen Arbeit die lebendige Gesamtsynthese sich erheben könnte. Selbst das letzte Ziel der philosophischen und religiösen Allumfassung kann in diesem gleichen Sinne ausgewertet werden — auch noch im gewaltigsten Versuch der weltbegreifenden, weltschöpferischen Phantasie wie der sinnbildenden Wertung von Mensch und Menschheit trägt inhaltlich der Zentralbegriff und Zentralsinn der Lebensarbeit noch das ganze All, so wie er für den Einzelnen die innere Lebensrechtfertigung enthält.

Nur wenn der einfache Land- oder Industriearbeiter wie der Höchstgebildete, wenn der Gelehrte wie der Mann der Tätigkeit, von ihrer Arbeit, ihrem Leben aus unmittelbar zu dem Zusammenhang der vollen Kultureinheit aufzusteigen fähig wären (wenn auch je nach Art und Standort ihrer Arbeit in geringerer oder größerer Lebensbreite), könnte von der Möglichkeit einer einheitlichen Gesamtkultur gesprochen werden, die an all den Arbeitsstätten, all den Lebenspunkten vielfältig erwachsend, doch eine umfassend lebensvolle Einheit bilden würde — vom Wissensganzen bis zum Wirkungsganzen in stetiger Ordnung überleitend, und die Lebenskraft der Gegenwart mit den Kulturerbschaften der Vergangenheit selbstschöpferisch befruchtend. Nur wenn es gelingt,

aus dem realen nüchternen Prozeß der notwendigen Arbeit, gleichsam aus dem Druck und Drang des Alltags selbst die Flamme seelischer Belebung zu entfachen, kann sich an ihr das Schöpferfeuer einer dauernden und steigenden Kulturgestaltung nähren, die durch eigene Kraft allseitig in die Lebenstiefen vordringt. Aber diese Kraft ist keine andere als die auf den rein geistigen Gebieten die Kulturwerke der seelischen Formung vollbringt. Darum ist sie und ihre Tat schon selbst der Weg zur inneren Kulturerfüllung, die nicht fern und abgetrennt in irgendeinem Geisterreich vor sich geht.

Würden, wie es den Anschein hat, heute getrennte Kulturströmungen nebeneinander fluten — eine verbrauchte, unfruchtbar gewordene geistige und eine jugendliche, inhaltsleere, materielle „technische" — dann wäre es unmöglich, diese immer weiter abdrängenden Richtungen je wieder wirklich zu vereinigen. Keine Macht der Welt vermag von außen der fortstürmenden Kraft des technischen Fortschritts ideale Ziele aufzustellen und ihre Naturgewalt nachträglich mit dem geistigen Kulturgebiet in inneren Zusammenhang zu bringen, wenn nicht in der technischen Kulturarbeit die eigene Seele, die lebendige, im tiefsten Innern schaffende atmende Seele selbst erwacht! Dieser, aus der technischen Kultur dereinst erwachten, sie beherrschenden und der Natur wieder rein hingegebenen Seele aber braucht kein geistiger Gehalt mehr fremd zu sein. Sie fände noch im höchsten dieser Inhalte und noch im ältesten Gewand nur ihre eigenen Gesichte, ihre eigene Sehnsucht wieder, deren Ziel dann erst im vollen Maß erreicht sein würde.

Die hier erörterten Verhältnisse soll nochmals das sinnbildliche Strukturschema in graphischer Anschaulichkeit verdeutlichen. Es zeigt in seinem Aufbau das Gebiet der als Kulturfunktion verstandenen Technik zentral gelagert, unmittelbar unter dem gleichfalls zentral liegenden Gebiet der Kunst. Die beiden überdecken sich teilweise auch in einem Mischgebiet (etwa des Kunsthandwerks, auch der Architektur z. T.) wie sie auch wohl historisch in den ältesten Kulturanfängen teilweise verschmolzen waren. (Vgl. auch die Aristotelische Unterscheidung zwischen *ποίησις* und *τέχνη*, wie überhaupt die bedeutsame ontologische Ästhetik Aristoteles': Handbuch Bd. I, C, S. 46. Das griechische Wort für Kunst heißt *techne*!) — Aber ein wesentlicher Unterschied ist zwischen diesen beiden mittleren Gebieten zu beachten, die jeweils die *Willens-* mit der *Wissens*seite des Strukturschemas in sich zur Deckung bringen: Das Gebiet der Kunst ist hier (im oberen Bereich des Kulturkosmos) eingeordnet zwischen den von beiden Seiten gleichermaßen nach dem Scheitelpunkt aufstrebenden Gebieten der Philosophie und Religion. Die Technik aber, in dem unteren Bereich des kulturellen Kosmos, scheidet und vermittelt die Gebiete (der Wissenschaft und Forschung einerseits, der Wirtschaft und Gesellschaft andererseits), die selbst nur über ihre geistige Erhöhung (zur Philosophie oder zur Religion) zum letzten Einheitsziel aufsteigen können; nicht mehr aber, oder nicht schon, durch den Ausgleich gegenseitiger Vereinigung. (Im Schema deuten die zwei Kreispfeilrichtungen das Wachstumsziel dieser Gebiete, ihre *Mittewendigkeit* und ihre Konvergenz erst in der geistigen Überhöhung zum Scheitelpunkt des Kulturkosmos an.) — Damit zeigt sich die ausnehmend günstige Mittelstellung des Strukturgebiets eben der Technik: in ihrem Gebiet spezifischer, gestaltender Werktätigkeit verflechten sich von Anfang an, wirklich „von Grund aus" beide Grundfunktionen, deren Einheit, deren Gleichgewicht als innere Wachstumsbedingung des Kulturganzen erschien.



Struktur-Typenschema

Der Mittelpfeil zum Scheitelpunkt des Bildschemas verdeutliche dieses gleichmäßige Einheitswachstum des Kulturganzen, das mit dem organischen Aufstieg der „Technik" als Kulturfunktion zusammenfallen würde, wenn sie die vorausgehend erörterten Bedingungen erfüllen könnte. Dann erhöbe sich auf dieser „Mittellinie" die gleichmäßige (gleichsam in Kreisen steigend sich erweiternde) jeweils im *Gleichgewicht* in sich beruhende Kulturerfüllung jeder Stufe bis zur schließlichen Gesamtumfassung (im Bilde: des Umfangkreises). — Dabei ist das Mißverständnis zu vermeiden, als sei irgend einer dieser Typen und eines dieser Kulturgebiete absolut wertvoller als die anderen. Es gilt, von j e d e m aus (im Bild: nicht äußerlich an die Peripherie, sondern) in das lebendige Zentrum des Ganzen vorzudringen und von d o r t aus das Gesamtwachstum organisch zu erneuern. (Vgl. S. 32, 44!)

Endlich kann das Bildschema auch noch als Hilfsmittel dienen zur Verdeutlichung von Stellung, Anordnung und Verhältnis der k u l t u r e l l e n T y p e n selbst, deren hauptsächlichste in das Bild eingetragen sind: Vom *Bauer*, von dem „Erdbebauer" als dem mittelsten und primitivsten Typus an entfaltet sich dieser Zusammenhang nach beiden Seiten der Strukturanordnung ins Einseitige — über den reinen *Forscher* und *Gelehrten* bis zum *Philosophen* und dem *Weisen*; andererseits über den *Krieger*, *Erzieher*, *Staatsmann* zu dem *Priester* und zum *Heiligen*. — Im mittleren Gebiet stehen die mehrseitigen Typen; denn der *Techniker* (*T*) als solcher — *Arbeiter* oder *Ingenieur (Ing.)* — kann mehr dem Wissensmäßigen (Erforschen), mehr dem Konstruktiven (Schaffen) oder mehr der wirtschaftlich-sozialen Tätigkeit (vom *Händler* bis zum *Unternehmer*) in seiner Arbeit sich annähern; entsprechend kann der *Arzt (Ar.)* entweder mehr als wissenschaftlicher Erforscher, oder als Chirurg, oder als Seelenheilarzt (mit Übergang zum Erzieher) einen sehr verschiedenen Typus verkörpern. — Der *Techniker* in seiner Steigerung in das Geniale wird zum Typus des *Erfinders (E)*, hier mit Vorwiegen der Wissensseite, oder auf der anderen Seite zu dem technisch-wirtschaftlich-sozialen Führer oder *Unternehmer (U)*.

Als primitive Form steht auch der *Handwerker (Handw.)* durchaus in rein zentraler Stellung, in besonderem Maß der *Kunsthandwerker (Kw.)*, von dem, wie vom *Architekten (A)* aus, darum ein stetiger, unabgrenzbarer Übergang zum *Künstler (K)* führen kann. Die historische Betrachtung würde den ältesten „mittleren" Typus in dem „*Magier*" *(M)* sehen, der noch Kunst, Philosophie und Religion, Technik und Medizin im Keim in seinem Tun und Sein vereinigt, in der Knospe noch zusammenhaltend, was sich später in so scharf geschiedene Gebiete trennt. — Die höchsten Typen aber, der *Heilige*, der *Weise* und der große *Künstler (H. W. K.)*, treten geschichtlich doch g e g e n e i n a n d e r auf. Wer sich die größten Kulturgestalten unter ihnen vergegenwärtigt (etwa Buddha — Lionardo, Goethe, Michelangelo — Franziskus), kennt diesen tragischen Antagonismus der Gipfel der Menschheit. Jeder ruht, wirklich im Innersten des Ganzen, aber für den anderen unangreifbar, einsam in sich selbst.

In diesem Widerstreit symbolisiert sich nur in höchster Form (vgl. S. 29f.) der allgemeine Gegensatz, der die Strukturordnung durchwaltet und aus ihrem Ausgleichsdrang den steigenden und sinkenden Kulturprozeß bedingt — ohne daß er doch irgend mit „naturgesetzlicher Notwendigkeit" ablaufen würde (vgl. u. Kap. 18 und S. 66!). Zur Problematik des Prozesses vgl. Sprangers Akademieabhandlung 1926 und Rothackers Ausführung zur Kulturzyklentheorie (Handbuch Bd. II, C, S. 99f.); zur grundsätzlichen Unterscheidung von Philosophie (Metaphysik) und Wissenschaft vgl. u. S. 48,12. (Sie ist nicht Wert- sondern A r t unterschied.)

So wenig diese Typenanordnung des vollentfalteten Volksganzen mit ihrer Stellung der einzelnen Typen (in dem Schema oben oder unten) irgendeine Wertbeurteilung verknüpft, so wenig ist die strukturell zentrale Stellung, in der hier die Technik als Kulturfunktion erscheint, der Ausdruck eines Werturteils. Sie soll allein ihre günstige Möglichkeit bezeichnen in Hinsicht auf eine schöpferisch synthetische, einheitliche Kulturumfassung, wie sie hier als ideale Zielrichtung und Wachstumsbedingung erörtert worden ist. In diesem Sinne allerdings entspricht wohl das Bildschema (jener mittleren Pfeilrichtung im Kulturverlauf) auch dem historischen tatsächlichen Geschehen einer fernsten Vorzeit. Denn schon einmal war die ursprüngliche Technik — fern der Problematik späterer Kultur! — mit religiösem primitivem Tun verschmolzen und gestaltender Ausdruck eines lebendigen Kulturinhalts, in Kult- und Grabbau, Opferritus, Jagd- und Kriegs-Bildzauber, Heilwissen, Pflanzung und Züchtung *Wissen*, *Werk* und *Wollen* einer menschlichen Gemeinschaft einheitlich in ihrem Sinn zusammenfassend. Dieser Richtungshinweis zu dem organischen Mittelpunkt einer lebendigen Kulturerfüllung — als Erinnerung und zugleich andererseits als Ziel und Möglichkeit der Zukunft — bindet so Anfang und Ende der durchlaufenen Entwicklung aneinander, wie auch analog hiezu jener Zentralbegriff der schöpferischen Arbeit sowohl primitiven Ursprung, wie letzte Vergeistigung des untersuchten Wesens der Technik umspannen könnte. Diese Tatsache bildet ein methodisches Spiegelbild zu dem erreichten gedanklichen Resultat der Untersuchung, die es unternahm, den eigentlichen schaffenden Prozeß der Technik in den Mittelpunkt schon des Strukturgefüges der Kultur zu rücken, bzw. die die mögliche Gleichheit ihrer Strukturen und ihrer Wachstumsbedingungen aufzuzeigen versuchte.

12. VERGLEICH MIT ANDEREN AUFFASSUNGEN.

Die hier vertretene, aus Diltheys Ansätzen entwickelte Kulturanschauung unterscheidet sich von anderen vor allem durch den streng zentralen Standpunkt, den sie einnimmt: Das Kulturgefüge liegt vor ihr als ein völlig gleichmäßiges und gleichwertiges Ganzes. Kein einzelnes Kulturmoment, welches auch immer, wird von ihr als hauptsächlich oder gar als alleinherrschend betrachtet. Eben nur aus dem Zusammenwirken aller, aus ihrer Verflochtenheit und ihren gegenseitigen Beziehungen ergibt sich die Gesetzmäßigkeit und die Problematik des Kulturverlaufs mit seiner wechselnden (jetzt erst begründbaren!) Vorherrschaft eines Einzelfaktors. Niemals wird es gelingen, die anderen auf diesen einzelnen zurückzuführen, statt „synthetisch das Zusammenspiel der Faktoren im und zum Kulturganzen" zu begreifen (vgl. diesen Band, E, S. 132). Nicht um autonom „freischwebende" Kulturgebiete handelt es sich hier, sondern um das vielgliedrige, lebendig in sich ruhende Ganze einer metaphysisch geschlossenen Einheit der Kultur.

Insonderheit der religiöse wie der philosophische Kulturbetrachter freilich wird und kann diese Forderung eigentlich nicht anerkennen. Die Intoleranz der sich antagonistisch gegenübertretenden Kulturgebiete der Philosophie und Religion (vgl. oben S. 29) wiederholt sich hier fast noch gesteigert bei der religiösen oder philosophischen Kulturbeurteilung, deren jede — im Extrem der Reinheit — nur in der eigenen Sinngebung allein den letzten Sinn auch für das Kulturganze anerkennt, statt diesen Sinn des Ganzen nur in diesem Ganzen selbst und seinem inneren wirklichen Gleichgewicht zu sehen. Es ist, als könnte die final-teleologische wie die kausal-aetiologische Betrachtungsart sich nicht zu der in sich geschlossenen morphologischen gestalt- und ganzheitsmäßigen Betrachtungsart beruhigen, wie sie der Strukturbeurteilung aller Kulturtatsachen angemessen ist. Jedenfalls liegt hierin der Grund, daß philosophischerseits die organische und systematische Einordnung der Technik in die Kultur zumeist noch verfehlt worden ist, auch abgesehen von der fast überall noch bestehenden Unkenntnis der Technik selbst.

Am nächsten in der Gegenwartsphilosophie stehen der hier entwickelten Auffassung einzelne Gedanken über Technik in Max Schelers halb erkenntnistheoretischem, halb soziologischem, chaotisch inhaltsreichem Werk, „Die Wissensformen und die Gesellschaft", das (entsprechend dem Strukturschema des religiösen, philosophischen, künstlerischen, technischen Verhaltens) Formen des „Erlösungs-, Bildungs-, Leistungs-, resp. Naturbeherrschungswissens" unterscheidet, die „sich gleich ursprünglich aus der Vorstufe des natur- und geschichtsmythischen Denkens und Schauens abdifferenzieren und dann erst eine weitgehend eigengesetzliche Entwicklung nehmen" (S. 17). Ebenda der Hinweis auf die älteste „magische Technik der Naturkräfte, aus der sich gleich ursprünglich die positive Beherrschungstechnik, die religiöse kultische Ausdruckstechnik und die rituelle Darstellungstechnik" erst abspalten — wie andrerseits der Hinweis auf den „gemeinsamen Ausgangspunkt von Kunst und gewerblicher Technik in Gebilden, die Seelenvorgänge ausdrücken und dabei zugleich so erfolgen, daß sie nützlichen Zwecken dauernd dienen können": „Z. B. alle primitiven Formen der Bodenbearbeitung oder der Feuerbereitung sind stets kultische Ausdrucksformen innerer Erlebnisse und Werkzeuge zugleich. Die Idee der menschlichen Zeugung, die Auffassung der Erde als zu befruchtende Mutter ist fast überall leitendes Vorbild dieser Erfindungen" (S. 18) — ein Satz, der andeutend sicherlich tiefer in die wirklichen historischen Ursprünge der Technik zurückführt, als all die Bedürfnisvorstellungen materialistischer Wirtschaftstheoretiker.

Auch seine „Soziologie der Wissenschaft, Technik, Wirtschaft" (ebenda S. 99—170) enthält Wertvolles für die systematische wie für die soziologische Erkenntnis, „daß die Technik es ist, die überall Wissenschaft mit Wirtschaft primär verknüpft", weshalb auch „von der primitiven, magischen . . bis zur gegenwärtigen Technik die den einzelnen Phasen entsprechenden Formen der Wissenschaft und Wirtschaft zugleich aufzusuchen seien" (S. 154). Technik ist nicht nachträgliche Anwendung theoretischer Wissenschaft, sondern „der Wille zur Herrschaft und Lenkung (nicht der zur Nutzung!) bestimmt schon die Denk- und Anschauungsmethoden wie die Ziele des wissenschaftlichen Denkens mit" (S. 101). — Diese grundsätzliche Einsicht in die, positiver Naturwissenschaft und schaffender Technik gemeinsame Wurzel in Machttrieb und Willensbestimmtheit — (gegenüber der metaphysischen oder religiösen Einstellung seelischer Kontemplation, seelischer Technik) wird in der Untersuchung „Erkenntnis und Arbeit" (ebenda S. 233—488) erkenntnistheoretisch und geistesgeschichtlich noch vertieft, doch ist Scheler zu einer systematischen Zusammenfassung nicht mehr gekommen.

Programmatisch hat am treffendsten Hans Freyer anläßlich der Aufgabe einer inhaltlichen Geschichtsphilosophie der Technik auch das Wesen der modernen Technik als die Objektivation eines bestimmten Menschentums gedeutet, vor dessen geschichtlichem Wollen die Erde gleichsam als die „plastisch lenkbare Materie" liegt, die es nur zu erobern und zu gestalten gilt. Technik beruht so auf einem „System tief begründeter menschlicher Entscheidungen" und keineswegs nur „neutraler Mittel für selbstwertige Zwecke", wie es Simmels Idee von der „Dialektik des Mittels" und neuerdings Spranger in der Kulturlehre seiner „Lebensformen" vertritt. Gegen diese „harmlose Begriffsbestimmung und Sinndeutung der Technik als reines Mittelssystem, als Kultursystem abgeleiteten Wertes" wendet sich der Aufsatz Freyers, der trotz seines isolierten und fragmentarischen Charakters kulturphilosophisch wohl die tiefste und richtigste Fragestellung enthält, die bisher von geisteswissenschaftlicher Seite an die Technik gestellt worden ist, in Freyers Formulierung: ob die vor den übrigen Kulturgebieten heute „gleichsam vorgepreschte Technik ... sich dabei schon rettungslos verbaut hat (da ihr System noch des inneren Abschlusses entbehrt, nicht durchaus Glied der Kultur ist, deren Teil und Werk es ist) ... oder ob sie von der Lebenstotalität der europäischen Völker wieder eingeholt und ausgefüllt werden kann; ob eine Arbeitsordnung, ein Gesellschaftsbau, ein politisches Gefüge denkbar ist, das die lebendige Mitte für das System der Technik bildet ... die nicht ein System von neutralen Mitteln für selbstwertige Zwecke, wohl aber eine Aufgabe darstellt, die nur in einer Gesamtkultur gelöst werden kann". Eben diese Frage versuchte unsere Darlegung zu beantworten.

Freyer sieht, „daß mit der Technik die menschliche Geschichte, ja die Geschichte des Menschen selbst, die Geschichte seiner Seele, in eine neue Epoche eintritt ... Dieser Eintritt ins technische Zeitalter bekommt ein welthistorisches Gewicht. Er wird zu dem kritischen Punkt, an dem sich das Schicksal der abendländischen Kultur und vielleicht das Schicksal der Menschheit überhaupt entscheidet." (Dies, wie die obigen Zitate aus H. Freyers Aufsatz, „Zur Philosophie der Technik", Blätter für Deutsche Philosophie, III. Jahrgang, Heft 2. Eine Weiterführung dieser Gedanken liegt in den bisherigen Werken Freyers noch nicht vor. Zu seiner „Theorie des objektiven Geistes" vgl. im folgenden unter Literatur, S. 45.)

Eduard Sprangers sechs Grundtypen des theoretischen, des wirtschaftlichen, des sozialen, des Macht-, des Phantasie- und des religiösen Menschen entsprechen den von ihm unterschiedenen „selbständigen Gebieten des Kulturlebens" (Wissenschaft, Wirtschaft, Gesellschaft, Staat, Kunst, Religion), deren „spezifischen erzeugenden teleologischen Prinzipien" er wohl kategoriale Bedeutung zulegt, ohne aber ihren systematischen Zusammenhang und dessen Verhältnis zu der ihm bekannten „Totalität der Lebensbeziehungen — der Kultur wie des Einzelnen" nun wirklich zum Problem zu machen. Diese Typen ordnen sich, wie ersichtlich, auch unserem Schema ein, nur daß von Spranger von dem theoretischen (wissenschaftlichen) Menschen nicht der metaphysische (philosophische) als solcher in seiner völlig anderen Wesenheit geschieden und als analog und Widerspiel zum religiösen Typus erkannt wird und daß bei ihm der grundsätzliche *technische* Typus als solcher fehlt.

Aus diesem Mangel einer gleichmäßig übergreifenden Systematik folgt hier die verfehlte Aufstellung vermeintlicher Mischtypen: „So entsteht z. B. aus dem Zusammenwirken von Wissenschaft, Wirtschaft und Politik (!) die Technik, aus der Verbindung von Wirtschaft und Kunst das Kunstgewerbe" — Sätze, die nur mehr begriffliche, schematische, inhaltsentleerte Konstruktion enthalten. So ergibt sich das lehrreiche und weitverbreitete Mißverständnis der Technik als bloßer Methodik und des technischen Menschen als eines „ohne Erwägung der ethisch geforderten Ziele auf die sichere, wissenschaftlich begründete und ökonomisch gelenkte Mittelwahl Eingestellten", weshalb denn auch der Ingenieur „als Gegengewicht gegen seine einseitige Richtung einer hochgesteigerten geistigen Kultur bedürfe" — statt daß es zur Einsicht in die Wirklichkeit, zur Anerkennung eines eigenen vollgültigen, selbständigen Kultursinnes im Schaffen des technischen „baumeisterlichen" Menschen kommen könnte, wie es schon Hardensett, auch gegen Spranger („Der kapitalistische und der technische Mensch", S. 71f.) überzeugend nachgewiesen hat. — (Eine ausführliche Kritik des Sprangerschen Mißverständnisses gibt von technischer Seite auch F. Dessauer in seinem populären, doch lehrreichen Büchlein „Befreiung der Technik", S. 12f.)

Eine Hegel stark verpflichtete Kulturphilosophie endlich hat Richard Kroner ausgeführt („Die Selbstverwirklichung des Geistes"), in der ein empirischer Kulturstufenbau — mit dem Kellergeschoß: Wirtschaft und Technik, dem Erdgeschoß: Wissenschaft und Politik, dem Hauptgeschoß: Kunst und Religion, dem Dachgeschoß: Historie und Philosophie — durch einen strukturellen Begriffsschematismus (des vitalen, rationalen, intuitiven und reflexiven Geistes) als die Selbstverwirklichung und Selbstobjektivation des entzweiten, im fortschreitenden Prozeß sich selbst versöhnenden Kulturbewußtseins in der Terminologie des klassischen Idealismus ausgedeutet wird. Die hier erwachsende Kritik der Technik (S. 131) dringt, weit tiefer als bei Spranger, zu der wesentlichen Frage vor:

„Weil die Technik zugleich im objektiven Gegenstands- und im subjektiven Ichbewußtsein wurzelt, so greift sie unmittelbarer ins Erleben der Ichsubjekte ein als Wissenschaft und Kunst; die unmittelbare Verbundenheit von Gegenstands- und Ichbewußtsein, von theoretischem und praktischem Ich wirkt sich in ihr objektiv aus, soweit sie sich überhaupt objektiv auswirken kann. Darauf beruht der „Zauber", den die Technik auf das erlebende Ich ausübt... Indem der wissenschaftliche Verstand praktisch wird und die Welt der erlebten Erscheinungen den Zwecken des Willens gemäß umgestaltet, vollzieht sich in der Technik eine Vereinigung der beiden Sphären des Bewußtseins, die durch seine Selbstobjektivation sich gegenübertreten und das Bewußtsein entzweien ... Die technisch verwandelte Welt ist zugleich die unmittelbar erlebte und die wissenschaftlich erkannte, sie ist zugleich eine Gegenstandswelt und eine Welt, in der die Zwecke des Willens verwirklicht sind. So scheint die Technik nicht nur das Gegenstands-, sondern auch das Ichbewußtsein, sie scheint zugleich das unmittelbare, erlebende mit dem mittelbaren, kulturellen Bewußtsein zu versöhnen — sie scheint das Größte zu tun, das der Geist zu tun vermag: sie scheint die höchste Aufgabe des Bewußtseins zu lösen. Dieser Schimmer hält unser Zeitalter gefangen."

Inwiefern Kroner diesen „Mythos der Technik" (von dem in anderem Zusammenhang auch P. Tillich gesprochen hat) selbst zu zerstören sucht, dabei jedoch den wirklichen Charakter der technischen Tätigkeit verkennt, wird uns im nächsten Abschnitt noch beschäftigen. Hier sollte vorerst diese letzterreichte prinzipielle Position der Fachphilosophie der Technik gegenüber deutlich werden, die auch in der Formulierung Kroners die von ihm schon systematisch aufgestellte Frage nach der Kulturmöglichkeit der Technik — die in den Ansätzen Schelers, im Programm Freyers schon schlummert, in der Typenlehre Sprangers verfehlt wurde — neuerdings nicht in ihrer Lösbarkeit und Lösungsbedingung untersucht, sondern von vornherein als unlösbar und unberechtigt abweist.

Die Entwertung des Kulturfunktionsgehalts trifft ja die Technik nicht allein. Wie Sprangers fehlgreifende Systematik zu seinen unrichtigen Mischtypen führt, so entleert andererseits der dialektische Prozeß des allzu intellektualistischen theoretischen Systems bei Kroner jede einzelne Kulturstufe des Eigenwerts und der zu erlangenden Möglichkeit wirklicher Sinnerfüllung, die auch von dem ständig neu durchlaufenen und „seinen Weg ewig von vorn beginnenden" Prozeß selbst nicht erreicht wird. Demgegenüber erkennt die Totalansicht des Kulturganzen in seiner in sich selbst organisch gegründeten Struktur die erfüllende Möglichkeit an jedem Punkt, auf jeder Stufe in ihrer besonderen Eigenart und gleichsam als in sich selbst ruhend. Die Erkenntnis und Sinndeutung des technischen Schaffens aber ist im letzten Grund diese Totalanschauung — angewendet auf die Technik, und auch wieder durch sie selbständig begründet in der gemeinsamen Strukturlehre schöpferischer Arbeit und allgemein-menschlicher Kultursinngebung.

Literatur. Vorstufen und unabhängige, bestätigende Parallelen zu der hier vertretenen Strukturlehre finden sich in Andeutung in dem tiefgedachten, doch zu unbestimmt und allgemein gehaltenen, wenig bekannt gewordenen Buche Georg Burckhardts „Individuum und Welt als Werk, Grundlegung der Kulturphilosophie" (1920) im werktheoretischen Sinn zusammengefaßt auch im Schlußkapital seines späteren Werks „Weltanschauungskrisis" (1926). Weit schärfer systematisch hat Hans Freyer seine „Einleitung in die Kulturphilosophie" als „Theorie des objektiven Geistes" (1923) aufgebaut (z.T. auch ausgehend von Dilthey), deren drei Teile: objektiver Geist als Sein, als Prozeß, als System, gesteigerte Verwandtschaft zur obigen Fragestellung zeigen.

Seine kategorialen Hauptformen des objektiven Geistes: „Gebilde und Gerät" wie andrerseits „Zeichen — Sozialform" ordnen sich jeweils (in unserem Bild senkrecht und wagrecht) in das Strukturschema ein. — Die dem seelischen „Kreislaufe des Verstehens" spiegelbildlich analoge Polarität des schaffenden Prozesses findet ihre Lösung und Realisierung in der „Bündigkeit des Werkes" als sich tragendes Gefüge. — Sein Schlußausblick fordert ein „System von Kultursystemen" aus der ableitbaren „immanenten Gliederung der Kultur", da ... „in dieser Struktur des Lebens das Prinzip der Objektivationsrichtungen vorgezeichnet ist, die notwendig sind, die es geben kann".

Zu erwähnen ist auch noch die eigenartige, trotz aller Wunderlichkeiten mit einzelnen treffenden Blicken durchsetzte „Philosophie der Zukunft, eine Grundlegung der Kultur" von W. Sauer (1923), weil hier wenigstens die „Werkkultur" — als die den Kulturgang von Religion (Moral), Kunst, Wissenschaft zur Technik abschließend zusammenfassende — an den systematisch richtigen Platz im Kulturganzen eingeordnet ist, ohne im übrigen wissenschaftliche Klarheit zu erreichen. Nach dieser Hinsicht dient zur kritischen Ergänzung vor allem Alfred Webers Unterscheidung zwischen „Zivilisationsprozeß", Gesellschafts- oder „Geschichtskörper" und „Kulturseele" („Ideen zur Staats- und Kultursoziologie" 1927, in Wiederaufnahme seiner Gedanken von 1921: „Prinzipielles zur Kultursoziologie", Arch. f. Soz.wiss. u. Pol. Bd. 47) — wenn hier auch nirgends auf die Technik selber eingegangen wird.

M. Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft. Leipzig 1926; Schriften zur Soziologie und Weltanschauung, Bd. III, 2. Teil, Leipzig 1924. R. Kroner, Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zu einer Kulturphilosophie. Tüb. 1928. E. Spranger, Lebensformen. Ein Entwurf. Erstmals in Riehl-Festschrift, Halle 1914, 1921 u.f. Zu Dempf, Spann, Krannhals vgl. o. S. 32. P. Tillich in Logos 1924 und Kairos u. Logos in Kairos, Darmstadt 1926.

III. ZUR (PSYCHOLOGIE) ETHIK UND GESCHICHTSPHILOSOPHIE DER TECHNIK.

13. DAS ETHISCHE PROBLEM DER TECHNIK.

Ethik der Technik, als Versuch technischer Selbstbesinnung oder psychologischer und kulturkritischer Beurteilung des Wesens ihrer Tätigkeit und ihrer Wirkung, ihrer Aufgabe und ihrer Stellung im Kultursystem, ist immer wieder Mißverständnissen und Unklarheiten ausgesetzt, wenn nicht grundsätzlich unterschieden wird zwischen dem idealen Ziel, d. h. der inneren Möglichkeit der Technik (als einer Kulturfunktion) und dem notdürftigen und notgedrungen unvollkommenen Zustand unserer Technik der Gegenwart. Es ist ebenso falsch, von einer zumeist unbestimmten Voraussetzung eines Zieles, einer Möglichkeit der Technik aus, bereits vermeintliche Kulturwerte und Kulturleistungen zu postulieren, wie es oft von technischer Seite geschieht, als, angesichts der ungeheuren unleugbaren Mängel und Mißbildungen der gegenwärtigen Technik, diese Fehlleistungen zum prinzipiellen Fundament der Beurteilung oder Verurteilung zu machen, wie es meist von kulturphilosophischer Seite geschehen ist. Beidemale ist das Ergebnis dilettantisch. Erst wenn ein gültiger kulturkritischer Maßstab zur Bestimmung und Vergleichung der möglichen Kulturleistung und Kulturaufgabe der Technik gegeben ist, kann überhaupt die kulturethische Frage der Technik sinngemäß gestellt und beantwortet werden, sei es, daß sie auf die Tätigkeit des *Technikers* oder die Stellung der *Technik* gerichtet wird — je nachdem mehr im psychologischen oder mehr im kulturellen Sinn der Aufbau einer Ethik der Technik versucht werden soll.

Um die in beiden Bereichen, wie sich zeigen wird, gleichmäßig entscheidende Frage zur Klarheit zu bringen, stellen wir aus beiden Lagern, dem technischen wie dem philosophischen, ihre fruchtbarste Fassung hier einander gegenüber.

Von philosophischer Seite kommt hier in erster Linie die bereits berührte Kulturfrage Kroners in Betracht, bzw. seine kulturphilosophische negative Antwort:

„Indem die Technik die Wissenschaft anwendet, vereinigt sie nicht das unmittelbare mit dem mittelbaren Bewußtsein so, daß die Kluft zwischen beiden ausgefüllt wird, sondern sie zieht die Wissenschaft ins unmittelbare Leben hinein, sie benutzt die Wissenschaft, sie macht sie, die als solche ein Mittel der Selbstversöhnung des Bewußtseins ist, zu einem Mittel der Selbstverwirklichung des triebbestimmten und triebbefriedigenden Willens der Einzelsubjekte . . . Die Technik stellt das in der Wissenschaft objektivierte Gegenstandsbewußtsein in den Dienst des zwecksetzenden Willens; dieser Wille gestaltet die Natur, aber er schafft keine zweite Natur, keine zweite Gegenstandswelt, kein Ganzes . . . Ihre Einheit empfängt die „Welt" der technischen Werkzeuge nicht durch sich selbst, nicht durch den zwecksetzenden Willen, sondern durch die Natur, die dieser Wille umgestaltet. Es gibt daher kein technisches Ideal . . . Die Technik verwirklicht die Mittel der Bedürfniserfüllung . . . Die Zweckmäßigkeit, die den Wert ihres Gebietes ausmacht, ist kein absoluter Maßstab, wie die Wahrheit und die Schönheit" (die Werte der Wissenschaft und der Kunst). (A. a. O. S. 132.)

Demgegenüber zunächst der gesteigerte Ausdruck technischen Wert- und Selbstbewußtseins von der anderen Seite: „Wir begegnen dem Schöpfer, der sich des menschlichen Geistes bedient, um sein Werk weiter zu bauen. Der technische Mensch setzt potentielles Sein vorgegebener Gestalten in aktuelle Wirklichkeit der Erfahrungswelt um ... Aus Tiefen des Seins, das noch nicht Form, doch seines Geistes versichert, Äonen durchschläft, ruft uns Erschauernde zum Vollzug der Schöpfer ... — ein ungeheures Schicksal, an der Schöpfung tätig beteiligt zu sein, dergestalt, daß so durch uns Geschaffenes mit unvorstellbarer autonomer Gewalt weiterwirkend in der sichtbaren Welt bleibt: das größte irdische Erlebnis der Sterblichen ... Herüberholen prästabilierter eindeutiger Formen aus einem „Reiche" der Bereitschaft in unser Lebensreich sinnlicher Wahrnehmung ist das eigentliche technische Schaffen ... Die Erfindung funktioniert nicht wie der Baum, durch etwa, was wir nie erreichen können, was „draußen" bleibt, sondern durch etwas, was durch unseren Geist hindurchgewandert ist, freilich als etwas Fremdes, mit den Kategorien Ringendes, sie Überwindendes, das aber dennoch nur durch unseren Geist dorthin gelangen konnte, wo es jetzt ist, in die fertige Erfindung, ihr Erfüllung verleihend ... Ist doch Erfinden, allgemeiner, Technik als Akt: Ringen um die Angleichung der Kategorien an das „Ding an sich" ...Begegnung mit dem Ding an sich, nicht von außen durch Wahrnehmung in uns hinein, sondern innen und von innen nach der Idee in die Außenwelt neben die Naturdinge gestellt ... Die Technik als Realisierung von Ideen ist das Feld zur Untersuchung der „Realisierung" — (zu lernen) wie eine Wirklichkeit anderer Art ohne Störung von Naturgesetzen in die Erforschungswelt machtvoll einzieht, vermehrend, erhöhend". (Dessauer, Philosophie der Technik, 1927, S. 20, 50, 60, 66, 74.)

Lehrreich ist schon der Vergleich dieser Urteile, die sich offensichtlich auf den gleichen Tatbestand beziehen, doch ihn von verschiedenen Seiten aus betrachten, wobei es hier für uns jetzt belanglos bleibt, daß der eine Kritiker auf seinem Fachgebiet viel wissenschaftlicher zu Werke geht, ja auch in seiner Terminologie schon die Kenntnis der klassischen idealistischen Systeme voraussetzt, indes der andere, erkenntnistheoretisch ganz naiv, sein technisches Gebiet fast zu einer Metaphysik erweitert. Wesentlich ist, daß ein jeder Kenner seines Faches ist — doch zu wenig Kenner des anderen! So ist Kroner der abstrakt, deduktiv philosophisch Fragende, der jedoch in seiner Antwort auf seine berechtigte Frage, mangels genügender Kenntnis der wirklichen Technik, in das Konstruktive und Schematische abgleitet. Dessauer antwortet wohl aus einer Fülle originaler, überlegener Kenntnis technischen Schaffens, deren Formulierung seinem Werke dauernden Wert sichern kann; doch seine philosophisch zu wenig exakte Fragestellung führt ihn zweifellos zu einer Überspannung der technischen Werte und zu einer Überschätzung kultureller und ethischer Möglichkeiten in der Technik. (Wenn wir zur Lösung hier beide Werke kritisch zu umfassen suchen, kann es sich hier nicht um die an andrem Ort gegebene Kritik und um ein Eingehen auf die beiden Werke selber handeln, die hier vielmehr nur als die geeignetsten Repräsentanten ihre Gattung in dieser Frage vertreten sollen.)

Die Philosophie darf nicht, in bloßer Reflexion befangen, ihrem theoretischen Kultursystem zu Liebe, die auch im technischen Schaffen als solchen schon gegebene Möglichkeit echter Kulturerfüllung übersehen

— zugunsten jener „oberen Stufen" im rein geistigen Kulturprozeß (Philosophie, Kunst, Religion), der, ewig zwiegespalten, doch auch selbst nicht an das Ziel gelangen kann. Das Ziel, das in der Unrast eines solchen Widerspruchsprozesses nur stets neu hinausgeschoben wird, gilt es vielmehr auf jeder Stufe, ja in jeder Stelle selber schon zu finden. Nur von deren jeweils eigener Sinnverwirklichung aus ist gleichmäßig auch der Sinn des Ganzen zu erreichen, der an jeder Einzelstelle der Kulturganzheit gleichmäßig seine Wurzeln hat. Daß dies, sogar in ganz besonderem Maß, auch für die Technik als Kulturort gilt, ist gezeigt worden — insofern es ihr gelingt, den eigentlichen Sinn ihrer Werktätigkeit im Schaffen wirklich und inhaltlich zu erfüllen. Das aber ist ihr möglich. Die Wissenschaft (deren doch nur vermittelnder Funktion von Kroner fälschlich jene Kraft der „Selbstversöhnung des Bewußtseins" zugeschrieben wird, die erst dem metaphysischen Verhalten zukommt) kann in ihrer Anwendung, ihrer „Benutzung" durch die Technik freilich nicht dazu verhelfen, die „Kluft zwischen unmittelbarem und mittelbarem Bewußtsein, zwischen „theoretischem und praktischem Ich" zu schließen (was sie überhaupt nicht kann, sondern was das erstrebte höchste Ziel erst der Metaphysik ist!) — doch sie dient auch keineswegs, wie Kroner meint, hier nur zur „Selbstverwirklichung des triebbestimmten, triebbefriedigenden Willens der Einzelsubjekte". Diese weitverbreitete Verkennung des schöpferischen und sachlichen Moments jedes technischen Schaffens, das eben nicht einem subjektivem Triebe und nicht nur der Not einer „Bedürfniserfüllung" entspringt, sondern vielmehr der schöpferisch spielenden Phantasie des Wissenden, der Freude und dem objektiven Zwang des Könnenden, verhindert so den Philosophen, den in sich ruhenden Eigenwert, die eigene Bedeutung der technischen Tätigkeit zu sehen: sie ist nicht „Vorstufe" zu irgendeiner höheren Kulturform oder -tätigkeit, sondern elementar erfüllt sie ihren eigenen Sinn in sich selbst allein — genau so gut wie Kunst, Philosophie und Religion jeweils den ihrigen in sich erfüllen. Nur im Bild des theoretischen Prozesses rückt die fortlaufende Wertverschiebung immer neu zur „höheren Stufe" fort, indes die Ganzheitsauffassung ruhender Wirklichkeit die überall mögliche oder zu ermöglichende Erfüllung jedes verschiedenen Kulturinhalts begreift.

Ebensowenig aber darf die Technik Eigenart und Wesen ihres Tuns verkennen und sie irgendeinem anderen, sei es künstlerischem, religiösem oder wissenschaftlichem Tun eingliedern oder annähern wollen. Das technische Schaffen setzt nicht „die göttliche Schöpfung fort", so wenig dies irgend ein höchstes Kulturwerk zu tun vermöchte. Nur der schaffende Mensch selbst ist Glied der lebendigen Schöpfung, nicht sein menschliches Kulturprodukt, das ohne seine erhaltende Fürsorge wieder zu Rost und Schutt zerfällt. Auch nicht „prästabilierte Formen eines vierten Reichs" werden in technischen Erfindungen realisiert, sondern die möglichen

Lösungen selbstgegebener, selbstgewählter Probleme. Die technische Lösung ist erkenntnistheoretisch nicht „Begegnung mit dem Ding an sich", dem unerreichten Grenzziel metaphysischen Bemühens, sondern die ungleich fruchtbarere, günstigere Vereinigung von Wissen und Wollen im theoretisch-praktisch gelingenden Werk. In dieser technisch-schaffenden Werktätigkeit ganz allgemein liegt der erfüllende, stets neu erfüllte Sinn technischen Tuns, das nicht der Steigerung zur andersartigen Erfüllung in Kunst oder Religion, Staat oder Wissenschaft bedarf. Die technisch schaffende werktätige Erfüllung kann in sich ganz ebenso rein und vollkommen sein und kann, auf ihrer Stufe und in ihrer Eigenart, in sich den vollen grundsätzlichen Kultursinn verwirklichen, wie dies auf anderen Stufen andersartig möglich ist. Worin ist dies begründet?

14. DER KULTURKRITISCHE MASSSTAB DER SACHLICHEN REINHEIT.

Die Möglichkeit hiezu liegt in dem Ideal der Reinheit, der Vollkommenheit auch dieser kulturellen Tätigkeit: der werkschaffenden Leistung. Reinheit in dem sachlichen, spezifischen, gerade dieser Tätigkeit eigenen Sinn gemeint, so wie er auch dem Ideal anderer Kulturtätigkeiten anderer Art doch grundsätzlich in gleicher Weise innewohnt. Nur diese sachliche Reinheit technischen Tuns, technischer Leistung begründet sowohl den subjektiven Sinn und Wert des Tuns für den Arbeitenden, wie auch den objektiven Sinn und Wert der Arbeitsleistung selbst. Beide also sind so letzten Grundes nicht inhaltlicher sondern formaler Art. Darum ist es nicht richtig, inhaltliche Wertstufen der technischen Tätigkeit selbst zu unterscheiden — etwa die geniale Schöpfertat des großen technischen Erfinders als die Gipfelleistung zu betrachten, bei der derartige Kulturmaßstäbe vielleicht anwendbar seien, indes ihre Wirkungs- und Erfüllungsmöglichkeit jedoch für all die einfachen Aufgaben des gewöhnlichen technischen Arbeiters ganz unerreichbar sei. Nicht die gesteigerte Genialität des technischen Erfinders, sondern eben die gewöhnliche Werkleistung des technischen Arbeiters und „Ingenieurs" als des technischen Grundtypus, ist auf das geforderte Ideal der möglichen Kulturerfüllung hin zu prüfen.

Hier kann nun, über das Bisherige hinaus, das frühere Ergebnis unserer Untersuchung der Methodik (Kap. 6) mit dem der strukturtsystematischen Betrachtung der Kultur (Teil II) vereinigt werden zu der grundlegenden These, daß — der prinzipiellen Möglichkeit nach! — jede Art und jede Stufe technischer Werktätigkeit den in ihr Tätigen zur im Kultursinn sinnvollen Erfüllung seiner Arbeit führen kann, wenn es gelingt, von der im Werk verflochtenen Gegenseitigkeit des Theoretischen und Praktischen nach beiden Seiten hin, nach der des *Wissens* wie nach der des *Wirkens*, die gleichmäßig auf den ganzen Menschen ab-

gestimmten, auf seine lebendige Totalität bezogenen Kräfte in der schaffenden Arbeit geschlossen zu vereinigen, sie aneinander völlig und unmittelbar gleichsam zur einheitlichen „Sättigung" zu bringen.

Daß dies auf jeder Stufe und an jeder Stelle doch in so unendlichfach verschiedener Weise gleichermaßen möglich sein kann, ergibt sich aus der formalen Art der Grundbedingung: Dieses Gleichmaß, dieses „Gleichgewicht" der Lösung kann — je nach dem Reichtum, der Vielfältigkeit der schaffenden, arbeitenden Persönlichkeit — zwischen nur ganz wenigen oder sehr vielen Kräften zu erreichen sein: Die Reinheit der erreichten Lösung hängt von dem möglichst erfüllten inneren Ausgleich ab, und nicht von Umfang, Zahl und Art der aneinander „gesättigten" Kräfte. Beispielsweise kann daher die schlichteste Werkaufgabe, die ein einfacher Arbeiter zu leisten hat, je nach Maßgabe seiner Fähigkeiten seine Kräfte zu jenem erstrebten organischen Ausgleich bringen, so daß sich, im Idealfall, sein erworbenes *Wissen* lebendig in der *gewirkten* Aufgabe zusammenschließt, deren Vollführung werkverantwortlich sein *Wollen* erfüllend bestimmt, und deren Leistung sich in den Arbeitszusammenhang der Werkgemeinschaft sinngemäß eingliedert. Grundsätzlich ist überall in der Technik diese Idealbestimmung möglich; nicht die Technik sondern nur erst noch ungünstige Verhältnisse verhindern die Erfüllung — Verhältnisse, deren Veränderung und Verbesserung aber durchaus möglich ist und nur von Willen und Entschluß der Menschen abhängt, nicht von technischen Bedingungen (vgl. im folg. S. 53).

Kein prinzipieller, wesenhafter, sondern nur ein gradueller Unterschied besteht in dieser Hinsicht zwischen der einfachsten aber wirklich sinnerfüllten Tätigkeit des Ackerbauers, des Handwerkers oder Arbeiters und einer Gipfelleistung eines Schöpfergenius, der das Wissen seiner Zeit beherrschend und erhöhend in seiner Erfindung neue Wirklichkeiten schafft und ordnet, oder der etwa als kühner Meister ärztlicher Wissenschaft neue Heilerfolge für die beglückten Kranken erkämpft: Nicht in dieser Wirkung und der Wohltat an die Menschheit, so erfreulich sie auch ist, liegt der sachliche Wertmaßstab für die technische Leistung an sich, sondern allein nur in der vollkommenen Lösung der gesetzten Aufgabe selbst. Denn einzig in dieser ihrer Kraft und Reinheit wurzeln alle anderen Folgen und Auswirkungen des Werkes. Seine Schaffung und Vollführung ist aber nicht durch den Gedanken an diese Auswirkungen bestimmt, sondern nur durch seine eigene und sachliche Notwendigkeit. Darum ist die ethische Solidarität, die Dessauer an dem technischen Schaffen preist, nachträgliches Gefühl eines Betrachters, aber nicht Trieb und Gefühl des Schaffenden, Arbeitenden, der sein Werk gut zu machen hat nur um der Sache willen. (Der Seiler hat sein Seil haltbar zu drehen — ganz gleichgültig, ob ein Stück davon durch seine Festigkeit einen Verunglückten aus Todesnot befreit oder vielleicht einen schuldlos

Gefesselten in Todesnot verstrickt. Diese Beziehungen stehen nicht im Wertzusammenhang zu dem technischen Werk als solchen.)

Es bedarf darum nicht der Verbrämung technischer Kulturziele durch Anlehnung an andere, religiöse, künstlerische oder ethische, wie auch die theoretische Forderung unberechtigt ist, die im Fortgang zu geistigeren Kulturinhalten schon eine Steigerung der Erfüllungsmöglichkeit zu sehen glaubt, statt diese nur nach der jeweils erreichten Reinheit zu bewerten. Einzig und allein in dieser Reinheit der spezifischen Erfüllung technischer Werktätigkeit (als der gelingenden wirklichen vollen Umsetzung des *Wissens* in lebendiges *Wirken* in dem sinnvollen *Werk*) liegt ihr Kulturerfüllungswert begründet und damit auch die kritisch zu fassenden ethischen Aufgaben, die für die Technik aus ihrer Kultureingliederung sich ergeben.

15. DIE ETHISCHE FORDERUNG IN BEZUG AUF DEN WERKTÄTIGEN MENSCHEN UND SEINE ARBEIT.

In zweifacher Richtung, in persönlicher und kultureller Hinsicht, lassen sich diese ethischen Forderungen aus dem Ideal der Reinheit der Werktätigkeit entwickeln. Die erste (persönliche) Forderung bezieht sich auf die Tätigkeit des arbeitenden Menschen selbst, der seinen wesentlichen Lebenssinn in seiner Werkleistung verwirklichen, sich erarbeiten können müßte. Die subjektive Bedingung hiezu bildet die schon früher hervorgehobene Persönlichkeit-aufbauende, „substanzverwirklichende" Kraft jeder sachlichen, um ihrer selbst willen geleisteten Arbeit, deren Auswirkung auf den Arbeitenden an sich wertvoll und sinnerfüllend ist. Die hieraus folgende Ethik (und Metaphysik) des Wertsinnes der Arbeit, deren Prozeß „Persönlichkeitssubstanzschaffung nach innen mit Kultursubstanzschaffung nach außen" einheitlich verwirklicht, ist von Hermann Lufft so tiefdeutend erschöpfend dargestellt („Kulturformung durch Technik und Wirtschaft"), daß sie das hier von Eigenart und Wesen des technischen Schaffens Ausgeführte ihrerseits bestätigt und ergänzt, nur daß auch das Begleitmoment des Schaffensglücks, der Werk- und Arbeitsfreude mehr hervorzuheben wäre.

„Arbeit bedeutet nicht einen mechanischen und äußeren, sondern einen inneren und wesentlichen Prozeß ... Arbeit als innere Tatsache unseres Lebens, als Lebensverwirklichung ist immer einheitlich, immer eindeutig, soweit eben Arbeit überhaupt vorliegt, d. h. Arbeit als Selbstverwirklichung von uns geleistet wird. Das Ich-Selbst wie die Kulturreiche dieses Ich-Selbst, soweit sie dem einzelnen Menschen zugehören, sind Wesenheiten, welche durch Arbeit verwirklicht werden.

Arbeit erfordert den Menschen ganz. Sie verlangt Dienst, und nur Dienst an der Sache. So ist sie Selbstverwirklichung nach innen und außen. Der Begriff der Arbeit braucht keine Steigerung nach einem höheren Begriff des Schöpferischen hin. In seiner unendlichen und schlechthin primären Würde lehnt er vielmehr jede solche Verbindung ab. Wir sind immer schöpferisch, soweit wir (innerlich hingegeben) arbeiten — nämlich für uns selbst, und wir sind nur schöpferisch, indem wir arbeiten — und gerade soweit

wissen wir nichts von unserer schöpferischen Leistung. Der schöpferische Mensch ist also nur der arbeitende Mensch, durchaus nichts anderes, durchaus nichts Höheres. Der verkennt die unendliche Würde der Arbeit, der glaubt, diese Würde steigern zu können.

In der Arbeit verwandeln wir die Zeit ... zu substanzieller Wesenheit, Gültigkeit, Wirklichkeit. Wir kristallisieren die substanzielle Zeit zur Persönlichkeitssubstanz ... Arbeit ist Zeiterfülltheit, Lebensgestaltung unmittelbar aus Zeitsubstanz, Urerleben unseres Selbst, noch diesseits unseres Selbstbewußtseins ... Arbeit ist nicht nur Funktionalbegriff, sondern vielmehr im dynamischen Sinne, im Lebenssinne, der eigentliche Wertträger, weil der eigentliche Wertschöpfer ... Die ganze Wertskala der menschlichen Kulturreiche führt hier an der Quelle zusammen, und hier wiegt sie nur den arbeitenden Menschen als den Menschen, soweit er subjektiv und damit auch objektiv arbeitet" (a. a. O. S. 142—152).

Die objektive (sachliche oder soziale) Bedingung, die diesem subjektiven Zusammenschluß des ganzen Menschen im Einheitssinne seiner geleisteten Arbeit und ihres Wertes für ihn zu entsprechen hat, ist die anzustrebende organische Einordnung des Arbeitenden an der Stelle des Arbeitsprozesses, die im idealen Fall nach Maßgabe seiner Fähigkeiten eben diese Sinnbeziehung und Vereinheitlichung seiner Kräfte im Werk ihm ermöglicht. Immer werden mehr oder weniger günstige Möglichkeiten zu unterscheiden sein und stets wird die Bemerkung über „Sklaven der Arbeit auch heute" gelten: „Der Mensch ist nicht deshalb Arbeitssklave, weil er minderwertige Arbeit zu verrichten hätte, sondern er bleibt bei einer geringwertigen Arbeit hängen und verrichtet diese außerdem noch minderwertig, weil er seiner inneren Einstellung nach eben nicht Herr seiner selbst ist. Der sich der Arbeit ganz Hingebende kann an eine objektiv geringwertigere Arbeit gesetzt werden. Indem er diese Arbeit ganz erfüllt, erhält sie jenen subjektiv unendlichen Wert, jene unendliche Wirkung der Verwirklichung des Ich-Selbst." (Lufft, a. a. O. S. 147). — Aber dem an solcher Arbeit Wachsendem, seinem stets weiter ausgreifenden Maß der Fähigkeiten wird diese objektiv geringwertige Arbeit auch tatsächlich immer weniger genügen können; er verlangt mit Recht die Steigerung dieser Möglichkeit des Ausgleichs seiner Kräfte gemäß diesem Wachstum. Die Erfüllung dieser Forderung aber ist technisch überall möglich. Es ist eine Forderung richtiger Werkleitung und Organisation, die von Einsicht und Willenseinsatz abhängt. Ihr kommt zudem die Selbstdurchsetzung jeder sachlich guten Arbeit entgegen. („Wirklich gute Arbeiter sind nicht so häufig, als daß sie nicht über kurz oder lang auch nach außen eine gewisse Anerkennung sich verschaffen könnten, zumal der Leistung der Arbeit nach außen immer ein entsprechender Aufbau der Persönlichkeit von innen heraus, und somit auch wieder mit Auswirkung nach außen parallel geht." Lufft, a. a. O. S. 148.)

Hierher gehören all die zahlreichen Versuche von der soziologischen und psychologischen bis zu der technisch-fachwissenschaftlichen Seite, Arbeit und Arbeitsprozeß dem Ideal einer organischen und ihres Lebenssinns bewußten Berufstätigkeit zu nähern, die in Arbeitsstufung, Arbeits-

gliederung und Einsicht in die Arbeitseinheit des umfassenden Zusammenhangs auch in der weitest fortgeschrittenen Maschinentechnik wieder die natürliche, menschliche, seelische Beherrschung und damit Sinneserfüllung möglich machen würde. Dieser Veredelungsprozeß der Industriearbeit, die Überwindung, schließlich die gereifte völlige Beherrschung des Automatismus der wieder belanglos gewordenen und gemeisterten Maschine hat bereits verheißungsvoll begonnen und wird technischerseits auch das Ziel erreichen können, wobei ethisch sich vor allem die zwei Grundprinzipien der Werkteilhabe und Werkverantwortung — im inneren wie im äußeren Sinn genommen — als entscheidend und richtunggebend erweisen werden. In diesem Sinne kann sich die Einschmelzung der modernen Maschinentechnik in die weitere, ursprüngliche und immerwährende Technik, d.h. in die gestaltende Werktätigkeit des Menschen immer mehr vollziehen und dabei wieder der Mensch in den beherrschenden Mittelpunkt treten. Auch unter dem Schutt industriealisierter „Technisierung" ist noch der fruchtbare alte Boden echter Technik und schöpferischer Werkarbeit aufzugraben!

Die Literatur hierüber ist auch in den Einzelfragen schon sehr ausgebreitet. Selbständige und treffende Bemerkungen über „das organische Prinzip der Werkbildung" (im Gegensatz zu der Mechanisierung menschlicher Maschinenzwangsarbeit mit ihrem äußerlichen Kurzschluß von Wissen und Wirken unter Umgehung des zu vermittelnden seelischen Sinnes) finden sich in dem erwähnten Buche Krannhals', „Der Weltsinn der Technik", S. 78, 86, 188, 204, mit der letztentscheidenden Frage nach dem „totalen Lebenssinn der Einzelleistung" und nach der Kulturbedingung der Technik: „als Mittel zur seelischen Totalität gewertet, gehandhabt zu werden". — Von ganz anderer Seite die wertvollen Ansätze zu einer „Lehre vom guten Werk" in dem an grüblerisch kritischem Tiefsinn reichen, aber noch sehr ungleichmäßigem Buch Rudolf Schwarzs „Wegweisung der Technik", Werkbücher Bd. 1, Potsdam, S. 25—29.

Für viele Vorschläge freilich gilt die Kritik F. Gieses, die er in seiner „Philosophie der Arbeit" (1932, S. 265) gegen den naiven, übertriebenen Psychologismus des „romantisierenden Pragmatismus" gerichtet hat, der „durch Zusatz von Pluswerten illusionistischer Form" die wirkliche Arbeitsrealität durch seine vermeintliche Einfühlung doch nur verfälscht, oder „die ethische Vergütung an falscher Stelle gewinnt". (Gegen Lang-Hellpach, Rosenstock, Marr, Dessauer, Rauecker, Horneffer u. a.) Doch läßt auch die Philosophie der Arbeit Gieses (die als 10. Band seines weitschweifigen „Handbuchs der Arbeitswissenschaft" erschien) trotz aller Ordnungsschematismen und massenhaft gehäufter Literatur wirklich brauchbaren Inhalt noch zumeist vermissen. — Seine wertvolleren letzten Teile (Ethik, Sinnlehre und Teleologie der Arbeit) gipfeln im Gedanken einer Tatlehre der Technik und der Autonomie der Arbeit: „Es gibt keinen universaleren Bindungsweg als die Arbeit, um auf das Problem der objektiven Geistigkeit des Seins zu stoßen. Arbeit ist autonom in dieser universalen Wirkung auf den Menschen . . . Unsere Epoche ist in dieser ihr eigenen Produktivität der Arbeitstat dem Phänomen echter Menschenwürde nähergerückt . . . Arbeit ist Ausdruck der Befreiung des Individuums und der Gesamtheit" (a. a. O. S. 295) — Thesen und Forderungen, die u. E. einfacher und erschöpfend bereits in H. Luffts kleinem Büchlein ausgesprochen und begründet sind: Kulturformung durch Technik und Wirtschaft. Wege der Technik. Stuttgart 1930. — Auch die Werke F. Dessauers (Technische Kultur 1908, Gesammelte Aufsätze 1925, Philosophie der Technik 1927, Kooperative Wirtschaft 1929) sind vielfach mit Gedanken zur Ethik der Arbeit und zur Ethik der Technik durchsetzt.

Von psychologischer Seite her hat O. Klemm bei der Leipziger Tagung (Okt. 33) auch „Psychologische Grundfragen der Technik" besprochen und zur „psychologischen Bestgestaltung der maschinentechnisch gebundenen Arbeit" gezeigt, wie durch die „Ganzheitspsychologie unserer Tage ... die einzelnen maschinentechnisch zerteilten Arbeitsvorgänge durch den Arbeitssinn wieder ihre Verbindung mit dem seelischen Ganzen gewinnen" — Ausblicke, die technischerseits durch die bereits von Hardensett erörterten und aufgestellten Prinzipien (vgl. im folg. S. 56) gestützt und ergänzt werden.

Ins technische Detail der Fragen führen am besten ein J. Riedels „Arbeitskunde" 1925, Diehl-Mombert, „Arbeiter und Maschine" 1926, Hendrik de Man, „Der Kampf um die Arbeitsfreude" 1926, R. Woldt, „Die Lebenswelt des Industriearbeiters" 1926, und besonders H. Dubreuil, „Arbeiter in USA." 1930. — In Amerika sind vor allem zwei Einzelgebiete rationell mechanisierter Technik (hinsichtlich des Arbeitstempos und des Arbeitsrhythmus) zur gesteigerten Höchstausbildung gelangt, verkörpert durch die Namen F. W. Taylor und H. Ford. — F. W. Taylor, „Die Grundsätze wissenschaftlicher Betriebsführung", deutsch von Roesler, 1922. Die beste kritische Analyse des Taylorismus und Taylorsystems bei F. von Gottl-Ottlilienfeld im „Grundriß der Sozialökonomik" II, 2, „Wirtschaft und Technik", 1923, S. 134—164 (Rationalisieren der Betriebsführung, Gedanke der Höchstleistung). Die beste Kritik H. Fords bei W. Vershofen, „Grenzen der Rationalisierung" 1927 und P. Rieppel, „Fordbetriebe und Fordmethoden" 1926. Über die reiche amerikanische und deutsche Literatur hierzu orientiert I. M. Witte, „Taylor, Gilbreth, Ford" 1925. Jetzt ergänzt durch die Bibliographie Silas Bents in seinem Werk „Machine Made Man". N. Y. 1930. Stuart Chase, „Moloch Maschine" 1931 (deutsche aber verschlechterte Bearbeitung seines Werkes „Men and Machines"), A. Pound, „Der eiserne Mann" (deutsch 1925), sowie H. Günther, „Automaten" (1930) beleuchten anschaulich diese Probleme des Automatismus; vgl. auch E. Rosenstock, „Lebensarbeit in der Industrie" 1926.

Die historische Entwicklung einer Arbeitsethik endlich, seit Max Webers und Ernst Troeltschs Forschungen, hat den religiösen Schwerpunkt beibehalten. (H. Freyer, „Die Bewertung der Wirtschaft im phil. Denken des 19. Jahrh." 1921; Hellpach, „Erziehung durch Arbeit" 1925; F. Krueger, „Die Arbeit d. Menschen als philos. Problem" Bl. f. D. Phil. III, 1929; R. L. Mehmke, „Arbeitsgesinnung im Wandel der Zeiten" D. Psych. V6, 1930; von kathol. Seite: K. Eschweiler, „Die Herkunft des industriellen Menschen" Hochl. 1925; J. B. Kraus, „Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus" 1930; Weber-Tischleder, „Wirtschaftsethik" 1931; — von evangelischer: E. Traub, „Ethik und Kapitalismus" 1909; R. Wünsch, „Evangelische Wirtschaftsethik" 1927; A. Faut, „Technik, technisches Zeitalter und Religion" 1931; H. Lilje, „Das technische Zeitalter" 1932.)

Vgl. auch P. Jostock, „Der Ausgang des Kapitalismus" 1928 und (als Korrektur zu Weber!) R. H. Tawney, „Religion and the rise of capitalisme" 1926, sowie das lehrreiche fundamentale Werk H. Luffts „Samuel Gompers, Arbeiterschaft u. Volksgemeinschaft in den Ver. Staaten von Amerika" 1928. Eine allgemeine Zusammenfassung objektiver Art bietet H. Weinreich, „Bildungswerte der Technik" 1928. — Zu dem weiteren Bereich der Arbeitsethik gehört auch E. Böhler, „Technik und Wirtschaft in den geistigen Entscheidungen der Gegenwart" (1931), F. Schwerber, „Nationalsozialismus und Technik" (1932), G. Eichelberg, „Technik und Verantwortung" (1932), F. Schumacher, „Der Fluch der Technik" (1932), „Schöpferwille und Mechanisierung" (1933) sowie E. Zschimmers „Philosophie der Technik" (1914, 1933), die aber auch in der sehr veränderten 3. Aufl. trotz all ihrer sympathischen Grundzüge und treffenden Bemerkungen (vor allem im Kap. „Arbeitsautomat" sowie über das Deutsche Museum) mangels genügenden Kontakts mit anderer Literatur geistig nicht über einen gutgemeinten, idealistisch polternden Dilettantismus hinausgelangt. Jüngst noch Claus Schrempf, „Mensch, Maschine, Arbeitskraft" (Die Neue Rundschau, Sept. Nov. Dez. 1933) mit seiner weitschauend begründeten ethischen Forderung des Dienstwertes der Technik (als „Offizialismus").

16. DIE ETHISCHE FORDERUNG IN BEZUG AUF DAS WERK UND SEINE KULTUREINGLIEDERUNG.

Andererseits sind alle diese Fragen aber auch unmittelbar verflochten mit der zweiten Forderung des Ideals der Reinheit des technischen Tuns, die sich auf das Ergebnis der technischen Leistung, auf das technische Werk richtet. Wann und inwiefern ist das technische Schaffensprodukt, die technische Arbeit als solche, technisch-sachlich rein, sinnvoll in sich erfüllt? und wie ist, dementsprechend, die Einordnung der technischen Leistung in das Kulturganze zu bestimmen und zu begründen?

Es ist dies gleichsam die objektive Kehrseite der bisher vom Subjekt aus gesehenen ethischen Frage der technischen Arbeit, die wie dort so auch hier nach zwei Grundbedingungen betrachtet werden kann: nach Art und Wesen des (gelungenen) technischen Werkes und nach seiner (gelingenden) Eingliederung in System und Prozeß der Kultur. Charakteristisch ist dabei, daß auch die kulturkritische Bestimmung wieder — wie schon die methodische Zusammenfassung und Vorschau (o. S. 23/26) — am besten von der grundsätzlichen Scheidung der empirisch eng verflochtenen Gebiete von Technik und Wirtschaft ausgeht, um das Eigentümliche des technischen Werkes klar herauszustellen.

Dies gilt von den noch wenig befriedigenden ersten allgemeineren Versuchen einer Wesensbestimmung der Technik (Kapp, Noiré, Popper, Toula, Kraft, Wendt, v. Mayer, Du Bois Reymond, Brinkmann, Janssen, Hanffstengel, Weyrauch) bis zu den eigentlichen wirtschaftswissenschaftlichen Darstellungen, kodifiziert in den genannten Grundrissen und Handbüchern v. Gottl-Ottlilienfelds und Gieses, ergänzt durch W. G. Waffenschmidt, „Technik u. Wirtschaft" 1928 und A. Voigt, „Technische Ökonomik" (Wirtsch. u. Recht d. Gegenwart) 1912. (Vgl. o. S. 26,33!)

Die ursprünglichste, eigenartigste Darlegung dieser Aufgabe, in Julius Schenks Buch, „Die Lehre von der schöpferischen Produkte schaffenden Arbeit" I. Bd. (1928, Weiterführung durch den Tod des Verfassers abgebrochen) entwickelt das Wesen technisch schöpferischer Arbeit in ihrem Zusammenhang mit der „Zusammenarbeit der sozialen Wirtschaft", der die „selbstsüchtige Wirtschaft" ebenso entgegengestellt wird, wie die, der schöpferischen Arbeit des Gestaltens gegenüber sekundäre technische Wissenschaft als solche, wenngleich hier der Ausdruck „Wirtschafter" mißverständlich bleiben muß. Das hier von Schenk vollzogene „Bewußtwerden der Elemente, aus denen schöpferische, Produkte schaffende Arbeit sich aufbaut, bedeutet ein Vordringen in die Tiefe des Wesens der Arbeit" (a. a. O. S. 45).

Die wissenschaftlich reifste Formulierung hat dieses Problem bei Heinrich Hardensett gefunden („Der kapitalistische und der technische Mensch" 1932), dessen zunächst charakterologische, strukturelle Studie doch zugleich die bis jetzt wesentlichste sachliche Techniklehre enthält, deren Leitsätze über „Technik, Techniklehre, Rationalität, Wirtschaft, Sozialwelt des technischen Menschen" wir bestätigend hier anschließen:

„Technik ist wesentlich Sacherzeugung ... ist ein sinnvoller menschlicher Bezirk auch außerhalb des wirtschaftlichen Kreislaufs, ja sie ist wesenhaft gerade außerhalb des Zirkulationsprozesses... Der technische Mensch schafft nicht aus Not, Angst und Sorge, um eine schicksalhaft dünkende Gefährdung des Lebens zu überwinden, sondern er schafft, weil er im Gestalten der Sachdinge selbst eine lebenswerte Aufgabe er-

blickt... Das innere Gefüge und die äußere Organisation der technischen Arbeit müssen so sein, daß das eigentliche baumeisterliche Erlebnis der Werktat erlebt und erfüllt werden kann. Die industrielle heutige Arbeitsordnung ist in diesem Sinne noch keineswegs technisch... Der um der sachschaffenden Werktat willen Arbeitende wird besser arbeiten als der gewinnsüchtig oder ehrgeizig oder asketisch bewegte. Damit wäre erwiesen, daß das wesensgemäße Zusammenklingen von Mensch und Ziel, daß die innerlich materialgerechte Arbeit nicht nur am beglückendsten sondern auch am erfolgreichten ist.

Das Problem der Arbeitsteilung läßt sich grundsätzlich in technischem Geiste lösen! Die Arbeitsteilung bestimmt in der Technikтheorie nicht den Tausch, sondern die Zusammenarbeit. Sie begründet den kollektiven Zusammenhang der Arbeitenden unabhängig von der Sozialbindung, die durch die dienenden technischen Erzeugnisse geschaffen wird. ... Für den technischen Menschen ist Verteilung nur als dienende Verteilungstechnik sinnvoll. Er setzt in der technischen und wirtschaftlichen Grundtatsache der Zusammenarbeit (wesensnotwendig) einen universalistischen, vergemeinsamenden Wirtschaftsbegriff — Kooperation und nicht Konkurrenz... Das Grundprinzip der technischen Wirtschaft ist die gemeinschaftliche Arbeit, nicht der Eigennutz, ihre Grundhandlung die Produktion, nicht der Tausch, der entscheidende Ort ihres Wirtschaftsgeschehens die Werkstatt, nicht der Markt, ihr entscheidender Wert der Dienstwert, nicht der Tauschwert. Sie bildet Leistungsgemeinschaften nicht Interessengemeinschaften.

Dem technischen Menschen ist Freiheit schlechthin kein Ideal, sondern Freiheit und Bindung erhalten ihren Sinn vom Ziel des Werkschaffens her... Er will nicht unendlichen Gewinn und damit unendliche Bewegung und ewig unerlöstes Streben, er will das vollendete Bauwerk, den vollendeten Erdenbau, die ewige Gegenwart... Er ist Klassiker, nicht Romantiker, Mensch des Maßes und des Gesetzes“ (a. a. O. S. 66, 81f., 94, 97, 112, 117, 128).

Dieser charakterologischen Spiegelung der Wesensart technischer Werkleistung entspricht in kultureller Hinsicht das selbständige Bewußtsein richtiger, organischer Eingliederung der Technik als Kulturfunktion in das System der übrigen Kulturgebiete — Wissenschaft, Kunst, Religion, Staat, Wirtschaft — und ganz analog ist auch hier das begründende Prinzip der richtigen natürlichen Stellung der Technik aus ihr selbst allein, nicht aus den anderen Kulturgebieten zu entnehmen. Nur das selbständige Gleichmaß aller und ihre gleichmäßige Zusammenordnung ist Voraussetzung des gleichmäßigen Wachstums und des „Gleichgewichtes“ des Gesamtprozesses (vgl. das Bildschema unserer Strukturlehre, o. S. 40, sowie Kap. 12, S. 42). Wie die strukturell zentrale Stellung der Technik — mitten zwischen *Wirtschaft* und *Wissenschaft* — und damit auch ihr selbständiger Weg zu der ihr eigenen Sinn-

erfüllung, die in der Güte des Werkes, der vollendeten guten Werkleistung liegt, im Prinzipiellen hier schon deutlich wurde, so ergibt sich andererseits ein wesentlicher Unterschied zwischen *technischem* und *künstlerischem* Werk, zwischen erfülltem Sinn sachlicher Zweckgestaltung und der Formwerdung gedeuteten Gehalts — zwischen *Sachwerk* und *Kunstwerk*, die trotz der Verwandtschaft und trotz scheinbarer Vermischungsmöglichkeit (vgl. S. 39,29) doch grundsätzlich verschiedenen Reichen angehören, ohne sich je beeinträchtigen zu müssen. Nur ein Gebiet scheint hier den Anspruch zu erheben, die Technik sich bedingungslos unter- und einordnen zu können — der Staat.

Entscheidend bleibt dabei, daß auch der Staat die Technik von ihrer wirtschaftlichen Seite aus umgreift und leitet. Mag der nationale sittliche Kulturstaat, der totale Staat, seine ordnende Herrschaft mit unendlich höherem Recht ausüben, als sie sich die Wirtschaft seinerzeit in der kapitalistischen Entartung eigennützig angeeignet hatte — es wäre doch falsch, daraus nun die inhaltliche Bestimmtheit des technischen Schaffens als vom Staat gegeben und bedingt folgern zu wollen. Der technische Sinn technischen Werks bleibt autonom, doch seine wirtschaftliche Anwendung, Planung und Ausnützung wird der überlegen geführte Staat beherrschend leiten; aber der sittlich übergeordnete Geist, der der Gemeinschaft dient und aus dem diese staatlich-sittliche Leitung erfolgt, stimmt voll und ganz schon mit dem eigenen Geist und mit dem sachlichen Bedürfnis überein, das als wesentlich technisch hier aus Eigenart und innerer Notwendigkeit technischen Schaffens selbst entwickelt worden ist und das von sich aus sich den ethischen Zielen des wahren Staats einordnen wird. Es ist ein weitverbreiteter Irrtum, Technik mit ihrer Entartung (der mechanisierten äußeren Industrialisierung), Wirtschaft mit kapitalistischer Entartung gleichzusetzen und die höhere sittliche Würde erst dem Staat zuzuerkennen: als ob nicht echte, richtige Technik, echte, richtige Wirtschaft kulturethisch rein und ein verfehlter Staat (etwa in religiösem oder antireligiösem Fanatismus) verwerflich sein könnte. Der gemeinsame, umfassende Begriff ist der der kulturethischen Reinheit jedes Gebiets in sich — wodurch die Konvergenz aller zum Kultur-einheitsziel bedingt wird.

An diesem Irrtum (oder seiner noch nicht klar genug ausgedrückten Abweisung) krankt auch das lehrreiche Werk M. Holzers „Technik und Kapitalismus" 1932, das schon durch den Titel die Verwandtschaft mit dem Buche Hardensetts bezeugt und das die gleichen höchsten Forderungen für die wahre Technik, die dort mehr persönlich und charakterologisch gefaßt sind, nun im objektiven Reich der kulturellen Verflechtung entwickelt. So wird es für uns hier zur Fortsetzung der von dorther aufgenommenen Probleme. (Daran ändert nichts die irrtümliche Polemik Holzers gegen Hardensett (S. 13 und 22), deren Argumente man mit gleicher Nichtigkeit gegen Holzers Aufstellung selber richten könnte („Allgemeinnutzen" als „Erfolgsziel" nationaler Technik). Holzers „Technikunternehmer" ist eben der von Hardensett ganz ebenso bekämpfte „kapitalistische Mensch", dem beide ihr gleiches Ideal echter Technik gegenüberstellen. Wir kritisieren hier diese Werke nicht, sondern benützen sie als Beispiel und Symptom.)

Es bedürfte nur noch der Richtigstellung, daß die von Holzer mit Recht verurteilten Mißstände der „Technik" ihrer Entartung in „Technizismus" und Industrialisierung, und der Entartung der Wirtschaft in eigennützigen Kapitalismus zuzuschreiben sind, und ebenso auch in einem machtgierig egoistisch entarteten Staat, in einer ebenso entarteten, materialistischen Gesellschaft sich entwickeln müssen. Die Umstellung ins Sittliche hat aber auf allen Gebieten gleichmäßig, von innen heraus, zu geschehen: Dem sittlichen, statt zur Gesellschaft zu der wirklichen Gemeinschaft gewordenen Volk entspricht eine aus ihrem eigenen Wesen heraus sittlich gewordene, sittlich mögliche „organische", natürliche, soziale, nationale Technik wie eine ganz ebenso „sittliche" Wirtschaft und ein ebensolcher Staat als „sittliche Totalität". (Vgl. diesen Band, D, S. 167,20.) „Im Ingenieur als Mensch muß diese Wendung und Bindung vorgehen, ehe die Technik in ihrer neuen Form entstehen kann." Holzer a. a. O. S. 101. Diese ethische Wendung ist auf jedem der Kulturgebiete für sich selber zu erkämpfen und hängt ab von der Gesundung des Kulturwachstums, wenn auch in der geschichtlichen Durchsetzung einzelne Gebiete jeweils führend und bestimmend voranschreiten werden. Zu dem Verhältnis dieser Anschauung zur rein politischen Beurteilung der Technik vgl. im folg. S. 61 und 66.

17. DIE KULTURETHISCHE BILANZ IN DER BEURTEILUNG DER TECHNIK.

Die ethische und kulturelle Gesamtbilanz der Technik, in der jetzt das Fazit der betrachteten Einstellungen und durchlaufenen Gesichtspunkte gezogen werden soll, ist so unmittelbar schon mit der geschichtsphilosophischen Frage verknüpft, die ihrerseits ja die inhaltliche Aufgabe der verschiedenfach in das Kultursystem eingeordneten Technik zu bestimmen hat — vor allem nach der jeweiligen Phase des fortschreitenden Kulturprozesses. Das ethische Resultat der Wertbeurteilung der Technik wird dabei je nach dem hierin eingenommenen Standpunkt verschieden sein, auch wenn in der Bewertung der positiven oder negativen Möglichkeiten selbst schon die volle Einstimmigkeit bestehen würde. Wir stellen darum hier zunächst die großen prinzipiellen Formulierungen der ethischen „Bilanz" bzw. Forderung in ihren gegenwärtigen geschichtlichen Ausprägungen einander gegenüber, ehe wir auf ihre Aufeinanderfolge und auf die Stellung und Bedeutung der Technik und ihrer Aufgabe in dem geschichtlichen Kulturprozeß selbst eingehen.

Die letzterreichte Wertung (in der Fassung Holzers) als die nationalstaatlich bestimmte, verneint kritisch die materialistische Grundlage hemmungsloser Bedürfnisbefriedigung, der der „Erzeugungsfanatismus einer an den Eigennutz, an den Kapitalismus gebundenen und ihre Anwendungsform in der Industriealisierung ausschöpfenden Technik" nur entgegenkam (a. a. O. S. 12, 18; vgl. Hardensett!). Sie „verlangt Freisetzung der Technik vom Kapitalismus... Formt man die Technik — (den Technizismus, der nicht Schuld der Technik sondern des Kapitalismus ist) — durch Bindung an den Gemeinnutzen von Volk, Staat und Nation um, so gestaltet man eine nicht mechanistische, sondern natürliche Technik, so führt sie zur Harmonie zwischen den drei Lebensdingen, wie auch zwischen Volk und Staat" (a. a. O. S. 19, 26).

Statt des kapitalistischen, erfolgsgierig industrialisierten „Technizismus" wird also hier eine bedarfsdeckungswirtschaftliche und sozialpolitische Re-Industrialisierung als das Ziel einer gereinigten, nurmehr dem Staat und der in ihm verwirklichten nationalen Volksgemeinschaft verpflichteten Technik aufgestellt, die aus diesem gemeinschaftlichen höheren Gesichtspunkt alle Einzelfragen lösen und entscheiden wird: gemeinwirtschaftliche Gesamtplanung der Forschung wie der Energiegewinnung und Verteilung, der Bauregelung und Einteilung wie der Betriebs- und Arbeitsteilung und der rein qualitativen Leistungsforderung im Sinne der Gemeinschaft. — An sich sind diese, aus dem Wesen reiner Technik abzuleitenden Forderungen nichts neues. (Vgl. die Zusammenfassung K. Lamprechts auf der Hauptversammlung des VDI schon 1913: daß „sich die sittliche Selbstreinigung der industriellen Entwicklung in und aus der (idealistischen) Technik (der Zukunft) selbst vollziehen muß... Aus dem bloß quantitativen Schaffen mit seiner Unersättlichkeit der Ziele und deshalb mit seiner sittlichen Leere ist ein qualitatives Schaffen zu bilden mit einer in sich wohlbegrenzten Produktion.") Nur sind sie hier, bis zu den Zielen der sozialen, nationalen und „planlandschaftlichen" Technik und ihren Erziehungsfragen, mit dem Ideal des nationalsozialistischen „totalen" Staates selbst verschmolzen und auf ihn zurückgeführt.

Gottfried Feder hat die hieraus fließenden Organisationsaufgaben für die dem Staat eingebaute „immense Totalität der Technik" programmatisch zuerst entwickelt in seinem Weimarer Vortrag (Technik Voran Juni 1933, S. 199, sowie Technik und Kultur, 1933, Heft 6) „mit dem Ziel, daß alle Möglichkeiten der Technik restlos für die Gesittung und Wohlfahrt der Nation eingesetzt werden". „Die freie, schöpferische und selbstverantwortliche Persönlichkeit ist das Fundament der gesamten Wirtschaftsführung, aber ... sie hat sich einzuordnen in die höheren Staatsaufgaben auf dem Gebiete der Wirtschaft ... Wir wollen wegkommen von der Majorität der Zahl zur Souveränität der Sachkenntnis!" So erwächst ein höheres, umfassendes Verantwortungsbewußtsein, das sich auch die Technik überlegen wieder einzugliedern strebt und ihre Ziele letzthin nur in Hinsicht auf das Ganze von Volk-Staat-Nation als gemeinschaftliche Aufgaben bestimmt.

Es ist lehrreich, daß fast zur gleichen Zeit auch übergreifende und ideale Forderungen für die Technik von ganz anderer Seite her erhoben wurden, nämlich von der Technik selbst aus, und zwar hier in mehrfacher, verschiedener Auffassung. Es ist die technokratische Bewegung, die sich im gleichen Jahre (1932) in voneinander unabhängigen Ansätzen in Amerika und Deutschland ausgebildet und jeweils auch literarisch ausgesprochen hat. Ihre verhältnismäßig ungeistigste Fassung ist die amerikanische *Technocracy* — vorbereitet in den Werken Stuart Chases', in neuer aber oberflächlicher Formulierung durchgeführt

von Howard Scott und Wayne W. Parrish. Die These der zu fordernden technischen Herrschaft wird vor allem durch planwirtschaftliche Überlegungen und Untersuchungen begründet („Wie kann die Gesellschaft ihre Organisation so gestalten, daß sie die ihr durch Wissenschaft und Technik gebotenen Möglichkeiten voll ausnutzt, ohne arbeitswilligen Menschen Opfer aufzuerlegen?" Hoover-Committee 1929), die sich teilweise, durch den Gedanken einer energetischen Bezugseinheit, ins Spielerische und materialistisch-dilettantische verlieren und den westlich-demokratischen, nur auf ihr Land bezogenen und wesentlich nur von der Wirtschaftskrise bedingten Gesichtskreis nicht verleugnen. — Ungleich tiefer greift die deutsche Fassung der Technokratie, die ihre Hauptprägung durch den gleichnamigen Aufsatz Günther Bugges (Technik Voran Heft 19/20, Okt. 1932) gefunden hat. Im ausdrücklichen Anschluß an Gedanken Hardensetts wird hier die gleiche Selbständigkeits- und Dienstforderung der Techniker („als Herren im eigenen Haus") nun in der weitesten und allgemeinsten Form erhoben und von der arteigenen Ethik der Technik aus begründet:

„Technische Gesinnung und Gesittung hat ihre Grundlage in einem aus dem tiefen Erlebnis technischen Zusammenarbeitens kommenden, uneigennützigen Gemeinschaftswillen. Der dieses menschen- und völkerverbindenden Grundzuges der Technik bewußt gewordene Techniker ... muß sich der Verantwortung bewußt werden, die ihm sein Schaffen auferlegt und dafür sorgen, daß durch eine sinnvolle Verteilungstechnik, in der Händler- und Unternehmerprofit auszuscheiden haben, der wahre Zweck der Technik verwirklicht wird.

Letzten Endes sind im Kapitalismus wie im Marxismus bzw. Sozialismus alle Maßstäbe, Problemstellungen und Forderungen von der Wirtschaft aus orientiert. Daß man, vom Wesen der Technik ausgehend, zu anderer Anschauung der Dinge und zu anderen Lösungen der Probleme kommt (die sich aus der schicksalshaften Technisierung der Welt ergeben haben), ist eine Erkenntnis, zu der weder die klassischen Begründer des marxistischen Sozialismus noch ihre neueren Nachfolger durchgedrungen sind.

Reale Macht, politische sowohl wie wirtschaftliche, ist letzten Endes technische Macht, Verfügen über technisches Wissen, technische Erfahrung, technisches Können. Eine wesentliche Aufgabe technokratischer Erziehung besteht darin, dem technisch Schaffenden die Möglichkeit zu zeigen, diese für ihn heute noch latente Macht zu realisieren ... zum Aufbau und zur Sicherung eines Reiches ethischer Technik anzuwenden ... sowie die aus dem Wesen technischer Arbeit entspringende Schöpferfreude zum Ausgangspunkt einer grundlegenden Änderung der bisher vom Eigennutz beherrschten Gesinnung des Menschen zu machen."

Wenn auch die „technokratischen Einheiten auf nationaler Grundlage" zu organisieren sind, ist doch ... „der gemeinsame Raum für technische Betätigung nicht die Rasse, das Volk und die Nation. Technik ist ebenso wie die Wissenschaft eine große Fuge, in der die Stimmen aller Völker zum Ausdruck kommen ... Im selbstgewollten Dienst einer menschenfreundlichen Technik wird die Menschheit zum Genuß einer verständigen Freiheit kommen." Vgl. auch das Programm der Deutschen Technokratischen Gesellschaft (Die technokratische Erkenntnis, der technokratische Wille, die technokratische Aufgabe) in der Zeitschrift „Technokratie". Berlin 1933, 1. Heft.

Im gleichen Sinn hat auch vorher schon (ohne jede bewußte Beziehung zur Technokratie) E. Diesel dem alten Lebensraum das durch die heutige Maschinentechnik geschaffene planetarische „Überreich" entgegengesetzt als einen technischen „freilich

noch sehr anarchischen, von Revolutionen aller Art geschüttelten Weltstaat", der in „Absage an den Mechanismus und den nicht mehr bestehenden Weltmarkt im Sinne des Unternehmertums" vielmehr der „Idee der sinnerfüllten Ganzheit" in der „Rückeroberung eines lebendigen Arbeitsschicksals", durch die „sittliche und nationale Herauskristallisierung des Werkes" zum Siege verhelfen soll.

„Das Streben nach Allumfassung der Erde ist ans Ziel gelangt." Hauptprobleme der Technik sind gelöst, „gewisse Grenzleistungen erreicht" und die so „an ganz bestimmte, aus der Idee des Menschen heraus bedingte Grenzen ihres Wesens gelangte Technik hat die Voraussetzungen für eine engere Gemeinschaft über die Erde hin geschaffen" — „für einen allgemeinen planetarischen Zustand, der allen Nationen gemeinsames Schicksal bedeutet". „Es muß in der neuen Zeit der Erd- und Lebensraum in seinen neuen Eigenschaften entdeckt werden ... Die unbedingte Bezogenheit auf eine einzige Volksgruppe und auf ein Stück Erde im alten Sinn ist niemals wieder zu erreichen ... aber das Chaos wird Form gewinnen, weil der Mensch die höhere Bindung nicht entbehren kann." („Der Weg durch das Wirrsal" 4. Aufl. S. 209, 23, 50, 53, 57, 62, 76.)

Gegenüber solch spezifisch deutscher Ausprägung ist für die in Österreich (und besonders für die in der Tschechei) erwachsene Technokratie eine Hinwendung zu den älteren Mächten des Sozialismus, ja des wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Aufklärungsdogmas charakteristisch. Der konsequenteste materialistisch-soziologisch doktrinäre Ausdruck dieser Form ist der naturalistisch-positivistische „Aufruf an die wissenschaftliche Weltintelligenz" („Technokratie", Heft I, Brünn 1933) J. Werners (mit dem Motto: „Wissenschaftler, Techniker aller Welt vereinigt euch!"), der auch bewußt bereits die Brücke schlägt zu dem kollektivistischen „wissenschaftlichen Arbeitsstaat" Rußlands, der von ihm fälschlich als Technokratie gedeutet wird:

„Das russische Fünfjahresplansystem ist im Grund nichts anderes, als eine aus der sozialen Revolution hervorgegangene politische Technokratie — eine Fortsetzung der Revolution als einzige Möglichkeit einer Realisierung des Sozialismus ... Sozialismus das ethische System der Technokratie, Technokratie das Wirtschaftssystem des Sozialismus ... Marxismus baut das geistige und wirtschaftliche Gefüge des Kapitalismus ab, Technokratie baut die neue Weltordnung auf ... Das einzige Zwecksystem von Gedanken, das die Natur ausdrückt, ist die Wissenschaft, das einzige Zwecksystem von Handlungen, die sie ausdrückt, ist die Technik ... Technokratie ist die Ordnung der Naturgesetzlichkeit — ist das Reich des Geistes — ist das Reich Gottes ... für den Gottesmenschen von morgen" (S. 20, 39, 40).

Aber auch K. Meissinger (in Dessauers Buch „Befreiung der Technik" 1931) begreift von einer tieferen Fragestellung aus das geistige System der Sowjets in Verbindung und Begegnung mit der Technisierung des Erdballs als eine geistige, ja eine religiöse Kraft (mit negativem Vorzeichen?), deren apokalyptischer Vergötzung er dann freilich seine abendländische „Deutung der Technik als der Botschaft Gottes an unsere Zeit tragischen Übergangs" entgegengesetzt, — ähnlich der Auffassung H. Liljes von der Technik als dem „gestaltungskräftigsten Symbol der Gegenwart ..., als der schöpferischen Macht, in der sich die geistige Gestalt unserer Gegenwart im Guten und Bösen am klarsten ausspricht". („Das technische Zeitalter" 1928, S. 137.)

C. Schmitt hingegen spricht von der „Antireligion" oder der „dumpfen Religion der Technizität industrialisierter Massen ... die glauben, daß hier die absolute Entpolitisierung gefunden ist, mit welcher der Krieg aufhört und der universale Friede beginnt. Doch die Technik kann nichts tun, als den Frieden oder den Krieg steigern, sie ist zu beidem in gleicher Weise bereit ... und jede starke Politik wird sich ihrer bedienen". — Aber „der Geist der Technizität, der zu dem Massenglauben eines antireligiösen Diesseitsaktivismus geführt hat, ist Geist, vielleicht böser und teuflischer Geist, aber nicht als mechanistisch abzutun und nicht der Technik zuzurechnen!" („Der Begriff des Politischen" 1932, S. 79, 80.)

Als unerreichtes Vorbild aller neuen Forderungen vgl. schon das alte „Generalregulativ" der Firma Krupp! („Der Zweck der Arbeit soll sein das Gemeinwohl.")

18. DAS GESCHICHTSPHILOSOPHISCHE PROBLEM DER TECHNIK.

Überprüfen wir diese verschiedenen nebeneinander stehenden „Bilanzen" der Technik auf ihre inhaltliche Wertung, so fällt auf, wie hier — in Bezugnahme auf die Technik — alle Momente wiederkehren, die im Wandel der Kultursysteme einander abzulösen pflegen: Religion, Staat, Wissenschaft, Wirtschaft und wieder Staat — von jedem aus scheint eine Lösungs- oder Bezugsmöglichkeit für das Kulturproblem der Technik offen oder doch bereits versucht. Zu ihrem kritischen Vergleich bedürfen wir eines geschichtsphilosophischen Maßstabes, wie ihn uns die Kulturphilosophie (des Beitrages E in diesem Band) darbietet, in der von Dempf an den Methodenkrisen erforschten „Verlagerung der Lebensmächte" der Kultur und damit des je nach der Vorrangstellung dieser Lebensmächte wechselnden und sich wandelnden typischen Kulturbewußtseins.

Seit der Auflösung der europäisch-mittelalterlichen religiösen Kultureinheit (eines Reiches, eines Kaisers, einer Kirche) spiegelt sich der Ablauf dieser Vorrangstellung seit der Renaissance ideologisch in der Wechselfolge der erst geschichtstheologisch-*religiös*, dann staatstheoretisch-*politisch*, dann idealistisch-geschichts*philosophisch* und endlich naturalistisch-*soziologisch* bestimmten Kulturanschauungen — gemäß der wechselnden Einheitsvormacht der Kirche (im 16. Jahrhundert), der Staatssouveränität (im 17. Jahrhundert), der theoretischen Vernunft und „Wissenschaft" (im 18. Jahrhundert) und endlich der Wirtschaft und „Gesellschaft" (im 19. Jahrhundert). Diesem „stufenweisen Abstieg der Autorität der Institutionen geht der Aufstieg der Individualisierung der verschiedenen Stände parallel" — und damit auch der Aufstiegs-, Kampf- und Ablösungsprozeß der Standes- oder Klassenvorurteile, als die Bewußtseinsspiegelung der sich durchsetzenden Spannung zwischen dem wechselnden Primat der Lebensmächte.

So hat im 16. Jahrhundert (um dieses übersichtliche Zeitschema beizubehalten) die konfessionelle Spannung die religiöse Einheit aufgelöst und eben darum den Primat der Staatssouveränität des 17. Jahrhunderts veranlaßt. Und wieder hat die Spannung jener dynastischen Kriege die Staatssouveränität zerstört und eben damit dann der Souveränität der theoretischen Vernunft im 18. Jahrhundert zur Herrschaft verholfen.

Die Auflösung dieser Vorherrschaft der Wissenschaft (die von der Aufklärung und dem Naturrecht, von der Fortschrittstheorie Turgots und Condorcets bis zum Positivismus St. Simons und Comtes, und andrerseits von Kant und Herder bis Fichte und Hegel reichte) in dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts bereitet nun zusammen mit der „konstitutionellen Spannung" den Boden für die unbeschränkte Souveränität und Vorherrschaft der Wirtschaft in dem späteren 19. Jahrhundert, mit seinem naturalistisch-soziologischen, materialistischen Kulturbewußtsein als dem Gegenschlag zur idealistisch-geschichtsphilosophischen Tendenz des vorausgehenden Zeitalters. — Und analog dem einstigen Aufstiegsvorgang des Bürgertums (seit 1789), des *tiers état*, wird dann wieder „die Aufstiegsbewegung der Arbeiterklasse durch die parteimäßige Bewußtmachung der wirtschaftlichen Spannung (im 19. Jahrhundert) erzeugt", indes nunmehr die neue

Krisis auch „des Wirtschaftsprimats den neuen Glauben an den Staats- und Rechtsprimat erzeugt". (Dieser Band E, S. 54f., 65f., 74f. — Eine analoge Stufenfolge in anderer Begründung entwickelt auch C. Schmitt a. a. O. S. 49 u. 67f. Vgl. folg. S. 66.)

Aber eben jenes 18. Jahrhundert, jenes *saeculum philosophicum et mathematicum*, das gleichzeitig die rationale, im 17. Jahrhundert erwachsene Naturwissenschaft der Mechanik und Mathematik analytisch zu der höchsten Reife führte, zeitigte in seinen letzten Jahrzehnten als die Frucht jener Wissenschaft die Erfindung und grundlegende Entwicklung der Maschinentechnik, die in ihrer ungeheuren Ausbreitung und Steigerung im 19. Jahrhundert doch durchaus unter der Vorherrschaft der Wirtschaft stand. — Wird nun im 20. Jahrhundert, da seit dem weltwirtschaftlichen Chaos seines Beginns auch diese Wirtschaftsvormacht endgültig zerstört und überholt ist, sich ein früherer Primat (wie der des Staates) erneuen, oder abermals ein neuer weiterer Primat sich durchsetzen? Und wird dieser, in Fortsetzung der Reihe: Religion, Staat, Wissenschaft und Wirtschaft, nun etwa auch auf die Technik als auf eine neue Zentralvormacht übergehen können, so daß die letztvergangene Wirtschaftssouveränität durch eine neue, in der Technik wurzelnde, aus ihr erwachsende Kulturorganisierung ersetzt werden könnte?

Vor der Entscheidung dieser Frage in unserem Zusammenhang sei diese hier herausgehobene problematische Reihenfolge aber noch von einer anderen Seite her ergänzend beleuchtet. Einen sehr lehrreichen Blick auf die kritischen Übergänge selbst zwischen den einzelnen Kulturprimaten wirft E. Rosenstock in seinem letzten Werk („Die europäischen Revolutionen", 1931), in dem die abendländische Geschichte in der Reihe ihrer „Knotenpunkte" als die Folge immer tiefer greifender, immer umfassenderer europäischer Revolutionen dargestellt wird: Von der kirchlich-mittelalterlichen *renovatio* (von Cluny bis Innocenz, und vom Investiturstreit bis zum Untergang der Staufer), der „päpstlichen Revolution gegen den Kaiser" — über die deutsche Revolution der Landesfürsten gegen den Papst (Luthers Reformation und Bauernkrieg) — bis zur englischen Revolution Cromwells (der *gentry* gegen den König) — und endlich über die französische Revolution der *bourgeoisie* gegen den Adel zur russischen Weltrevolution des Proletariats der Arbeiter gegen das Bürgertum.

In dieser Reihe wechselt nicht nur jeweils der Volksträger — Italien, Deutschland, England, Frankreich, Rußland — sondern auch der jeweils tragende Volksstand und seine herrschende Kulturidee: Zu Anfang steht das Reichskaisertum und dagegen der oberste päpstliche Kirchenherrscher; gegen seine religiöse Souveränität empört sich die aufsteigende konfessionelle, protestantische Freiheit der deutschen Landesfürsten; gegen das fürstliche Prinzip streitet das freie Parlament der *Commons*, Cromwells puritanisches *kingdom of god*; gegen die Aristokratie empört sich der *tiers état* mit seinem bürgerlichen Ideal der geistigen Vernunft- und Handelsfreiheit, der Erwerbs- und Besitzsicherheit und der fast schrankenlosen Selbständigkeit des Individuums; endlich gegen das Bürgertum und seine „Demokratie" das radikalisierte klassenbewußte und

parteibeherrschte Arbeiter-Bauernproletariat mit seinem Recht und seiner Forderung auf Arbeit und deren vom Staat erzwungene kollektivistische Erfüllung.

So „durchsinkt" gleichsam die Revolutionsbewegung den Ständeaufbau der historischen Kulturen, ihn unterwühlend und zerstörend: vom obersten Herrscherprinzip bis zu der gleichförmigen Masse des untersten letzten Standes, der in Rußland ja die noch übrigen Reste der vorhergehenden Stände auch physisch vernichtet hat. Wie schon der Zahl nach die tragende Schicht stets umfangreicher wird, wird auch die Basis der äußeren Organisation stets breiter: von der Stadt (Rom) zum Einzelland, zum Inselreich, zum Festlandstaat, endlich zum planetarischen Kontinental- und Weltreich.

Der geistige Inhalt aber jener herrschenden Idee verwandelt sich dabei in ständiger Vereinfachung — von dem ursprünglich religiösen Ziel zu einem staatsgebundenen Standes- und dann wissenschaftsgebundenen Bildungsideal, zuletzt von jenem wirtschaftlich bestimmten demokratischen Erwerbs- und Besitzideal des bürgerlichen Individuums zur Arbeitsforderung eines ganz neuen Typus, welcher Sinn und Ziel nur mehr in der erfüllten Lösung dieser Aufgabe erblickt. Dabei ist zu beachten, daß dieser Begriff der Arbeit, der so als das letzterreichte Resultat der betrachteten Wechselfolge auftritt, ja von Anfang an in den verschiedenen Kulturzielen schon eine Rolle spielt; doch mit der fortschreitenden Änderung verwandelt er sich selbst: von der asketischen Auffassung der mittelalterlichen kirchlichen Heilsordnung und ihrer späteren Werkheiligkeit zu Luthers „innerer Arbeitsgesinnung" als Berufsethos und bewußt werdender Lebenserziehung — bis endlich zu jener völlig anderen kalvinistisch-puritanischen Arbeitsertrags- und Erfolgsethik, deren methodisch-rationale Einstellung die Entwicklung der anglo-amerikanischen Welt beherrscht und noch bis in die ethische Begründung des *scientific management* F. W. Taylors zu verfolgen ist.

Dieser Entwicklung, die die hemmungslose kapitalistische Entfaltung und Entartung der Wirtschaft noch selbst begünstigt hat, entstammt jener vom Bürgertum der früheren Zeit schon nicht mehr gebändigte und von der Wirtschaftsübermacht des 19. Jahrhunderts abermals genährte und noch gesteigerte Arbeitsfanatismus der kapitalistisch-technischen Industrialisierung, der als solcher der Technik durchaus nicht eigentümlich zu sein braucht, sondern aus solchen tiefer liegenden Quellen zusammenströmt — wenngleich er sich mit der wachsenden Technik nur zu rasch verbündet. Wie er vor dem Krieg besonders einen Vorwurf gegen Deutschland bildete, so zeigt sich seine letzte Verzerrung zum Quantitativen heute gleichermaßen in so grundverschiedenen Vorgängen wie der technokratischen Mechanisierung liberal-demokratischer, amerikanischer Prägung einerseits (mit ihrem Ideal möglichster Arbeitslosigkeit) und der Zwangstechnisierung eines rein materialistischen, kollektivistischen Systems in Rußland andrerseits (mit seiner übersteigerten Arbeit nur um der Arbeit willen) — d. h. aber beidemale einer sinnentleerten Arbeit, die ihren Kulturinhalt und ihre Kulturbedeutung schon verloren hätte.

19. VORAUSSETZUNGEN DES GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN WELTSINNES.

Nicht aus solchen „Absolutsetzungen von Teilstücken und Teilbeziehungen" kann die letzte Frage „nach den Verhältnissen der menschlichen Arbeit zum Ganzen des Menschentums" (F. Krueger) und damit die Kulturfrage der Technik gelöst werden, sondern erst, um eine kurze Formel zu gebrauchen, aus der „totalen technischen (d. h. auf die Technik bezogenen) Integration" der einzeln überschauten Grundlagen und Wesenszüge der Kultur der Gegenwart, wie sie sich in der Tat in dem Problem der Technik heute entscheidend begegnen. Wenn wir, ebenso verschieden von der Kollektive Rußlands wie von der „Technokratie" Amerikas, im heutigen Italien wie im heutigen Deutschland den Staat die Totalitätsforderung erheben sehen, so ist dies mit nichten jener seiner Souveränitätsherrschaft durch einen Einzelstand in einem früheren Jahrhundert zu vergleichen, sondern diese Forderung bedeutet die gesamte Volkszusammenfassung zu einem gegliederten wirksamen Ganzen — einem Arbeitsganzen, dessen Verwirklichungskraft nicht ohne die vollmenschliche Bemeisterung der Technik sich bewähren wird. (Selbst Holzer schließt sein Buch: „Entfliehen können wir der Technik nicht. Entweder finden wir die Kraft, uns über sie zu stellen, oder sie vernichtet die Menschheit.")

In diesem Sinne allein könnte von dem „Primat der Technik" als Voraussetzung eines Kulturanstiegs gesprochen werden, der die Krise der unzweifelhaft entthronten, von der Vormachtstellung abtretenden Wirtschaft einst aus einer reicheren und reiferen Kulturtotalität heraus zu überwinden fähig wäre. Aber diese Frage und Erwartung wäre nur dann für die Gegenwart sinnvoll, wenn der hervorgehobene fortschreitende Kulturprozeß bei seinem jetzigen Übergang vor einer endgültig entscheidenden Wendung stünde — wenn statt der bloßen Wechselfolge eines zwangsläufig gesetzlichen Prozesses in Europa ein erreichter oder zu erreichender End- und Zielpunkt einer inhaltlichen Entwicklung sichtbar würde, wie das Zentrum einer in sich ruhenden Gesamtgestaltung, gleichsam als der Eintritt in ein endgültig beharrendes Reich wirklicher Kulturerfüllung, als lebendig integrierende Wiederaufnahme einer neugewordenen grundsätzlichen Kulturganzheit.

Auch diesen Sinn kann im Gleichnis das graphische Bild des Strukturschemas (S. 40) verdeutlichen: Es zeigt in seiner Anordnung die Kulturmächte, deren Reihenfolge die Betrachtung des Prozesses hier durchlief und es zeigt auch den Richtungssinn der Reihenfolge (Religion, Staat, Wissenschaft und Wirtschaft) als ein Absinken vom „Kulturscheitelpunkt" des Kreises bis zum anderen, unteren Polpunkt der Strukturanordnung. Es scheint so bildlich in der Tat ein grundsätzlicher Vorgang, eine wirkliche Lebensepoche europäischer Kulturbildung durchlaufen, deren innere Bewegung sich erschöpft hat und nur dann erneuend sich fortsetzen würde, wenn sie abermals, von innen her, einen organischen Wachstumsprozeß des Kulturganzen wieder auf der „Mittellinie" in die Höhe führen könnte — wenn die geschichtsphilosophische Bewegungskurve

nicht im Sinn des Kreises seitlich abwärts, gleichsam „in das Nichts" abbrechen, sondern bei dem Übergang zur Technik wieder aufwärts biegend, in jene zentrale Mittel-Wachstumsrichtung neu einmünden würde. (Vgl. die Bemerkung S. 32, 44!)

Von einer ganz anderen Seite her berührt C. Schmitt diesen Gedanken in seinem bedeutsamen Vortrag „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen" 1929: Den „säkularen Schritten" der vier letzten Jahrhunderte (vom Theologischen zum Metaphysischen, zum Moralischen, zum Ökonomischen) mit ihrer stetigen „Verlagerung des Zentralgebietes" entspricht die „fortschreitende Neutralisierung der Gebiete, von welchen das Zentrum wegverlegt wurde" bis schließlich ... „mit der Technik die geistige Neutralität beim geistigen Nichts angelangt" und „die Neutralität des kulturellen Todes erreicht schien." „Aber die Angst und Hilflosigkeit vor dem Zeitalter der Technik war doch schließlich nichts anderes als der Zweifel an der eigenen Kraft, das großartige Instrumentarium der neuen Technik in seinen Dienst zu stellen, obwohl es nur darauf wartet, daß man sich seiner bedient." „Die Technik ist nicht mehr neutraler Boden im Sinne jenes Neutralisierungsprozesses ... und der endgültige Sinn (des gegenwärtigen, technischen Jahrhunderts') ergibt sich erst, wenn sich zeigt, welche Art von Politik stark genug ist, sich der neuen Technik zu bemächtigen und welches die eigentlichen Freund- und Feingruppierungen sind, die auf dem neuen Boden erwachsen." (a. a. O. S. 74, 79, 80.) — Damit tritt gleichsam die Rückseite jenes absinkenden Kulturprozesses und damit Technik als materielles Mittel in das scharfe, einseitige Licht der alles andere überragenden politischen Betrachtung. (Vgl. o. S. 61!)

Ihren prinzipiellsten charakterologischen Ausdruck findet diese Betrachtung in den Reden Alfred Baeumlers (Die geistesgeschichtliche Lage, Der theoretische und der politische Mensch, in „Männerbund und Wissenschaft" 1934). — Die Dynamik einer neuen Weltepoche, die dort an der Aktivität politischen Handels hervorgehoben und den alten, abgetretenen Mächten entgegengesetzt wird, soll hier schon am schaffenden Prinzip der Technik deutlich werden, wenn und insoweit sie sich von jenem sinkenden Kulturprozess grundsätzlich unterscheidet. Darin liegt die positive Wendung des C. Schmittschen Satzes (o. Zeile 15), wie des „endgültigen Überganges" der Kulturbewegung (o. S. 65, 26). — Vgl. auch Dempfs Übersicht, dieser Bd. E, S. 62f.!

Unsere Untersuchung hat gezeigt, daß Technik, als Kulturfunktion, ihrem eigenen, inneren Prinzip nach die Erfüllungsvoraussetzung der Kulturaufgabe bilden könnte. So erklärt sich, daß tatsächlich dem jetzigen Eintritt der — in diesem Sinn verstandenen — Technik in den Brennpunkt unserer Kulturbewegung eine andere, entscheidende Bedeutung zukäme. Unter dem äußeren Bild dieser modernen Technik würden sich elementare Vorgänge völliger Umschichtung der europäischen (vielleicht der Welt-) Kultur zu vollziehen beginnen und deshalb erschiene diese „technische Epoche" unserer Gegenwart vom Kulturstandpunkt aus so widerspruchsvoll, beunruhigend und verheißungsvoll zugleich, da sie schon einen neuen Wachstumskeim in ihrem Schosse bergen oder vorbereiten könnte.

Trifft dies zu, so würde sich ein geschichtsphilosophischer Weltsinn der Technik dann erfüllen, wenn sie eben mehr ist als nur ein spezialisiertes technisches Kulturgebiet, oder gar nur der tote Bodensatz einer als Zivilisation erschöpften, sinn- und inhaltsleer gewordenen Endentwicklung — sondern wenn sie das geschichtliche wirkliche Resultat des abgeblühten, abgelaufenen, „durchsunkenen" Kulturprozesses des bisherigen Europa bedeutete, dessen auf den Grund gesunkene Frucht-

schicht gleichsam ihre Keime wieder triebkräftig hier aufbewahrt und angesammelt hätte. Dann würde der Aufstieg dieser „Technik" allgemeine Kulturkräfte notwendig entbinden und ihr inhaltliches Grundprinzip, die Arbeit, zum Kulturprinzip erweitert, schöpferisch, von unten her als mütterlicher Wurzelgrund das Kulturganze tragen können — nicht in äußerlicher Herrschaft, sondern in innerlicher Begründung. „Technokratie" in diesem Sinne wäre nicht als Kulturherrschaft, „Herrschaft der Technik" (im Genitivus subjectivus) zu verstehen, sondern als die „Beherrschung der Technik" — und zwar durch den Techniker als ihren schöpferischen, überlegenen Sachverständigen, aber im Sinne des Volksganzen, das im kulturellen Staat und seiner übergreifenden Gemeinschaftsforderung sich zusammenschließt. In dieser Forderung ist aber das sachliche Ideal der vollbeherrschten, echt technischen Arbeit ausgesprochen! Darum wäre das Kulturbewußtsein dieses neuen Trägers als des arbeitenden Menschen schlechthin, nicht mehr das aus Widerspruch und Spannung sich ergebende Klassenbewußtsein eines unterdrückten und nun aufsteigenden Standes, wie bisher im Wechselgang des europäischen Prozesses, sondern das bestätigende erfüllte Lebensgefühl des neuen kulturellen Typus, der wieder einer aufstrebenden lebendigen Gesamtheit des Kulturschaffens in neuer Jugendkraft gewachsen wäre.

20. LÖSUNGSMÖGLICHKEITEN DES KULTURPROBLEMS DER TECHNIK.

So wird klar, daß das Gesamturteil über den letzten Kultursinn der Technik negativ oder positiv bestimmt wird je nach der Fassung dieser technischen Kulturaufgabe und je nach Beurteilung des Kulturganges (als absteigend oder aufwärts führend) selbst. Wieder mögen diesen Gegensatz zunächst zwei typische Schriften unserer Zeit verdeutlichen: Als eindrucksvollstes Beispiel einer negativen, nur rückwärts gewandten Beurteilung Osw. Spenglers Schrift, „Der Mensch und die Technik" (1931), die in der europäischen Tragödie „Frevel und Sturz des faustischen Menschen" sieht. „Das unausweichliche Ende" der Geschichte der Technik, die „von innen her verzehrt werden wird, wie alle großen Formen irgendeiner Kultur", wird pessimistisch ausgedeutet mit den „ungeheuerlichen Folgen" für die immer weniger werdenden, durch den „Verrat" (durch die Auslieferung der Technik an die außereuropäischen Völker) um ihren Arbeitsmarkt gebrachten und nun von der Konkurrenz der „Farbigen" erdrückten Weißen. Der einstige listige Herr der Welt, nun „Sklave der Maschine, wird als gestürzter Sieger von dem rasenden Gespann zu Tode geschleift... Die Maschinentechnik ist mit dem faustischen Menschen zu Ende und wird eines Tages zertrümmert und vergessen sein".

Dem gegenüber die ebenso positive, gegensätzliche Vision Ernst Jüngers, des Vertreters einer hoffnungsfreudigen Generation, die Technik nun geradezu verklärt als „legitimes Mittel zur Totalmobilisierung des Planeten" in der Herrscherhand eines von allen früheren nnterschiedenen „arbeitenden Typus", als der innerlich bestimmenden „Gestalt" einer heranreifenden Weltkultur organischer und „technischer Totalität". Statt der „Unendlichkeitsphantasien über Technik" (sei es als ein Instrument des Fortschritts oder sei es als Begleitung des fortschreitenden Zerfalls) wird hier das Ziel der Technik wieder ruhend und zentral gesehen, urbildhaft und gestaltmäßig! Ihre erreichbare, kommende „Perfektion" und „Selbstverständlichkeit" mit dem Symbol der „organischen Konstruktion" wird zum Kennzeichen für den Abschluß des revolutionären „dynamisch-explosiven Zustandes" der Gegenwart und ihrer „Ablösung durch einen statischen und geordneten Raum", der Überleitung von der Veränderung „zur Konstanz". In diesem „Zeitalter des Arbeiters" wird Arbeit „in einen umfassenden metaphysischen Rang erhoben werden und dieses Verhältnis auch in der staatlichen Wirklichkeit zum Ausdruck kommen" — ja zu „Lösungen von planetarisch-imperialem Ausmaß" führen können. („Der Arbeiter" 1932, S. 169f.)

Darin spricht sich zugleich auch noch ein anderer Gegensatz aus: je nachdem in der Technik nur die abendländische oder auch eine planetarische Kulturaufgabe oder -möglichkeit gesehen wird. Im ersteren Fall erscheint die Technik, in der sich so viele endgültige, fortwirkende Züge der bisherigen Kultur des Abendlandes sammeln, in der Tat als ein Endresultat des europäischen Kulturgangs — ohne damit irgendwie einer pessimistischen Prophezeiung beizupflichten. In (natur-)wissenschaftlicher wie in wirtschaftlicher Hinsicht zieht die Technik notwendige Schlußergebnisse aus langen, in verschiedenen Kulturgebieten folgerichtigen Entwicklungen der früheren Jahrhunderte Europas. Andererseits hat sich die Technik unbestreitbar von ihrem Geburtskulturland bereits losgelöst (im Sinne des „selbständigen Zivilisationsprozesses" Alfred Webers) um ihre eignen Bahnen zu ganz anderen Verhältnissen und anderen Aufgaben zu beginnen. Niemals, solange es noch Menschen geben wird, wird das von der Technik Erreichte je wieder verlassen oder aufgegeben werden — die Maschinentechnik ist für die Menschheit endgültiger Besitz geworden, mit dem sie sich abzufinden hat.

Es scheinen sich in einer werdenden Welttechnik unvergleichbar neue Möglichkeiten vielleicht kommender umfassender Entwicklungen vorzubereiten, indes doch zugleich die über jedes Menschenmaß hinausgewachsene Zerstörungsmacht der Kriegstechnik für alle Völker fast unausdenkbare Katastrophen möglich macht. Die positiven Aussichten sind äußerlich durch die gigantischen Mittel der wachsenden Technik begründet, in Hinsicht auf Naturbeherrschung wie in Hinsicht auf die eben dadurch nun erreichte Erdumspannung und Annäherung aller

Völker der Erde in bisher noch ungeahntem Ausmaß. Damit kommt es zu einer vorher noch gar nicht möglichen Verschürzung, einer Übereinanderlagerung der heutigen Kulturprobleme: zu der planetarischen Vermischung oder Spannung der gereiften oder überreifen Weltkulturen, und zu der politischen, wirtschaftlichen, geistigen Auseinandersetzungsaufgabe der technisierten Weltkulturvölker des Westens und des Ostens auf dem jetzt zum überschaubaren Kampfplatz gewordenen und technisch nahezu beherrschten Erdball — einer Auseinandersetzung größten Ausmaßes der Völker, und zwar sowohl gegen diese Technik wie gegeneinander selbst, mit der schon von C. Schmitt gestellten Frage: „welchen Menschen die furchtbare Macht ... dieser erdumfassenden wirtschaftlichen und technischen Zentralisation zufallen wird?".

All diesen engverflochtenen Fragen — der Kulturvermischung, der Möglichkeit eines „Weltkulturprozesses", der so verschiedenen „Technisierung" ganz verschiedener Völker (von Amerika, dem kolonialen Ableger Europas und vom jugendlichen Rußland zu den uralten Kulturen Asiens und dem vielfältigen Gemisch Afrikas), endlich der Frage der entstehenden technischen und weltwirtschaftlichen Zivilisation als Unterbauung einer einst vielleicht möglichen planetarischen Kulturwelt — diesen Fragen stehen offenbar die europäischen Kulturnationen als die eigentlichen Schöpfer und fortzeugenden Gestalter der Technik unmittelbarer gegenüber als die Völker, die die Technik nur als Mittel benutzen und erlernen oder durch sie äußerlich und innerlich nur vergewaltigt worden sind. Nur von den Völkern, die die Technik selbst erzeugten als die Frucht ihres eigenen Wachstums, deren Wurzelgrund sie notwendig entstammt, nur von den Völkern wird die abendländische Kulturaufgabe der Technik wirklich zu lösen sein: die eigene Schöpfung wieder zu bemeistern in organischer, sinnerfüllter Kulturbeherrschung, ob nun dieses notwendige Schlußergebnis ihrer eigenen Entwicklung einst in eine vielleicht reifende, vielleicht utopische „Menschheitskultur" noch wirkend eintritt oder nicht.

Dies ist vorerst die europäische geschichtsphilosophische Stellung der Technik und ihre eigentümliche Aufgabe für Europa: zunächst für sich selbst, dann in seinem Durchkreuzungs- und Vermittelungsauftrag zwischen West und Ost, Amerika und Rußland-Asien und damit dann vielleicht für künftige planetarische Entscheidungen. Am Anfang dieses Weges aber steht die nationale Lösung. Für Europa rückt damit Deutschland, als das zentrale Volk in jeder Hinsicht, wieder in den Mittelpunkt auch dieser technisch-kulturellen Fragen: als die „tragische Werkstatt" des Erdteils, in der gleichsam „die Zerreißprobe stattfindet", um ein äußerst treffendes Wort anzuwenden, wo „das richtige Verhältnis zwischen werdender Nation und werdendem technischem Überreich" gefunden werden muß. (Eugen Diesel „Die deutsche Wandlung" 1929, S. 351, 57. Welche Aufgaben und inneren Wertzusammenhänge dieses Schicksal

eben für Deutschland bedeutet, ist im Vor- und Schlußwort unseres Buches von 1920 ausgeführt.) So knüpft sich in der „Kulturmöglichkeit der Technik" in der Tat ein Knoten der empor und hinab führenden Kulturschicksale der Gegenwart und Zukunft. Doch auch mit diesem weitesten Ausblick, der auf die Weltkultur und Menschheit gewagt werden kann, ist die Geschichtsphilosophie der Technik sich bewußt, allein im Reich der Möglichkeiten, der Bedingungen der Aufgabe zu bleiben und vermißt sich nicht, über die zureichenden Kräfte und die wahrscheinliche Lösung vorzeitig ein endgültiges Urteil abzugeben. An sie zu glauben und für sie zu arbeiten ist Sache ethischer Entscheidung und stets wird sich der werkfreudig Schaffende als Optimisten fühlen und bekennen.

Die Literatur von technischer Seite zeigt auch vorwiegend diesen Charakter. Hierher gehören schon die programmatisch bedeutsamen Reden der großen Führer der technischen Wissenschaft (vgl. unsere o. S. 26, 34 genannte Übersicht!) — von Redtenbacher („Über die geistige Bedeutung der Mechanik" 1859) und Reuleaux's „Kinematik" 1875 über Grashof, Zeuner, v. Bach, Riedler, Kammerer, Arnold, v. Dyck, M. Schröter, F. Klein, Mach, H. Föttinger, v. Mises, Schenk, Plank, Stodola, Nägel, A. Schwaiger bis Max Planck. (Meist in der Zeitschrift des VDI.)

Die beste zusammenfassende Einführung von technischer Seite gibt E. Heidebroek „Das Weltbild der Technik" in Das Weltbild der Naturwissenschaften. Stuttgart 1931. Den besten Überblick über die frühere Literatur bietet V. Engelhardt, Weltanschauung und Technik. Leipzig 1922. Wichtig auch die zahlreichen Aufsätze C. Weihes in ‚Technik und Wirtschaft' und in ‚Technik und Kultur'. (Zuletzt ebenda in Heft 6, 1933: „Zur Philosophie der Technik", ein von Schopenhauers Willensmetaphysik ausgehender, programmatisch weitschauender Ausblick auch zur Naturphilosophie der Technik.) Die unentbehrliche Ergänzung dieser unserer Studie endlich bildet H. Hardensetts hervorragendes Werk: Der kapitalistische und der technische Mensch. München 1932.

Die technokratische Literatur verzeichnet I. M. Witte und R. Lellek, „Technokratie" ein Zeitschlagwort oder mehr? Berlin 1933; die ersten Anfänge auch H. Hardensett in Technik Voran 1933, Heft 4. Wayne W. Parrish, ‚Technokratie — die neue Heilslehre.' Übers. von Prinz, Vorwort von H. Sörgel. München 1933. E. Kraemer, Was ist Technokratie? Berlin 1933. J. Werner, Technokratie. Brünn 1933 (Heft I—III). Jetzt auch die Zeitschrift „Technokratie" der Deutschen Technokratischen Gesellschaft. Berlin 1933. — Völlig unabhängig davon die gehaltvolle Wiener technosophische Bewegung E. Jungs und V. Loos'. (Ingenieurzeitschrift ab 1931, Heft 9.)

Zur geschichtsphilosophischen Frage der Technik vgl. außer den im Text genannten (Spengler, Jünger, Holzer) noch Caspary, Die Maschinenutopie, Berlin 1927; L. Ziegler, Zwischen Mensch und Wirtschaft, Darmstadt 1927; H. Keyserling, Die neu entstehende Welt, Darmstadt 1926; J. Gröttrup, Mensch u. Technik, Berlin 1926; Coudenhove-Kalergi, Revolution durch Technik, Wien 1932; E. Rosenstock Die europäischen Revolutionen, Jena 1931; R. Benz, Geist und Reich (Sechste Betrachtung), Jena 1933. Besonders wertvoll: M. Esterer, Chinas natürliche Ordnung und die Maschine, Stuttgart 1929; C. Roß, Die Welt auf der Waage, Leipzig 1929; G. Sinner, Gefährdetes Europa, Leipzig 1932 und die wichtigen Schriften Eugen Diesels: Die deutsche Wandlung, Stuttgart 1930, Völkerschicksal und Technik 1930, Der Weg durch das Wirrsal, Neuauflage 1932, Die Neugestaltung der Welt 1932. C. Schmitts o. S. 66 zitierte Rede bildet jetzt den Schlußteil seiner Schrift: Der Begriff des Politischen, München 1932. — Vgl. die in der Reihe der „Forschungsberichte" erscheinende Zusammenfasssung Hardensetts: „Philosophie der Technik", Berlin 1934, wie seinen Bericht: „Technische Gesittung in USA und UdSSR" in Blätt. f. d. Phil. VII, 6.

IV. ZUR NATURPHILOSOPHIE UND METAPHYSIK.

21. DAS NATURPHILOSOPHISCHE PROBLEM DER TECHNIK.

Auch über diesen letzten Ausblick der Geschichtsphilosophie der Technik noch hinaus gibt es ein hier noch nicht betretenes Gebiet, mit einer noch weiteren Fernsicht auf den technischen Gedanken. Dies ist die Naturphilosophie, die die Technik in abermaliger Erweiterung ihres Begriffs, in einem allgemeinsten und kosmischen Sinn betrachtet. Gegenüber der geschichts- und kulturphilosophischen Einstellung wird hier Technik nicht sowohl als menschliches und als Kulturerzeugnis, sondern als ein allgemeines, das Naturganze durchwaltendes Prinzip verstanden, dessen Wirkungsspur im ganzen Kosmos und so auch im Menschen, als organischem, natürlichem Glied dieses Kosmos, sich aufzeigen lassen muß. „Technische" Gesetzmäßigkeit würde damit zu einer allgemeinen und grundsätzlichen Aussageform in dem verflochtenen System der kausal-aetiologischen und der final-teleologischen Betrachtungsart der äußeren Erscheinungswelt. Damit ist freilich letzten Grundes auch eine metaphysische Forderung aufgestellt: diese natur- und kulturphilosophische Beurteilung wieder einheitlich übergreifend schließlich systematisch-kritisch zu vereinigen. Die methodische Voraussetzung ist schon mit der hier früher entwickelten Strukturdreiheit der Wissenschaft gegeben worden (vgl. S. 31), die es nun an dieser abschließenden Frage der Philosophie der Technik zu bewähren gilt.

Erforderlich hiezu ist die kritische Klarheit über die „Natur" als eine rationale Konstruktion aus den Ergebnissen einer stofflich und intellektuell einseitigen, gewaltsamen und einseitig begrenzten Naturwissenschaft, deren geschichtliche Entstehung und besondere Eigenart bereits mehrfach beurteilt worden ist. (Eben durch eine kulturphilosophische Beleuchtung wird dabei diese Einseitigkeit und künstliche Begrenztheit deutlich; denn durch sie wird die Naturwissenschaft ja selbst als zeitlich-individuell bestimmtes und einmaliges Kulturprodukt begriffen.) Wie historisch die moderne Technik als die Frucht der mechanistischen Naturwissenschaften des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa sich entwickelt hat, so ist auch die Naturphilosophie und damit auch die naturphilosophische Beurteilung der Technik zunächst noch der Ausdruck dieser fragmentarischen und intellektualistischen Eigenart. Und wie die gereifte Strukturbetrachtung schon die Technik selbst von dieser einseitigen Einstellung befreit und in die ihr gemäße Stellung im Kultursystem versetzt, so gilt es nun auch hier, bei ihrer naturphilosophischen Bewertung, die Einseitigkeit des Ausgangspunkts zu überwinden durch eine umfassende, des Organischen wieder mächtige Vertiefung, wie sie die Naturwissenschaft und Naturphilosophie unserer Zeit seither bereits gefunden hat oder zu finden im Begriff ist.

Die Fiktion und Konstruktion des mechanistisch rationalen Weltbilds einer fragmentarischen und künstlichen „Natur" verschwindet, sobald an die Stelle der rein aetiologischen Kausalbetrachtung der Natur die morphologische, gestalthafte Auffassung ihrer substantialen Ganzheit tritt, die in der ruhenden Form die Bedeutung und den Sinn des Wesens schaut. Eben damit aber ergibt sich für das technische Prinzip ein Standpunkt des Verstehens, der gleichsam inmitten der Kausalerklärungen der Naturwissenschaft und der Zwecksetzungen und Zielbestimmungen teleologischer Auffassung liegt — ganz analog wie ja auch, wie sich zeigte, das technische Schaffen selbst kausalwissenschaftliches Denken und zweckmäßig-wirtschaftliches Handeln in sich selbständig zu einer neuen Einheit (mit dem eigenen sachlichen Sinn des Werkes) umprägt und gestaltet. Technische Zweckmäßigkeit, als ein Naturprinzip betrachtet, ist nicht durch Kausalerklärung und nicht durch gewollte mittelhafte Zwecksetzung bestimmbar, sondern sie begründet und eröffnet wieder ein unmittelbares Reich des Sinnes in sich selbst, in das, wenn auch von anderer Seite her, das Wort Goethes über das lebendige Ding gedeutet hat: „wie abgemessen zu seinem Zustande. wie wahr! wie seiend!" Ganz und gar nicht soll damit einer Verwechslung des organischen Lebendigen (von dem und dessen Zweckmäßigkeit Goethe spricht) mit dem technisch von Menschen oder Tieren unbewußt oder bewußt zweckmäßig hergestellten Artefakt das Wort geredet werden — also Organismus und Maschine einer oberflächlichen und falschen Analogisierung unterworfen werden. Es gilt, einer weit tieferen Beziehungsmöglichkeit des Technischen und des Organischen inne zu werden.

Die logische und erkenntnistheoretische Frage hat R. Kroner schon in seiner Erstlingsschrift behandelt („Zweck und Gesetz in der Biologie" 1913), auf die hier zu verweisen ist, wenn auch nicht ohne Erweiterung des dort methodologisch Ausgeführten:

„Indem die Biologie den Organismus nach Analogie einer technischen Anlage betrachtet oder so, als ob die Natur in ihm technisch verfahren wäre, wie Kant sagt, vereinigt sie die beiden Gesichtspunkte oder Denkformen des Zweckes und des Gesetzes in sich, ohne daß die eine der andern Abbruch tut. So wenig der Gedanke des menschlich-technischen Verfahrens zu einem Konflikt zwischen beiden Gesichtspunkten führt, so wenig der Gedanke des naturtechnischen ... Durch die Vereinheitlichung der verschiedenen Naturgesetze, die durch den Organismus der Biologie zur Aufgabe gemacht wird, wird der kategorial zufällige Wirklichkeitsstoff (der auch in den konstruktiven Disziplinen geordnet und theoretisch geformt wird), durch ein spezifisch neues Erkenntnismittel ergriffen ... (Problem der Identität des durch verschiedene spezifische Formen aufgesplitterten Wirklichkeitsstoffes!)" (a. a. O. S. 150f.)

„Könnten wir das in der Organismusganzheit enthaltene Erkenntnisideal verwirklichen, so würden wir die höchsten Ansprüche systematischer Vollendung des Wirklichkeitserkennens zu befriedigen vermögen. Denn diese Ganzheit meint mehr als bloße Ordnung eines gegebenen Stoffs ... Die Organismusidee ist unter allen Formen des Wirklichkeitserkennens die universalste und bedeutungsvollste, in der die theoretische Vernunft die Lösung ihrer höchsten Aufgabe schematisch vorwegnimmt". (S. 163.) — Hiefür genügt nicht die hier aufgestellte „Analogiebetrachtung und teleologische Beurteilung" (des in der „Form Organismus stehenden Materials"), sondern wir bedürfen eines innigeren Bandes als das einer bloß analogisierenden Als-ob-Betrachtung.

22. KAUSALITÄT, FINALITÄT, ZWECKMÄSSIGKEIT, GANZHEIT.

Die Verallgemeinerung des Technischen zu einem kosmischen Prinzip mag zunächst noch als unzulässige Übertragung erscheinen. Ist aber nur einmal erkannt, wie außerordentlich einseitig das bisher von einer vorwiegend nur mechanistischen Naturwissenschaft aufgestellte Weltbild ist, und wie zusammenhanglos immer noch im Grunde das ganz andersartige organisch-morphologische, erst noch am Anfang stehende Weltbild der biologischen Wissenschaften daneben steht, so wird deutlicher, daß dem allgemein verstandenen technischen Prinzip auch im Gebiet der Weltanschauungsbildung eine eigentümliche Vermittelungsaufgabe zukommen könnte.

Noch bei Kant besteht die Kluft zwischen zwei unvereinbaren Vorstellungsordnungsarten zweier ganz getrennter Wissenschaften: zwischen dem Prinzip des „Mechanismus" (in der physikalisch-mathematischen Naturwissenschaft) und der „Kausalität nach Zwecken", d. h. dem „teleologischen (absichtlichen) Technizismus der Natur" — Vorstellungsarten, die beide „nach der Eingeschränktheit unseres Verstandes in der Erklärung eben derselben Naturerzeugung" nicht „zusammenzuschmelzen" sind, wenn auch wegen des anzunehmenden transzendenten, uns unerkennbaren „gemeinschaftlichen oberen Prinzips der Natur" wohl „angenommen werden kann, daß sie durchgängig nach beiderlei allgemein zusammenstimmenden Gesetzen (den physischen und den nach Endursachen) möglich sei, wiewohl wir die Art, wie dies zugehe, gar nicht einsehen können"[1]). — Schelling erklärt auf der Schlußseite seiner Jugendschrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie" (1795) von diesen Schlußparagraphen Kants: „Vielleicht sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefe Gedanken zusammengedrängt worden", und er fordert ebenda für die theoretische Vernunft ein „höheres Prinzip, in welchem Finalität und Mechanismus zusammenfallen".

Ein solches (metaphysisches) Prinzip ist darum Ziel und Ausgangspunkt für die nachkantische Spekulation des deutschen Idealismus, insbesondere Schellings geworden, der über die Kritiken Kants hinaus nunmehr den „Durchbruch in das freie offene Feld objektiver Wissenschaft" als seine Aufgabe empfand. Natürliche Zweckmäßigkeit, Finalität, wird damit aus dem nur regulativen Reflexionsprinzip der Urteilskraft nunmehr konstitutives Produktionsprinzip der sich entwickelnden Natur, die uns erkennbar wird, weil sie im letzten Grund der unbewußte produzierende „sichtbare Geist, und der Geist die unsichtbare Natur" ist. „Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns mög-

[1]) Kant, Kritik der Urteilskraft II 2, Dialektik der teleologischen Urteilskraft § 78, Von der Vereinigung des Prinzips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur. Ausgabe Kehrbach S. 302, 304.

lich sei, auflösen." (Schlußsätze von Schellings Einleitung in die „Ideen zu einer Philosophie der Natur" 1797.) — Die Geschichte dieser intellektuellen Selbsttäuschung und Überspannung des begrifflichen Erkennens bis zu jener naturphilosophischen Selbstoffenbarung eines Absoluten durch den Anschauungsprozeß des Geistes ist heute längst klargelegt und überwunden. Und doch war in dieser Täuschung eine richtige und dauernde Aufgabe aufgestellt und ein notwendiger „Durchbruch in das freie offene Feld" gefordert! Dieses Feld aber wird in methodischer Reife erst durch die morphologische Betrachtungsart eröffnet, durch eine Gestaltenlehre des gesamten Daseins, die, in sich selbst ruhend, ihren Sinn nicht dem kausalen und nicht dem finalen Reich entlehnt, sondern die die Prinzipien beider selbständig in sich verbindet. — Diese Verbindung ist unmittelbarer Art; anders als jene intellektuelle Konstruktion der klassischen Systeme, die auf dem Umweg über alle höchsten Kulturinhalte der Kunst, Metaphysik und Religion schließlich doch nur das entgleitende Spiegelbild des eignen Wesens des Bewußtseins und seines sich wiederholenden „Prozesses" wiederfinden sollte[1]).

Die umfassende und auf den Sinn der Ganzheit zielende Gestalten- und Strukturanschauung, an der Untersuchung des Lebendigen erwachsen, hat zunächst zur Welt der Kunst, des künstlerischen Schaffens, deswegen eine besondere Beziehung, weil schon in dem Kunstwerk selbst eine organische Verbindung aetiologisch und teleologisch begreifbarer Tätigkeit gegeben ist und eben zur „Gestalt" geführt hat (vgl. oben S. 33), weshalb auch die Kunst in der philosophischen Theorie meist an zentraler Stelle steht. Doch eine analoge Beziehung besteht gleichermaßen zu dem Phänomen des technischen Produkts, zunächst als eines menschlichen Erzeugnisses, in welchem offensichtlich ein gewollter Zweck verwirklicht wird, verwirklicht aber nur durch die Beherrschung und Erfüllung der kausalen Welt, des durch die Naturwissenschaft erkenntnishaft erfaßten „Mechanismus" der Natur. — Klar liegt der Unterschied gegen das „zweckfreie", zur sinnbedeutenden Gestalt erhobene Kunstwerk. Das technische Sachwerk gehört einer anderen, praktischen Sphäre an, und doch enthält es und verwirklicht es auch ein unmittelbares, innerlich verbindendes Prinzip. Denn die Zweckmäßigkeit, der Zweck des technischen Produktes hat im letzten Grunde nichts zu tun mit dem bloß subjektiven Trieb des Individuums oder mit bloßer Erfüllung seines Bedürfnisses. Er ist fortlaufend eingebaut in den immer umfassenderen Zweckzusammenhang menschlicher Welt, der schließlich im Volksganzen als der „sittlichen Totalität" seinen finalen Abschluß findet. Andrerseits ist die sachliche Objektivität des technischen Produktes (vgl. S. 49) das notwendige Ergebnis aus der sachlichen Beherrschung, der verstehenden Versenkung möglichst in das

[1]) Als letzten Nachklang jener Systematik zeigte ihn Kroners Kulturphilosophie und er bedingt in seiner Naturphilosophie das Abgleiten zur biologischen Teleologie.

Ganze der Kausalursachen, die das jeweils ausgewählte technische Problem erst möglich, ja erst sichtbar werden lassen und so sein Entstehen und seine Auffassung wie seine Lösungsmöglichkeit bedingen.

In eigentümlicher und gegenseitiger Verflechtung also sind hier Ursache und Zweck am Werk und im Werk möglich und begründen die technische Eigenart, die sich den prinzipiellen Wesen nach gleich bleibt durch alle Arten und Grade technischen Schaffens — von der primitiven ursprünglichen Tat des Ackerbaues oder Handwerks bis zu der umfassendsten Erfindung in Konstruktion und Organisation, die die Beherrschung fast aller Naturwissenschaften voraussetzt, um dann maschinell beherrschend wieder in den Mechanismus des natürlichen Kosmos gestaltend einzugreifen. Immer ist es ein sachliches, erfahrungsmäßig erworbenes, ganz bestimmtes, objektiv bedingtes Wissen, das zur technischen Zwecksetzung nötig ist und sich in ihr zur Werkgestaltung, zur praktischen Tat und Arbeit wandelt und so seinen Sinn bestätigt und erfüllt — und doch zeigt sich die seltsame, überraschende Tatsache, daß auf dem Höhepunkt erreichbarer Vollendung das technische Werk wieder die Züge fast natürlicher Entstehung annimmt, ja im höchsten Stadium wieder nahezu als ein Bestandteil des natürlichen Kosmos erscheinen kann (die Beispiele sind zu bekannt, als daß sie hier im Einzelnen noch auszuführen wären; besonders auffallend die Ähnlichkeit statischer Konstruktionen der Technik mit den Erscheinungsformen des tragenden Stütz- und Rippenwerks im Pflanzenbau, in Knochen- und Skelettbildung oder die Ähnlichkeit im Aufbau und Verhältnis des Motorflugzeuges mit dem des Insektenflugs u. a. m.) — ohne daß doch auf diesem ungeheuren rein geistigen Umweg über die mechanische Erkenntnis, mathematische Berechnung und maschinelle Verwirklichung diese nur angedeutete Analogie mit der natürlichen Verkörperung teilweise ähnlicher Prinzipien je bewußt als Ziel technischer Wissenschaft hätte aufgestellt werden können. Im Gegenteil sind Art und Wege des Zustandekommens beidemale grundsätzlich verschieden und in Wirklichkeit unvergleichbar.

Wohl die erstaunlichsten Beispiele jener Art bietet in Abbildungen E. Dacqué: „Vergleichende biologische Formenkunde der fossilen niederen Tiere", Berlin 1924, Kap. VI, insonderheit S. 600. Auch sonst enthält die biologische Literatur noch unerschöpflich reiches Material zu dieser Prage. Hingegen ist das im folg. berührte „kunstmetaphysische Geheimnis" der Naturerscheinungen (die Tatsache des Schön-erscheinens uns verborgener und jeder menschlichen Beziehung völlig fernstehender Form- oder Entwicklungsgesetzmäßigkeiten — vgl. etwa nur als Beispiel Form- und Farbensymmetrie des Blumenkelchs oder die Ornamentik des Schmetterlingsflügels im Verhältnis zum Farbornament der entsprechenden Raupe!) in den Gesichtskreis auch der biologischen Wissenschaften noch gar nicht eingetreten und ebensowenig das ihm analoge, gleichverbreitete „techno-metaphysische" Rätsel jeglicher Naturerscheinung.

Vereinzelte Andeutungen und Bildmaterial hiezu bietet E. Kropp: „Wandlung der Form im XX. Jahrhundert", Berlin 1926. — Das S. 72 erwähnte Zitat Goethes steht in seinem Tagebuch der italienischen Reise, Venedig 9. Okt. 1786; das Schellingzitat S. 73 u. S. 76 s. Werke Bd. II (1857) S. 56; das Hegelzitat S. 80 s. Werke Bd. XV (1836) S. 685 u. 691. Zum Schlußzitat S. 80 vgl. A. Baeumler und M. Schröter: „Der Mythus von Orient und Okzident", München 1926, S. 352 u. 610.

23. DAS NATURMETAPHYSISCHE PROBLEM UND SEINE LÖSUNGSMÖGLICHKEIT.

Damit stehen wir erst vor dem letzten eigentlichen naturmetaphysischen Problem der Technik, vor der Frage, wie es möglich ist, daß der menschliche Geist Wirkungen und Werke realisiert, die von ihm ausgehen und doch wieder, auch in dem von ihm gesetzten objektiv-sachlichen Zweck zugleich Gesetze der natürlichen Welt ungewollt verkörpern und erfüllen — und wie es andererseits möglich ist, daß sich in dem sichtbaren Naturkosmos überall organisch-technische Gestaltung ausprägt, technische Prozesse vor sich gehen, die wie vom menschlichen Geist naturwissenschaftlich technisch berechnet scheinen. Es ist also eine Doppelfrage, entsprechend der kunstmetaphysischen Frage nach dem von der Natur im Tier und Pflanze und selbst Mineral geschaffenem Schönen und dem vom Menschen „imaginierten" und geschaffenen — je nachdem von der Natur oder vom Menschen aus angesetzt wird. Beidemale glauben wir in den geheimnisvollen Abgrund der Identität hinabzuschauen.

Auch die erstere Frage darf ja nicht mit dem banalen und naiven Staunen darüber verwechselt werden, daß der technisch Schaffende in seinem Werk einen realen Gegenstand der Außenwelt erzeugen kann, der sich ihren Gesetzen und dem vorgesetzten Zweck gemäß auch in der äußeren Wirklichkeit verhält. Dies ist naturgemäß die Folge davon, daß Gesetz und Zweck des Werkes von der gleichen empirischen Erfahrung gefaßt sind und umschlossen werden, weshalb ja auch die erkenntnistheoretische Frage nach dem „Ansich" hier ihren Sinn verliert (vgl. oben S. 47): Die gleichen Unbekannten in der begrifflichen Gleichung entfallen gleichsam beiderseits! Hier dagegen handelt es sich um die unbewußte, allem Gedanklichen ganz ferne, aber tatsächlich erreichte Rückkehrmöglichkeit des technisch-schöpferischen Menschenwirkens zu der Schöpfungsform des natürlichen Daseins selbst (die wir so beide Male als gleiche Erscheinung vor uns sehen) — eine Rückkehr-, Heimkehr- oder doch Angleichungs- und Annäherungsmöglichkeit, die also (jenseits des erkenntnistheoretischen Umweges!) nur mehr metaphysisch verständlich und faßbar wird: als eine innere und unmittelbare Verwandtschaft zwischen Mensch und Kosmos hinsichtlich des Schaffensvorgangs in der schöpferischen Werkarbeit und dem gewachsenen, gewordenen Naturgebilde. In ihr würde sich dann auch jene metaphysische Forderung Schellings erfüllen können ... „nicht, daß die Natur mit den Gesetzen unseres Geistes zufällig zusammentreffe, sondern daß sie selbst notwendig und ursprünglich die Gesetze unseres Geistes nicht nur ausdrücke, sondern selbst realisiere" — wobei aber dieses alte Problem aus der verdünnten Luft des reflexiven Denkens praktisch so auf den realen Boden schöpferischer Wirklichkeit heimgekehrt wäre. (Vielleicht

noch anschaulicher und erkenntnistheoretisch noch weniger mißverständlich zeigt dieses Verhältnis eine bekannte Instinkthandlung der Bienen, die in der Sechsecksform des Wabenbaues, maximalen Rauminhalt mit minimalem Wand- und Materialaufwand umschließend, in der unbewußten vollkommensten Lösung einer technisch-konstruktiven Aufgabe zugleich doch wieder eine einfachste Kristallform der Natur erfüllt.)

Die gleiche Tatsache, nur von der Naturseite aus gesehen, entwickelt die zweite Frage aus dem naturphilosophisch-technischen Problem: nach dem „technischen Schaffen der Natur". Auch hier sei abgesehen von den verfrüht gefaßten und darum wieder entgleitenden Teillösungen — etwa der „zweckmäßigen Unterordnung" der anorganischen unter die organische Natur, im allgemeinen wie beim Einzelorganismus; oder der „Benützung des Mechanismus", des „planmäßigen anorganischen Kosmos" für Zwecke des Lebens; oder der flach anthropomorphistischen Analogie von Organismus und Naturkosmos mit menschlich-technischem Produkt, sei es in Aufbau oder in Funktion. Nicht um solche einseitig gestellte Einzelfragen handelt es sich, sondern darum, das technische Grundprinzip im allgemeinsten Sinn in allem natürlichen Dasein überhaupt — d. h. als grundsätzliches kosmisches Daseinsprinzip zu sehen: Jedes uns faßbare Phänomen der Außenwelt, jede Gestalt des Daseins hat ihre in diesem Sinn „technische" Seite, von der aus die Existenz in diesem Sinn technisch begründet und technisch erklärbar scheint. Und doch ist sie nichts anderes als die Gestalt und als ihr Wesen selbst — gesehen in der körperlichen Daseinsform des sich selbst aufbauenden und sich selbst tragenden Lebens! Also nicht kausal-aetiologisch, nicht final-teleologisch, sondern zentral, wie es die morphologische Gestaltenschau ermöglicht, und nun von der wirksamen Grundlage und der tätigen Verbindung des Kausalen und Finalen in der Natur selber aus gesehen. Daher jene spezifische Struktur des so gefaßten Technischen und seine allgemeine, durchgängige Gültigkeit. Sie drückt gleichsam eine innere Seite, die sichtbar gewordene „konstruktive Seite" der gestalthaft aufgefaßten natürlichen Welt aus. Darum erscheint die technische „Weltschau" universal und zugleich doppeldeutig: Da der eine gleiche Mensch zugleich gestaltet und gestaltend, und zugleich Gestalten schauend und Gestalten bildend ist, kann er den technischen Sinn im eigenen Schaffen und in der geschaffenen und schaffenden Natur verwirklicht finden. Aus dem gleichen schöpferischen Grund erwächst die gleiche einfache, in sich beruhigte, in sich gesicherte Form des Daseins.

Mit dieser allgemeinsten naturphilosophischen Lösung, die hier wenigstens angedeutet sei, gibt ja der technische Gedanke letzten Grundes nur auf weltanschaulichem Gebiet zurück, was ihm an kulturphilosophischer Durcharbeitung zuteil geworden ist. Es ist wie eine letzte Widerspiegelung des dort erörterten Strukturbegriffs des Technischen, der sich so mit dem kosmischen Naturbegriff vereinigt und verschmilzt.

Doch dieser geistige Kulturbeitrag der Technik wird erst einer späteren Zukunft angehören, entsprechend dem allmählichen Fortschritt der Naturwissenschaft von der kausalen zu der vorwiegend gestalthaften Betrachtungsart. Wie die moderne Technik zwar der nun vergangenen mechanistischen Anfangsperiode der Naturwissenschaften entstammt, doch ihr nicht angehört, so ist auch ihre Auswirkung auf die Kultur im geistigen Sinn noch von dieser älteren Periode aus bestimmt, doch der bereits fühlbare Übergang zur kommenden wird erst auch diese geistige Auswirkung noch umwandeln, wie es andrerseits sich praktisch in dem allgemeinen Zug der Zeit zum Gemeinschaftlichen, Korporativen, zur Gesamtauffassung und Eingliederung der technischen Arbeit ankündigt: Ihre Forderung ethischer Einordnung in die Gemeinschaft spricht das ideale Wesen ihrer recht verstandenen und von der technizistischen Verzerrung erlösten Aufgabe aus.

Dieser jetzt aufsteigenden Welle gegenüber erscheint die letztvergangene abgelaufene Periode, die „Galileische", schon isoliert in ihrem Mechanismus, Atomismus, Individualismus und Naturalismus in geistiger, wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht. Sie neigt sich zum Untergang. Wie im Leben sich ein gesteigerter schaffender Zusammenschluß ankündigt, wird im Geistigen auch mehr und mehr wieder die substantiale ganzheitshafte Anschauungsform überwiegen und in dieser wird sich auch noch der Kultur- und Weltbegriff der Technik als ein zu ihr stimmender gereifter Ausdruck unserer Zeit und ihres Wollens offenbaren. Denn die Wendung zum Organischen, zur Ganzheit — diese deutsche Wendung der Wissenschaft und der Philosophie — eröffnet für die Technik nur das eigene heimatliche Reich schaffender Werkgestaltung, in dem sie über die letzte mechanistische Epoche weit hinausgreift in den wieder zu gewinnenden menschlichen, ja kosmischen Untergrund innerer und wirklicher Sinnerfüllung, auch auf diesem technischen Gebiet.

24. DIE SYSTEMATISCHE BEDEUTUNG DER STELLUNG DES PROBLEMS DER TECHNIK.

Das Ergebnis dieser Untersuchung wäre mißverstanden, würde es als Überordnung oder Überschätzung der Technik erscheinen. Wohl aber beansprucht sie, die Technik an die ihr gemäße und richtige Stelle im Kultursystem eingegliedert zu haben und zwar derart, daß eben dadurch, durch die organische Einfügung dieses letzten, bisher noch nicht klar genug berücksichtigten Gliedes erst das Ganze des Kultursystems endgiltig zu der wirkenden Einheit und inneren Geschlossenheit, zu der „Totalität seiner Formen" erfüllt und ergänzt worden ist.

Dieses Ziel vor allem sollte erreicht werden; ihm gegenüber konnte die Betonung der Schwierigkeit der Aufgabe, der Schwere der gegenwärtigen Spannung zwischen der ertötenden Mechanisierung und dem

Ideal wirklich beherrschter Technik zurücktreten vor der Überzeugung von der Verwirklichungsmöglichkeit des Ideals und von der „Kulturmöglichkeit" einer verstandenen, befreiten, frei eingeordneten Technik.

Ihre Entwicklungsgeschichte ist nun überschaubar und beurteilbar geworden. Herüberreichend aus dem Dunkel fernster Vorzeit, frühester ursprünglicher Besitz und natürliche Tätigkeit des Menschen, hat die Technik seit der Erfindung der Kraftmaschine durch die ungeheure Umwandlung ins Maschinelle, sich in dem vergangenen Jahrhundert sprunghaft gewaltsam erweitert und die Aufgabe, sie abermals, auf höherer Stufe zu organischem Besitz, zu natürlicher Tätigkeit zu machen, ist erst in Angriff genommen und noch nicht gelöst. Doch es ist falsch, es ist ein Armutszeugnis, ihre Lösbarkeit zu leugnen. Gelingt die Lösung, wenn auch vielleicht erst unseren Nachkommen, so bedeutet sie den Anfang einer neuen Weltepoche für die Menschheit. In die Mannigfaltigkeit der Ansätze und Möglichkeiten zukünftiger Überwindung des Problems sollte hier ein Einblick geboten werden. Der Gang der modernen Technik hat, trotz ihres jähen Anstiegs, nichts chaotisch Willkürliches mehr an sich; er zeigt bereits gesetzmäßig bedingte Folgen und Perioden, bestimmte, zum Teil schon erreichte Grenzen, Haltepunkte und wieder neue Vorstöße zu noch unbekanntem Wachstum, das doch insgesamt einer inneren Reife zudrängt.

Philosophische Kritik und Einsicht haben daran kaum schon Anteil, und doch widerspiegelt sich auch in ihrer abstrakten, theoretischen Arbeit die Tatsache der heranreifenden Kulturentscheidung durch die Technik: in der wachsenden Erkenntnis von der systematischen Bedeutung und Stellung der Technik im Kultursystem und im Kulturprozeß, deren wissenschaftliche Beurteilung und Begründung hier entwickelt worden ist. Es ist nicht nur ein Zufall, daß der Schlußband dieses Handbuchs der Philosophie, der die Gemeinschaftsformen menschlicher Kultur in immer umfassenderen Kreisen durchmißt — von dem unmittelbarsten geistigen Band der Gemeinschaft an, in der Philosophie der Sprache, nach der Gesellschafts-, Wirtschafts-, Rechts-, Staats-, Geschichts- und Kulturphilosophie — abschließend die Philosophie der Technik als das Endglied dieser Reihe zeigt, selbst noch in diesem materiellen Untergrund (oder in dieser erstarrten Mechanisierung) der Kultur ihr inneres geistiges Gefüge wiederfindend. Nicht als „fortschreitende Verlagerung ihres Zentralgebietes" ist dies zu verstehen, sondern im geistigen, prinzipiellen Sinn — als das Einmünden des Kulturverstehens in das gereifte, das Ganze nun erst umfassende Begreifen und kritische Überschauen der einheitlichen Kulturverwirklichung und lebendigen Kulturwirklichkeit.

In diesem bescheideneren Sinne allerdings möchte das hier in gemeinschaftlicher Arbeit gefaßte Spiegelbild die metaphysische Fernsicht erneuen und von dem Begriff des Geistes zum Bewußtsein der Kultur

erweitern, mit der Hegel einst sein Pantheon philosophischer Geisterreiche abschloß, im ergreifenden Gefühl von der „ernsthaftesten Arbeit des Menschengeistes im inneren Denken", jenem „innerlichen Fortarbeiten — wie Hamlet vom Geiste seines Vaters sagt, ‚Brav gearbeitet, wackerer Maulwurf!' ... Auf sein Drängen — wenn der Maulwurf im Innern fortwühlt — haben wir zu hören und ihm Wirklichkeit zu verschaffen ... Diese Arbeit des Geistes, sich zu erkennen, sich zu finden, diese Tätigkeit ist der Geist, das Leben des Geistes selbst. Sein Resultat ist der Begriff, den er von sich erfaßt ... die klare Einsicht, daß der Geist dies gewollt in seiner Geschichte ...

TANTAE MOLIS ERAT SE IPSAM COGNOSCERE MENTEM".

*

Und noch zu einem letzten sinnbildlichen Hinweis diene hier dieser Zusammenhang unseres Handbuchs. Die Philosophie der Technik schließt in ihm die abendländische Kulturschau europäischer Philosophie — und grenzt damit zugleich an die anschließende „Gedankenwelt Asiens" (Band V). Darf hier auch dieser Umstand, tiefer deutend, als Symbol für die Weltlage der Technik genommen werden? Ist die Technik das endgültige, abschließende Ergebnis der Kultur Europas, das sie für die kommende „sich vorbereitende innere Auseinandersetzung zwischen Orient und Okzident" in eine planetarische Weltwende und einen planetarischen Weltkampf hinüberreicht? — Man hat in sehr verschiedenem Sinn von dieser Zukunft gesprochen, deren Aufsteigen rings um das selbst von Haß und Not in sich zerrissene Europa immer deutlicher und drohender zu spüren ist, und vor deren Gefahren alle geistigen Erwägungen scheinbar wie in ein Nichts zusammenschwinden. Mag auch, solchem Ausblick gegenüber, die Selbsterkenntnis europäischer Kultur, so lebensnotwendig sie für uns selber ist, zunächst belanglos scheinen — unerschütterlich wird vorerst doch für uns und unsere Nachkommen die Aufgabe bleiben, das von uns Europäern geschaffene gewaltigste und entscheidende Werkzeug: die nicht überschätzte, aber voll erkannte und durchformte und d. h. wieder zur wirklichen Kultur gereifte Technik herrschend in den schöpferischen Händen zu behalten!

SCEPTRA MANU VETERUM RETINET GESTAMEN AVORUM
IPSE DECUS REGNIQUE REFERT INSIGNE PATERNI.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 118906822